

# Феноменология и социальные науки\*

Важность феноменологии Гуссерля для обоснования социальных наук, по-видимому, будет в полной мере осознана лишь тогда, когда будут опубликованы гуссерлевские рукописи, касающиеся данной проблемы. Разумеется, в опубликованных трудах уже содержатся наиболее важные темы для размышлений относительно данного предмета. Они постоянно волновали Гуссерля со времен написания шестого «*Логического исследования*». Однако эти важные подспудные темы остаются почти не замеченными, и не только потому, что первое место в публичных дискуссиях заняли масштабные открытия феноменологии в области чистой логики и общей теории познания, но и потому, что проблема социальных наук получила систематическое рассмотрение лишь в поздних работах мастера.

Даже в этих поздних сочинениях Гуссерль действовал крайне нерешительно. Как известно, в 1913 году он завершил второй том «*Идей*», и работа дошла уже до стадии чтения корректуры. В этом томе предполагалось рассмотреть проблемы личности, интерсубъективности и культуры. Однако буквально накануне публикации его, ученого, который всегда был образцом добросовестности, стали одолевать сомнения по поводу результатов работы. Он понял, что обращение к этим проблемам требует дальнейшего анализа, особенно прояснения конституирующей активности сознания.

Впервые дорога в эту новую тематическую область была проложена в «*Формальной и трансцендентальной логике*» (1929), хотя и здесь эта тематика рассматривалась под углом зрения проблем чистой логики. В этой работе можно также найти<sup>1</sup> отправ-

\* Schutz A. Phenomenology and the Social Sciences // M. Farber (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940. P. 164–186. Пер. В.Г. Николаева.

ные точки тех размышлений, которые позднее получили развитие в послесловии к английскому переводу «*Ideen*» и в пятом «*Картезианском размышлении*» (и то, и другое – 1931) и должны были быть представлены в законченном виде в большой серии очерков. Эти очерки планировалось издать под общим названием «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». В последних беседах с Гуссерлем, которые посчастливилось иметь автору, он неизменно называл эту серию очерков итогом и венцом всех своих жизненных трудов. Он не отрываясь работал над ними на протяжении последних трех лет своей жизни, однако в свет вышел только первый очерк, в журнале «*Philosophia*» (Белград, 1936). Смерть вырвала перо из руки Гуссерля, и лишь один проникновенный фрагмент, появившийся в «*Revue Internationale de Philosophie*» под заголовком «Вопрос о возникновении геометрии»<sup>2</sup>, указывает на масштабность работы, к которой он приступил в этот период.

В первой части этого очерка будет предпринята попытка четко выявить начальные стадии феноменологического обоснования социальных наук, содержащиеся в упомянутых выше произведениях. Далее, во второй части очерка, будет поднят вопрос о независимости социальных наук, и мы, пойдя дальше Гуссерля, рассмотрим, какую лепту может внести феноменология в решение их конкретных методологических проблем. Само собой разумеется, что мы будем вынуждены ограничиться лишь самыми общими указаниями.

## I

Все науки, будь то относящиеся к объектам природы или к так называемым культурным феноменам, составляют, с точки зрения Гуссерля, тотальность человеческой деятельности, а именно, деятельности сообща работающих ученых. Сама наука как факт принадлежит к той сфере объектов, которая должна быть прояснена методами наук о культуре, называемых в немецком языке *Geisteswissenschaften*. Кроме того, смысловой основой (*Sinnfundament*) каждой науки является донаучный жизненный мир, который есть единственный и единый жизненный мир для меня, тебя и любого из нас. В ходе многовекового процесса развития науки понимание этой основополагающей связи может быть утеряно. Однако принципиально необходимо суметь вернуть ее к ясности посредством выявления той

смысловой трансформации, которую претерпел сам этот жизненный мир в непрерывном процессе идеализации и формализации, составляющем самую суть развития науки. Если не прояснить ее или прояснить в недостаточной степени и непосредственно и наивно подменить жизненный мир идеальными сущностями, созданными наукой, то на следующих этапах развития науки проявятся те самые проблемы оснований и парадоксы, которыми страдают сегодня все так называемые позитивные науки; критика знания *ex post facto*, в лечении которой они нуждаются, приходит слишком поздно.

Феноменологическая философия претендует на то, чтобы быть философией человека, живущего в своем жизненном мире, и на способность объяснить смысл этого жизненного мира строго научным способом. Ее лейтмотив связан с демонстрацией и объяснением активности сознания (*Bewusstseinsleistungen*) трансцендентального субъекта, внутри которых конституируется этот жизненный мир. Поскольку трансцендентальная феноменология ничто не принимает как самоочевидное, а направляет усилия на доведение всего до самоочевидности, она избегает всякого наивного позитивизма и может надеяться стать подлинной наукой о духе (*Geist*), поистине рациональной в собственном смысле этого слова.

Однако уже эта отправная точка открывает нам целый ряд сложных проблем. Мы отберем лишь некоторые группы проблем, трактуемые Гуссерлем, которые в наибольшей степени связаны с нашей темой.

1) Прежде всего, как может такая трансцендентальная философия, как конститутивная феноменология, отважиться утверждать, что жизненный мир, рассматриваемый в естественной установке, остается ее смысловым фундаментом, притом, что одновременно необходима мучительная попытка феноменологической редукции, чтобы заключить этот естественный мир в скобки? Эта редукция создает предпосылки для исследования тех составных интенциональностей, в которых конституируется мир для трансцендентального субъекта.

2) Если жизненный мир, рассматриваемый в естественной установке, остается смысловым фундаментом трансцендентальной феноменологии, то не только я, но также ты и любой другой принадлежим к этому жизненному миру. Стало быть, моя трансцендентальная субъективность, активностью которой конституируется этот мир, с самого начала должна быть связанной с другими субъективностями, в соотношении с активно-

стью которых она узаконивает и выправляет свою собственную активность. И к этому самому жизненному миру, который характеризуется как единственный и единый для всех нас, принадлежат по сути все феномены социальной жизни, от простого Ты-отношения до самых разных типов социальных общностей (включая и все науки как общую сумму достижений людей, которые наукой занимаются). Короче говоря, к нему относится все, что конституирует наш социальный мир в его исторической актуальности и все прочие социальные миры, знание о которых дает нам история. Но не должна ли попытка конституировать мир из активности трансцендентального субъекта неизбежно привести к солипсизму? Может ли она объяснить проблему *альтер эго*, а тем самым природу всех социальных феноменов, основанных на взаимодействии человека со своими братьями в реальном жизненном мире?

3) Правомерно ли утверждать, что позитивные науки наивно подменили жизненный мир идеальными сущностями, и тем самым утратили связь со своим смысловым фундаментом, а именно жизненным миром, в свете неоспоримого успеха естественных наук, и особенно математической физики, в установлении контроля над этим жизненным миром? И мыслима ли вообще особая наука о культуре (*Geisteswissenschaft*), которая необходимо не соотносилась бы с естественными науками на том предположительном основании, что весь мир духа (*Geist*) базируется на вещах природного мира, а психическое проявляет себя лишь в психофизических связях? Не следует ли, скорее, требовать единого стиля для всех наук, претендующих на точность, и не является ли таковым стилем единой науки стиль математических наук, к чьим выдающимся успехам, даже в сфере практического применения, мы не можем относиться иначе, как с благодарным восхищением?

4) Если феноменологический метод действительно сумеет доказать законность своих притязаний на то, чтобы заложить основы науки о культуре и, тем самым, успешно высветить свойственный этим наукам специфический стиль мышления путем анализа конститутивной активности трансцендентального субъекта, то внесет ли вообще это доказательство хоть какой-нибудь вклад в решение методологических проблем конкретных наук о культурных феноменах (праве, экономическом и социальном мире, искусстве, истории и т.д.)? Ведь все эти науки связаны с той обыденной сферой, которую трансцендентальная феноменология заключила в скобки. Можно ли вооб-

ще ожидать от феноменологии помощи в решении всех этих вопросов? Не является ли решение этой проблемы скорее делом психологии, ориентированной на повседневную жизнь?

Далее мы попытаемся собрать воедино ответы на эти вопросы, данные Гуссерлем в разных местах упомянутых выше работ.

*Ad 1.* Сразу же следует сказать о широко распространенном неверном понимании трансцендентальной феноменологии, когда ей приписывается отрицание действительного существования реального жизненного мира или объяснение его как не более чем иллюзии, которой естественное, или позитивное, мышление позволяет себя обмануть. Все обстоит совершенно не так: трансцендентальной феноменологии вовсе не свойственно сомневаться в том, что мир существует и проявляет себя в непрерывности гармоничного опыта как универсум. Однако эту несомненность необходимо сделать умопостижимой, а способ бытия реального мира — объяснить. Между тем, дать такое радикальное объяснение возможно, лишь доказав относительность этого реального жизненного мира и любого мыслимого жизненного мира для трансцендентального субъекта, который один только обладает онтическим смыслом абсолютного бытия<sup>3</sup>.

Чтобы открыть сферу трансцендентальной субъективности как таковую, философ, начинающий свое размышление с естественной установки, должен осуществить то изменение в установке, которое Гуссерль называет феноменологической эпохой, или трансцендентально-феноменологической редукцией. Иными словами, он должен лишить мир, который прежде, в естественной установке, просто полагался как существующий, этого самого полагаемого бытия, и возвратиться к живому потоку собственных переживаний этого мира. Однако в этом потоке переживаемый мир остается наполнен в точности теми же содержаниями, которые актуально ему принадлежат. С осуществлением эпохи мир никоим образом не исчезает из сферы опыта философствующего эго. Напротив, в этом эпохе схватывается чистая жизнь сознания, в которой и через которую весь объективный мир существует для меня в силу того, что я переживаю его в опыте, воспринимаю его, помню его и т. п. Вместе с тем, в этом эпохе я воздерживаюсь от веры в существование этого мира и направляю свой взор исключительно на мое осознание этого мира.

В этом универсуме переживаний трансцендентального субъекта я нахожу все мои мысли об окружающем меня жизненном мире — жизненном мире, к которому принадлежит, помимо всего прочего, моя жизнь вместе с другими, а также присущие ей процессы образования общностей, активно и пассивно придающие этому жизненному миру форму мира социального. В принципе, все эти переживания, обнаруживаемые в жизни моего сознания — если только они сами не являются изначальными и основополагающими переживаниями этого жизненного мира, — можно изучить с точки зрения истории их осаждения. Таким образом я по существу могу возвратиться к изначальному переживанию жизненного мира, в котором могут непосредственно схватываться сами факты.

Истолкование всего этого через демонстрацию интенциональных свершений трансцендентального субъекта дает широчайшее поле для исследований в области конститутивной феноменологии. Таким образом, это в подлинном смысле слова наука о духе (*Geist*), и она претендует на то, чтобы стать методом — причем фактически единственным методом, — всерьез нацеленным на радикальное объяснение мира через разум.

*Ad 2.* Но этот жизненный мир, на который мы выше постоянно ссылались и который может быть конституирован только активностью моей трансцендентальной субъективности, определенно не является моим частным миром. К нему принадлежат, разумеется, и другие люди, мои братья, причем не просто как другие тела или как объекты моего переживания этого мира, но как *другие Я*, т.е. как субъективности, наделенные такой же активностью сознания, что и я. Мир, переживаемый после совершения его редукции к чистой жизни моего сознания, есть интерсубъективный мир, а это значит, что он доступен каждому. Все культурные объекты (книги, орудия труда, всевозможного рода произведения и т.п.) по своему происхождению и смыслу возвращают к другим субъектам и их активным конститутивным интенциональностям; и благодаря этому они переживаются как поистине «существующие для каждого». (Конечно, речь идет лишь о таком «каждом», который принадлежит к соответствующей культурной общности, но это уже проблема совсем иного рода, и мы обсудим ее позже.)

Итак, для феноменологии проблема переживания других — это уже не темный угол, который, если воспользоваться прекрасным выражением Гуссерля<sup>4</sup>, внушает страх лишь детям в философии, которым часто мерещатся в нем призраки солип-

сизма или психологизма и релятивизма. Настоящий философ должен осветить этот темный угол, а не бежать от него, куда глаза глядят.

В пятом «*Картезианском размышлении*» Гуссерль предложил решение этой проблемы, которое мы попытаемся здесь в основных чертах изложить, пользуясь, по мере возможности, его собственными словами<sup>5</sup>.

После осуществления эпохе я, в первую очередь, могу удалить из тематического поля трансцендентальной универсальной сферы все проявления конститутивной деятельности, прямо или косвенно связанные с субъективностью Других. Тем самым я редуцирую универсум жизни моего сознания к моей собственной трансцендентальной сфере (*transzendente Eigensphäre*), к моему конкретному бытию в качестве монады. В результате такого абстрагирующего устранения смысла другой субъективности остается единообразно связанный слой феноменального «мира» — Гуссерль называет его примордиальной сферой, — и это уже не мир, объективно существующий для каждого, а мой мир, принадлежащий исключительно мне одному. И это, стало быть, в самом подлинном смысле мой частный мир.

В этом редуцированном мире-феномене один объект выделяется из всех других объектов аналогичным образом редуцированной природы. Я называю его моим телом, и оно отграничивается от всего прочего тем, что я могу управлять им в действии и приписываю ему чувственные области сообразно своему опыту. Если я редуцирую подобным образом других людей, то получу специфические телесности; если я редуцирую самого себя как человеческое существо, то получу «мое тело» и «мой разум» или себя как психофизическое единство, а в нем — мое личное Я, функционирующее в моем теле или воздействующее на внешний мир, и благодаря телу переживающее его в опыте. Теперь, в этом редуцированном внешнем мире, «Другой» также предстает как телесность, однако такая телесность, которую я схватываю как тело, причем именно как тело *другого*, благодаря процессу аппрезентативного спаривания<sup>6</sup>.

Другая телесность, воспринятая в опыте, фактически продолжает являть себя как тело через свои изменчивые, но всегда согласованные жесты, которые аппрезентативно указывают на свою психическую сторону. Эта психическая сторона, на которую поначалу аппрезентация лишь указывает, должна быть заполнена подлинным переживанием. Таким образом,

Другой аппрезентативно конституируется в моей монаде как эго — но не как эго, которое есть «я сам», а как второе эго, зеркально отраженное в моей монаде. Это второе эго, между тем, не просто пребывает здесь, в самом себе и само по себе данное; это *альтер эго*. Это Другой, который, в соответствии с его конституирующим смыслом, отсылает обратно ко мне, т.е. к эго этого *альтер эго*. Этот Другой, тем не менее, не просто дубликат меня. Чужая телесность, представленная в апперцепции как «Другой», появляется в моей монадической сфере прежде всего в модусе «там» (*illic*), тогда как мое собственное тело — в модусе абсолютного «здесь» (*hic*). То, что таким образом аппрезентируется, проистекает не из моей особой собственной сферы; это эго, сосуществующее в модусе *illic*, и, стало быть, *альтер эго*.

Первая общность, которая существует между мной, примордиальным психофизическим Я и аппрезентативно переживаемым Другим и образует основу всех других интересубъективных сообществ более высокого порядка, есть общность Природы, принадлежащая не только моей примордиальной сфере, но также и примордиальной сфере Другого. Есть вместе с тем и одно отличие, состоящее в том, что мир Природы Другого видится с моей точки зрения как *illic*, а это значит, что Другой схватывает ту его сторону, которую бы схватил и я, будь я не *hic*, а *illic*. Таким образом, каждый объект природы, переживаемый или могущий быть пережитым в моей примордиальной сфере, приобретает новый аппрезентативный слой, а именно — как тот же самый природный объект в его возможных способах данности для Другого.

Начиная с самого себя как изначальной конститутивной монады, я, стало быть, прихожу к другим монадам, т.е. Другим как психофизическим субъектам. Эти Другие не просто связываются с моим психофизическим существованием посредством ассоциативного спаривания как телесно противоположенные мне; напротив, здесь имеет место объективное уравнивание, взаимосвязанность моего существования с существованием всех Других. Ибо как тело Другого аппрезентируется мною в качестве Другого, так и мое тело переживается Другим в качестве его Другого, и т.д. То же касается и всех субъектов, т.е. того открытого сообщества монад, которое Гуссерль обозначает как трансцендентальную интересубъективность.

Нужно подчеркнуть, что эта трансцендентальная интересубъективность существует исключительно во мне, размышля-

ощем эго. Она конституируется только из источников моей интенциональности, однако конституируется таким образом, что в интенциональных переживаниях каждого отдельного человека присутствует (только в иных субъективных модусах явления) *одна и та же* трансцендентальная интерсубъективность. В этом конституировании трансцендентальной интерсубъективности осуществляется, кроме того, конституирование единственного и единого объективного мира, а вместе с тем и тех специфически духовных предметностей — особенно разного рода социальных общностей, — которые характеризуются как личности более высокого порядка.

Для нашей темы особенно важно конституирование специфически человеческих — а, стало быть, культурных — миров с их особым способом объективности<sup>7</sup>. Согласно Гуссерлю, в самой сущности конститутивного смысла Природы, живой телесности и психофизического человеческого бытия заложена доступность для каждого. *Мир культуры, со своей стороны, обладает ограниченным родом объективности*, а потому следует постоянно помнить, что жизненный мир дан как мне, так и любому другому человеку, остающемуся в естественной установке, прежде всего как культурный мир, а именно — как значимый мир, в формировании которого рассматриваемый человек исторически принимает участие. Конституция мира культуры, как и конституция любого другого «мира», в том числе мира собственного потока переживаний, имеет закономерную структуру конституирования, ориентированную по отношению к некоторой «нулевой точке» (*Nullglied*), а именно — личности. Я и моя культура пребываем здесь; она доступна мне и моим собратьям по культуре в качестве своего рода опыта других. Другое культурное человечество и другая культура могут стать доступными лишь посредством сложного процесса понимания, а именно: на базисном уровне общей для всех Природы, который конституирует своей специфической пространственно-временной структурой бытийный горизонт доступности всего многообразия культурных феноменов. Стало быть, поскольку Природа конституирована конкретно и единообразно, постольку и само человеческое существование соотносится с существующим жизненным миром как сфера практической деятельности, изначально наделенная человеческим смыслом. Все это, в принципе, можно прояснить с помощью феноменологического конститутивного анализа, который, начиная с аподиктического эго, должен в конечном счете раскрыть во

всей конкретности трансцендентальный смысл мира как преимущественного жизненного мира, общего для всех нас.

*Ad 3.* Выше уже говорилось, что естественные науки в целом, и особенно те из них, которые пользуются математикой, утратили связь со своим смысловым фундаментом, а именно, жизненным миром. Как можно обосновать такой упрек, когда только что было показано, что именно эта универсальная Природа конкретно и единообразно конституирует себя в интерсубъективности и должна рассматриваться как основная форма доступа к мирам другой культуры, проникновения в их способ ориентированного конституирования? На это мы можем прежде всего ответить, что Природа как предмет естественных наук означает не то же самое, что Природа как конститутивный элемент жизненного мира. То, что принимает в качестве природной реальности человек, живущий наивной жизнью, не есть объективный мир наших современных естественных наук. Его концепция мира, достоверная для него в ее субъективности, сохраняется вместе со всеми ее богами, демонами и т.д. *В этом смысле, как элемент жизненного мира, Природа, стало быть, представляет собою некий концепт, имеющий место исключительно в духовной (geistig) сфере.* Она конституируется в нашем повседневном значимом опыте по мере развития этого опыта в нашем исторически детерминированном бытии.

Возьмем в качестве примера геометрию. Когда мы в нашем перцептуальном жизненном мире, абстрагируясь, направляем свой взор на простые пространственные и временные формы, мы, по правде говоря, переживаем «плотные тела». Между тем, это не идеальные тела геометрии; это плотные тела, какими мы их актуально себе представляем, наполненные тем же самым содержанием, которое является истинным содержанием нашего опыта<sup>8</sup>. Миру, заранее данному нам в нашем повседневном переживании, присуща пространственно-временная форма, в которую заключены телесные фигуры, внутри нее упорядочиваемые, и в которой мы сами живем в соответствии с телесным способом бытия нашей личности. Но здесь мы не находим ни геометрических идеальных сущностей, ни геометрического пространства, ни математического времени со всеми их формами<sup>9</sup>. Конкретные эмпирические фигуры даны нам в нашем жизненном мире просто как формы некоей материи, или «чувственной наполненности»; таким образом, они даны вместе с тем, что репрезентируется так называемыми специфическими чувственными качествами (цветом, запахом и т.д.). Чистая же

геометрия имеет дело с предметами чувственного мира лишь в чистой абстракции: иначе говоря, лишь с абстрактными фигурами пространственно-временной структуры, которые, как отмечает Гуссерль, суть чисто идеальные «смысловые фигуры», смыслообразования человеческого разума. Это не означает, будто геометрическое существование является психологическим или частным существованием в частной сфере сознания. Напротив, геометрическое существование сродни существованию смысловых структур и объективно для каждого, кто является геометром или понимает геометрию.

Геометрические фигуры, аксиомы и положения — точно так же, как и большинство структур мира культуры, — имеют *идеальную объективность*; они всегда могут быть *реактивированы* как тождественно те же самые. Иначе говоря, может быть повторена та смыслопорождающая активность, которая привела к их осажению. Однако в этом смысле реактивация есть и прояснение значения, скрыто заложенного в аббревиатурах этого осажения, посредством обратного его соотнесения с изначальной очевидностью. Всегда остается открытой возможность обратиться к изначальной очевидности традиции, например, геометрической или любой другой дедуктивной науки, работающей на протяжении веков. Если этого не делается, то изначальные активности, заключенные в базисных понятиях этой дедуктивной науки, и их основания в донаучных данностях так и остаются нераскрытыми. Традиция, в рамках которой эти науки нам вручаются, тем самым лишается смысла, а та смысловая основа, к которой эти науки апеллируют — а именно, жизненный мир, — забывается<sup>10</sup>. Между тем, именно такая ситуация, согласно Гуссерлю, сложилась в Новое время не только в геометрии и математике (включая все естественные науки, пользующиеся математикой), но также и в традиционной логике<sup>11</sup>.

Основная идея современной физики состоит в том, что природа есть *математический* универсум. Ее идеал — точность, способность распознавать и определять природные объекты в их абсолютной идентичности как субстраты абсолютно идентичных и методически однозначно и наглядно определяемых свойств. Чтобы достичь этого идеала, физика пользуется измерениями, математическими расчетами и формулами. Таким образом, она пытается создать для физического мира совершенно новый род предсказания и научиться рассчитывать случайные события этого мира в категориях неотвратимой необходимости. Но, с одной стороны, полнота чувственных качеств тел в жиз-

ненном мире и изменения этой полноты не поддаются математизации; с другой стороны, донаучная интуитивно постигаемая природа не лишена этой предсказуемости. В мире, воспринимаемом нашими органами чувств, изменения в пространственно-временном положении тел, а также в их форме и полноте не случайны и не безразличны, но чувственно *типичными* способами зависят друг от друга. Основополагающий стиль нашего непосредственно воспринимаемого мира — эмпирический. Этот универсальный, поистине каузальный стиль делает возможными гипотезы, индуктивные заключения и предсказания, однако в донаучной жизни все они имеют характер приблизительный и типический<sup>12</sup>. Лишь когда эмпирические объекты физического мира подменяют идеальными объективностями, когда абстрагируют или одновременно идеализируют нематематизируемую интуитивно постигаемую полноту чувственных качеств, появляется *гипотеза, лежащая в основании* всей математической естественной науки, а именно: что в интуитивно постигаемом мире господствует универсальная индуктивность, обнаруживающая себя в повседневном опыте, но остающаяся сокрытой в своей бесконечности. Отсюда следует, что универсальная причинность математических естественных наук тоже является идеализацией. Итак, говорит Гуссерль, несомненно истинно, что в удивительной структуре естественных наук эта гипотеза подтверждается в бесконечности, а именно в своем предсказании событий в жизненном мире. Но несмотря на любую проверку, она остается лишь гипотезой и, стало быть, непроясненным допущением математической естественной науки.

По установившейся традиции ученый-естествоиспытатель принимает унаследованные идеализации и непроясненные допущения как технику (*τεχνη*), не сознавая, какой смысловой сдвиг претерпела изначально живая задача познания мира<sup>13</sup>. В процессе математизации естественных наук, говорит Гуссерль, мы примеряем к жизненному миру удобное одеяние идей. Тем самым мы получаем возможность такого предсказания событий в интуитивно постигаемом жизненном мире, которое намного превосходит процедуры повседневного предвосхищения. Однако все, что жизненный мир преподносит ученому-естествоиспытателю как «объективную, действительную и истинную природу», облачено в эти одеяния символов и укрыто от глаз. Этот покров идей приводит к тому, что мы принимаем метод за истинное бытие, дабы далее до бесконечности совершенствовать *грубые* предсказания, которые одни только и воз-

можно в реальных переживаниях жизненного мира. Между тем, подлинный смысл методов, формул и теорий остается непонятым до тех пор, пока кто-нибудь не задумается о том историческом смысле, который вкладывался в их изначальное учреждение.

С необычайным успехом математических естественных наук пришло и то, что современная философия и критика познания обычно усматривают в их методах прототип научного мышления. Следствием этого стало дуалистическое расщепление мира на реальный, замкнутый физический мир и мир духовный; последний, однако, остается зависимым от природного мира и не наделяется собственным независимым статусом. Дальнейшим следствием становится то, что даже этот духовный мир следует объяснять *more geometrico*, в соответствии с непроявленным рационализмом математических естественных наук, или, как именует его Гуссерль, физикалистским рационализмом. Прежде всего надлежит объективистски трактовать психологию, где «объективистски» означает, что в этой области мира, которая самоочевидно дана в опытном переживании, нужно искать «объективные истины», не исследуя субъективную активность разума, из одной лишь которой конституируется онтический смысл предданного жизненного мира. Ибо жизненный мир — субъективное образование, возникающее из переживания донаучной жизни. Поскольку интуитивно постигаемый жизненный мир, сугубо субъективный, был забыт в тематическом интересе естественной науки и объективистской психологии, то работающий субъект — а именно, человек, занимающийся своей наукой, — никак не тематизировался. Только в чисто культурно-научном познании ученого не сбивает с толку отрицание самосокрытия его деятельности. А следовательно, будет ошибкой, если социальные науки начнут состязаться с естественными за равную степень достоверности. Как только социальные науки делегируют естественным свою объективность как собственный независимый атрибут, они сами впадают в объективизм, ибо только Дух (*Geist*) существует сам по себе и является независимым. Рассмотреть природу как нечто сущностно чуждое духу и затем поставить науки о культуре на базис естественных наук, тем самым делая их якобы точными, — абсурд. Ослепленные натурализмом, исследователи культуры не позаботились даже поставить вопрос об универсальной и истинной науке о культуре.

*Ad 4.* Но должны ли вообще науки о культуре, в том смысле, в каком сегодня используют этот термин, исследовать про-

блему универсальной науки о духе, в гуссерлевском смысле? Разве не является эта задача специфически философской или, точнее говоря, феноменологической проблемой, которая становится заметной лишь в трансцендентальной сфере, — а стало быть, лишь после того, как этот обыденный мир, который один только является и должен быть темой всех конкретных наук о культуре, будет заключен в скобки? Идеал истории — изложить все так, «как на самом деле было» (фон Ранке) — является, с некоторыми модификациями, и идеалом всех других наук о культуре. Суть его в том, чтобы определить, что на самом деле собой представляют общество, государство, язык, искусство, экономика, право и т. д. в этом нашем обыденном жизненном мире и его историчности и как можно сделать смысл всего этого понятным в сфере нашего обыденного опыта. И не следует ли в этой сфере обратиться за решением проблемы универсальной науки о культуре к психологии?

Кроме того, для Гуссерля не существует никаких сомнений в том, что все до сих пор существовавшие науки о культуре и обществе связаны в основе своей с феноменами обыденной интересубъективности. А потому трансцендентальные конститутивные феномены, заявляющие о себе лишь в феноменологически редуцированных сферах, редко попадают в поле зрения наук о культуре. Вместе с тем, психология, от которой можно было бы ожидать решения проблем наук о культуре, должна осознать, что она не является наукой, имеющей дело с эмпирическими фактами. Она должна быть наукой о сущностях, исследующей корреляты тех трансцендентальных конститутивных феноменов, которые связаны с естественной установкой. Следовательно, она должна исследовать инвариантные, специфичные и сущностные структуры разума; но это не значит, будто она исследует их *a priori*<sup>14</sup>. Конкретное описание сфер сознания, которое должна осуществить подлинная дескриптивная психология в естественной установке, остается, однако, описанием замкнутой сферы интенциональностей. Иначе говоря, оно требует не только конкретного описания переживаний сознания в духе локковской традиции, но и обязательного описания сознательных (интенциональных) «объектов в их объективном смысле»<sup>15</sup>, обнаруживаемых в активных внутренних переживаниях. Но такая истинная психология интенциональности есть, по Гуссерлю, не что иное, как конститутивная феноменология естественной установки<sup>16</sup>.

В этой эйдетической обыденной науке (а стало быть, в психологической апперцепции естественной установки), лежащей у истоков всех методологических и теоретических научных проблем всех наук об обществе и культуре, все анализы, производимые в феноменологической редукции, по существу содержат свое обоснование. И именно здесь кроется колоссальная значимость полученных Гуссерлем результатов для всех наук о культуре. Теперь пойдем немного дальше.

## II

В приведенном резюме некоторых важнейших направлений размышления поздней философии Гуссерля понятие жизненного мира раскрывается во всей его основополагающей значимости как смысловой базис всех наук, в т.ч. естественных, а также философии, поскольку она претендует на статус точной науки. Таким образом, каждая рефлексия обретает свою очевидность лишь в процессе мысленного возвращения к своему изначальному основополагающему переживанию в этом жизненном мире, и бесконечной задачей мышления остается задача сделать понятной интенциональную конституцию конститутивной субъективности в соотношении с ним как ее смысловым базисом. Однако мы, наивно живущие в этом жизненном мире, сталкиваемся с ним как с уже конституированным. Мы, так сказать, в него рождаемся. Мы живем в нем и претерпеваем его, а живая интенциональность нашего потока сознания поддерживает наше мышление, благодаря которому мы в этом жизненном мире практически ориентируемся, и наше действие, посредством которого мы в него вмещиваемся.

Наш повседневный мир с самого начала есть интересубъективный мир культуры. Он интересубъективен, ибо мы живем в нем как люди среди других людей, связанные с ними общим влиянием и работой, понимающие других и являющиеся для них объектом понимания. И это мир культуры, ибо с самого начала жизненный мир есть для нас универсум обозначений, т.е. смысловая сеть (*Sinnzusammenhang*), которую мы должны проинтерпретировать, и мир смысловых взаимосвязей, которые мы устанавливаем лишь посредством нашего действия в этом жизненном мире. Это мир культуры еще и потому, что мы всегда сознаем его *историчность*, с которой сталкиваемся в традиции и привычности и которую можно подвергнуть ис-

следованию, поскольку «уже-данное» отсылает нас к нашей собственной активности или активности других, осадком которой оно является. Я, человек, рожденный в этом мире и наивно в нем живущий, являюсь центром этого мира в исторической ситуации моего актуального «Сейчас и Таким Образом»; я есть «нулевая точка, по отношению к которой ориентирована его конституция»<sup>17</sup>. Иначе говоря, этот мир обладает значимостью и смыслом прежде всего через меня и для меня.

Далее мы намерены попытаться прояснить эту тему, выведя из хода размышлений Гуссерля некоторые фундаментальные следствия относительно знания структуры социальных наук, не обнаруживаемые в его работах.

Этот мир, выстроенный вокруг моего собственного Я, предлагает себя для истолкования мне, существу, наивно в нем живущему. С этой точки зрения, всё соотносится с моей актуальной исторической ситуацией, или, как еще можно сказать, с моими прагматическими интересами, принадлежащими ситуации, в которой я оказываюсь сейчас и таким образом. Место, в котором я живу, значимо для меня не как географическое понятие, а как мой дом. Предметы моего повседневного пользования значимы для меня как мои орудия и инструменты, а люди, с которыми я состою в тех или иных отношениях, являясь для меня родными, друзьями или чужими. Язык для меня — не субстрат философских или грамматических рассуждений, а средство выражения моих намерений или понимания намерений других и т.п. Лишь через соотношение со мной эта связь с другими обретает свой специфический смысл, который я обозначаю словом «Мы». По отношению к Нам, центром которых я являюсь, другие выступают как «Ты», а в соотношении с Тобой, который взаимно соотносит себя со мной, третьи стороны выступают как «Они». Мой социальный мир с находящимися в нем *альтер эго* упорядочивается вокруг меня как центра и разделяется на партнеров (*Umwelt*), современников (*Mitwelt*), предшественников (*Vorwelt*) и преемников (*Folgewelt*)<sup>18</sup>, благодаря чему я и различные мои установки по отношению к другим учреждают эти многообразные отношения. Все это делается в различных степенях *близости* и *анонимности*.

Кроме того, жизненный мир упорядочен на области (*Zentren*) разной релевантности соответственно состоянию моих интересов; каждая из областей имеет свой специфический центр плотности и наполненности, а также открытые, но поддающиеся истолкованию горизонты. В этой связи в поле внимания

падают категории *знакомости* и *чуждости*, а также очень важная категория *достигаемости*. Эта последняя относится к группировке моих сред в соответствии с 1) тем, что актуально находится в пределах моей физической досягаемости, видимости и слышимости или некогда там было и при желании могло бы быть в пределы актуальной досягаемости возвращено; 2) тем, что доступно или было доступным для других и, таким образом, потенциально могло бы стать доступным для меня, если бы я был не здесь (*hic*), а там (*illic*)<sup>19</sup>; 3) открытыми горизонтами того, что может быть мыслимо как достижимое в свободной фантазии.

К этому следует добавить: я полагаю, что все, имеющее смысл для меня, наделено смыслом и для Другого или Других, с которыми я разделяю этот мой жизненный мир как партнер, современник, предок или потомок. Этот жизненный мир предлагает себя для истолкования и им тоже. Я знаю об их перспективах релевантности и их горизонтах знакомости или чуждости; но на самом деле я знаю еще и то, что некоторыми сегментами своей осмысленной жизни я принадлежу к этому жизненному миру Других, как и Другие принадлежат к моему жизненному миру и т.д. Все это дает мне, наивному человеческому существу, многогранную ориентацию. Я полагаю осмысленным ожидать, что Другие дадут им осмысленное истолкование, и моя схема полагания ориентирована на схему интерпретации Других. В то же время, я могу исследовать все, что, являясь продуктом Других, предлагает мне себя для осмысленной интерпретации с точки зрения того смысла, который Другой, его произведший, возможно, с ним связывал. Таким образом, в этих взаимных актах смыслополагания и интерпретации смысла возводится мой социальный мир обыденной интересубъективности; это также и социальный мир Других, и все прочие социальные и культурные феномены на нем базируются.

Все это для меня в моей наивной жизни так же самоочевидно, как и то, что этот мир действительно существует и действительно *таков*, каким я его переживаю (если не принимать во внимание обманы, которые впоследствии, по мере развертывания потока опыта, оказываются просто кажимостями). У наивного человека нет мотива ставить трансцендентальный вопрос о реальности этого мира или реальности *альтер эго*, т.е. совершать прыжок в редуцированную сферу. Напротив, он полагает этот мир в *общем тезисе* как значимо для него достоверный,

вместе со всем, что он в нем находит, со всеми природными объектами, живыми существами (особенно людьми) и всевозможного рода значащими продуктами (орудиями труда, символами, языковыми системами, произведениями искусства и т.д.). Следовательно, наивно живущий человек (а мы всегда говорим о здоровых, взрослых и бодрствующих людях) автоматически имеет, так сказать, под рукой некие смысловые комплексы, которые для него достоверны. Из всего, что он унаследовал и усвоил, из многообразных осадений традиции, привычности и собственных прежних конституирований смысла, могущих сохраняться в его памяти и реактивироваться, складывается его *запас переживаний* своего жизненного мира как некий закрытый смысловой комплекс. Этот комплекс обычно является для него непроблематичным и остается под его контролем таким образом, что его сиюминутный интерес отбирает из этого запаса опыта то, что релевантно требованиям ситуации. Переживание жизненного мира имеет свой особый стиль подтверждения. Этот стиль складывается в процессе гармонизации всех единичных переживаний. В конце концов, но не в последнюю очередь, он со-конституируется перспективами релевантности и горизонтами интереса, которые должны быть эксплицированы.

Все, что до сих пор было сказано, однако, представляет собой не более чем перечень заголовков для широкого исследования. На данный момент достаточно твердо уяснить, что нужен особый мотив, чтобы вообще заставить наивного человека поставить вопрос о смысловой структуре его жизненного мира, *пусть даже в рамках общего тезиса*. Этот мотив может быть самым разным; например, некий новоявленный смысловой феномен может воспротивиться своей интеграции в запас опыта, или особое состояние интереса может потребовать перехода от наивной установки к рефлексии более высокого порядка. Как пример последнего можно привести так называемое рациональное действие. Рациональное действие имеет место тогда, когда все цели действия и все средства, которые будут к ним вести, представляются ясно и отчетливо, как, например, в случае экономического действия. При таком мотиве к оставлению естественной установки всегда может быть поднят благодаря процессу рефлексии вопрос о смысловой структуре. Всегда можно реактивировать процесс, выстроивший данные смысловые осадки, и после этого объяснить интенциональности перспектив релевантности и горизонтов интереса. Затем все эти смысловые феномены, которые просто

принимаются наивным человеком как данность, в принципе могут быть точно описаны и проанализированы даже *в рамках общего тезиса*. Сделать это на уровне обыденной intersубъективности — задача обыденных наук о культуре; прояснение же их специфических методов определенно есть часть той конститутивной феноменологии естественной установки, о которой мы говорили (и для которой лишь немногие темы были намечены в этой части очерка в качестве программных примеров). Будем ли мы называть эту науку Интенциональной Психологией или, лучше, Общей Социологией, поскольку она всегда должна возвращаться к обыденной intersубъективности, — вопрос второстепенной важности.

Всякая наука предполагает особую установку человека, который ею занимается; это установка незаинтересованного наблюдателя. Прежде всего, она отличается от установки человека, наивно живущего в своем жизненном мире и имеющего к нему отчетливо выраженный практический интерес. Однако с переходом к этой установке все категории переживания жизненного мира претерпевают фундаментальную модификацию. В качестве незаинтересованного наблюдателя, в отличие от частного лица, которым он также, безусловно, является, ученый не участвует в жизненном мире как действующее лицо и уже не захвачен в своих действиях живым потоком интенциональностей. Человек, наивно живущий в жизненном мире, как мы уже сказали, может быть мотивирован таким образом, чтобы поставить вопрос о его смысловой структуре. Но хотя он и рефлексирует таким образом, он никоим образом не теряет своего практического интереса к нему и все еще остается центром, «нулевой точкой» этого своего мира, по отношению к нему ориентированного. Между тем, *настроиться на научное наблюдение этого жизненного мира — значит принять решение не помещать более себя и свое состояние интереса в центр этого мира и заменить эту ориентацию феноменов жизненного мира другой нулевой точкой*. Что будет представлять из себя эта нулевая точка и как она будет конституироваться как тип (экономический человек, субъект права и т.п.), зависит от частной проблемной ситуации, выбранной ученым. Жизненный мир как объект научного исследования будет для исследователя как ученого преимущественно жизненным миром Других, наблюдаемых. Это не отменяет того факта, что ученый, являющийся *еще и* человеком среди других людей в этом единственном и едином жизненном мире, сама научная работа которого

представляет собой совместную работу с Другими в этом мире, постоянно обращается и обязан обращаться в своей научной работе к собственному переживанию жизненного мира. Однако всегда нужно ясно понимать, что беспристрастный наблюдатель в известной степени отстранился от живого потока интенциональностей. *Вместе с заменой системы ориентации другой нулевой точкой каждое смысловое соотношение, которое было для наивного человека самоочевидным в отношении его собственного Я, претерпело теперь фундаментальную специфическую модификацию*<sup>20</sup>. Каждой социальной науке и науке о культуре остается лишь разработать тип такой модификации, ей соответствующий; а это значит не что иное, как *разработать свои особые методы*. Иначе говоря, каждая из этих наук должна дать свое уравнение преобразования, согласно которому будут трансформироваться посредством идеализации феномены жизненного мира.

Ибо идеализация и формализация играют в социальных науках такую же роль, какую, как установил Гуссерль, они играют в науках естественных, только состоит она не в *математизации форм*, а в разработке типологии «*наполнений*» (*Füllen*). Кроме того, в социальных науках имеется очевидная опасность, что их идеализации — в данном случае типологии — станут рассматриваться не как методы, а как подлинное бытие. На самом деле, в науках, изучающих человека и его жизненный мир, эта опасность даже выше, ведь им всегда приходится работать с исключительно сложным материалом, заключающим в себе типы более высокого порядка. Этот материал не отсылает непосредственно к субъективной активности индивидов, последняя же всегда является главной проблемой в сфере обыденной апперцепции.

Великий вклад в решение этих проблем внес Макс Вебер<sup>21</sup> и его *verstehende Soziologie*. Вклад этот состоял в том, что Вебер представил основы метода, пытающегося объяснить все социальные феномены, в самом широком смысле (т.е. все объекты наук о культуре), в соотношении с тем «предполагаемым смыслом», который связывает со своим действием сам действующий. Одновременно он дал и основные стилевые характеристики, присущие методу этих наук, в теории идеального типа и законов его образования. Однако мне представляется, что в полной мере эти методы могут быть осмыслены лишь с помощью серьезного исследования конститутивной феноменологии естественной установки.

В исследованиях Гуссерля в сфере трансцендентальной феноменологии такая наука найдет нечто большее, нежели просто руководство, ибо, как мы уже сказали, всякий анализ, проводимый в русле феноменологической редукции, должен сохранять свои обоснования в коррелятах феноменов, исследуемых в естественной сфере. А следовательно, задачей этой науки должно стать применение всего богатства знаний, открытых для ее сферы Гуссерлем. Назовем лишь гуссерлевский анализ времени, его теорию знаков и символов, идеальных объектов, окказиональных суждений и, наконец, его телеологическое истолкование истории. Разработка программы такой науки, пусть даже в самых общих ее очертаниях, и выведение ее за рамки простого предложения, какое было представлено выше, намного превысило бы объемы, отведенные для этого очерка<sup>22</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> См. в особенности: Logik. § 94 и далее.

<sup>2</sup> Brussels, 1939. Vol. I, № 2. P. 203–225.

<sup>3</sup> Husserl E. Nachwort zu meinen Ideen // Jahrbuch. XI. S. 562 и далее.

<sup>4</sup> Logik. S. 210.

<sup>5</sup> Для этой цели мы не стали пользоваться французским переводом, а воспользовались оригинальной неопубликованной рукописью на немецком. Критику гуссерлевского постулирования трансцендентального субъекта, против которого можно, на мой взгляд, выдвинуть ряд серьезных возражений, мы вынуждены отложить до следующей публикации.

<sup>6</sup> Под *аппрезентацией* Гуссерль понимает процесс аналогизирующего уподобления, однако этот процесс никоим образом не является выводом по аналогии. Благодаря ему актуальное переживание соотносится с другим переживанием, которое не дано и не будет дано в действительности. Иными словами, аппрезентируемое не обретает актуального присутствия в настоящем. Например, при взгляде на лицевую сторону объекта обратная его сторона аппрезентируется. *Спаривание* (в переводе на французский *accouplement*) — изначальная форма пассивного синтеза, или, иначе говоря, ассоциации. Ее характерная особенность состоит в том, что две данности, отличные друг от друга, предстают в сознании как единство; это означает, что они конституируют как пара некое феноменологическое единство подобия, учреждаемое чистой пассивностью, независимо от того, что они кажутся отличными, а также того, обращено на них внимание или нет. См.: Méditations Cartésiennes. §§ 50, 51.

<sup>7</sup> По этому поводу см. в особенности: Méditations Cartésiennes. § 58.

<sup>8</sup> Husserl E. Krisis. S. 98 и далее. (Рус. пер.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство САГУНА, 1994. С. 67 и далее.)

<sup>9</sup> Ibid. S. 125 и далее. (Там же, с. 87 и далее.)

<sup>10</sup> Husserl E. Geometrie. S. 203–226, особенно S. 209–217. (Русск. пер.: Гуссерль Э. Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996. С. 210–245.)

<sup>11</sup> В связи с последним замечанием относительно логики см.: Logik. § 73–81, 94 и след.

<sup>12</sup> См.: Krisis. S. 101–105. (Гуссерль Э. Кризис... С. 69–72.)

<sup>13</sup> Ibid. S. 113–116, 132 и далее. (Там же. С. 78–81, 92 и далее.)

<sup>14</sup> Nachwort. S. 553; ср. p. 14 в переводе Бойса Гибсона.

<sup>15</sup> Ibid. S. 565.

<sup>16</sup> Ibid. S. 567.

<sup>17</sup> См. выше, с. 188.

<sup>18</sup> Эти термины переводятся здесь так, как в статье Альфреда Стоньера и Карла Бодэ о работе д-ра Шюца: Stonier A., Bode K. A New Approach to the Methodology of the Social Sciences // Economica. Vol. IV (November 1937). P. 406–424. Эти термины подробно разъясняются в работе д-ра Шюца: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Wien, 1932. *Umwelt* — непосредственный мир, в котором возможно непосредственное и относительно интимное переживание других. *Mitwelt* — мир опосредованного, но со-временного переживания, в пределах которого другие могут переживаться косвенно и относительно анонимно. *Vorwelt* означает опыт исторического прошлого. *Folgewelt* означает будущее, пережить которое невозможно, но ориентация на которое может существовать. — Прим. Ричарда Уильямса, переводчика статьи на англ. яз.

<sup>19</sup> См. выше, с. 187–188.

<sup>20</sup> Например, социальный ученый не изучает конкретное действие (*Handeln*) людей, как это делаем ты, я и каждый в нашей повседневной жизни, со всеми нашими надеждами и страхами, ошибками и ненавистями, радостями и бедами. Он анализирует лишь некоторые определенные последовательности деятельности (*Handlungsabläufe*) как типы, с присущими им отношениями «средства—цели» и мотивационными цепочками, а также конструирует (конечно, согласно вполне определенным структурным законам) *устойчивые* идеальные личностные типы, которыми и населяет тот сегмент социального мира, который был отобран им в качестве объекта научного исследования.

<sup>21</sup> Превосходное изложение его теории на английском языке можно найти в книге: Parsons T. The Structure of Social Action. N.Y., 1937.

<sup>22</sup> Некоторые основные принципы были изложены мной в книге: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. См. наст. изд.

# Теория интерсубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго\*

## I. Понятие человека у Шелера

Чтобы в полной мере понять теорию интерсубъективности Шелера и роль, которую она играет в его философских размышлениях, необходимо обратиться к его концепции философской антропологии. Она изложена в очерке, озаглавленном «Положение человека в Космосе»<sup>1</sup>, который стал одной из его последних прижизненных публикаций и был задуман как введение в две так и не законченные книги по антропологии и метафизике. Здесь Шелер разрабатывает схему, включающую пять взаимосвязанных уровней психического существования в мире. 1) Низший уровень характеризуется бессознательным, лишённым ощущения и представления *чувственным порывом*<sup>2</sup>. Этот тип психического существования не направлен к цели, хотя, бесспорно, и проявляет некоторую направленность. Вегетативная жизнь растения располагается исключительно на этом уровне, однако человек тоже принимает в нем участие, например, ритмически чередуя сон и бодрствование. В этом смысле сон есть вегетативное состояние человека. 2) Вторая форма психического существования — *инстинктивная жизнь*<sup>3</sup>. Инстинктивное поведение осмысленно, поскольку ориентировано на цель; оно происходит в некотором ритме; оно служит не индивиду, а виду; оно врожденное и наследственное; оно не зависит от числа попыток, делаемых для достижения успеха, и, следовательно, уже изначально является, так сказать, готовым. Этот уровень характерен для низших животных. Его можно определить как единство предварительного знания и действия, и здесь знания никогда не бывает больше, чем необходимо для выполнения следующего шага. Своей направленностью на *специфические* эле-

\* Schutz A. Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego // Philosophy and Phenomenological Research. 1942. Vol. 2, № 3. P. 322–347. Пер. В.Г. Николаева.

менты среды инстинкт отличается от чувственного порыва; своей основной функцией «творческой диссоциации» (т.е. вычленением специфических ощущений и представлений из диффузных комплексов переживаний) оно отграничивается от следующего уровня, а именно 3) *ассоциативной памяти*<sup>4</sup>. Это уровень «условных рефлексов». Ему соответствуют поведение, проверяемое во все более возрастающем числе попыток, выполняемых по принципу удачи или ошибки, способность к формированию привычек и традиций, а также другие формы ассоциативных закономерностей, такие, как подражание и научение, — все это, однако, благодаря полуосознаваемой традиции, а не спонтанному воспоминанию. 4) Четвертый уровень — уровень *практического интеллекта*<sup>5</sup>. Животное ведет себя разумно, если спонтанно и правильно действует в новых ситуациях, причем независимо от числа предшествующих попыток решить задачу импульсивно. Такое поведение предполагает внезапно возникающее усмотрение взаимосвязанности окружающей среды и ее элементов, а следовательно, продуктивное (а не просто репродуктивное) мышление, способное к предвосхищению такого состояния дел, которое прежде никогда не воспринималось, и схватыванию таких отношений, как «сходно», «аналогично», «средство для достижения чего-либо», «причина чего-либо» и т.д. Широко известные исследования профессора В. Кёлера<sup>6</sup> доказали, что высшие млекопитающие обладают способностью к подлинно разумным, в указанном смысле слова, актам.

Но если млекопитающие разумны, то есть ли между человеком и животным вообще какая-либо разница, кроме разницы в степени? Шелер отвергает оба господствовавших в то время учения: и учение, оставляющее разумные акты исключительно за человеком, и т.н. «теорию *homo faber*», сводящую различия между человеком и животным к различию в степени. Разумеется, в той мере, в какой человеческая природа принадлежит к витальной сфере — а психическая жизнь человека проявляет импульсы, инстинкты, ассоциативную память, интеллект и выбор, — человек участвует во всех вышеперечисленных сферах органической жизни. И именно в той мере — и только в той, — в какой человеческая природа демонстрирует ту же структуру, что и природа других живых существ, она попадает в поле ведения экспериментальной психологии<sup>7</sup>. 5) Но в человеке есть еще что-то помимо этого<sup>8</sup>. Принцип, конституирующий особое и исключительное положение человека в Космосе, не вытекает из эволюции жизни; скорее, он противоположен жизни и ее проявлению.

ям. Уже древнегреческие философы признали существование этого принципа и называли его «логосом», или Разумом. Шелер, со своей стороны, предпочитает воспользоваться словом *Geist* (Дух), которое включает в себе и понятие «разум», но наряду со способностью мыслить идеями охватывает также способность интуитивного созерцания сущностей (*Wesengehalten*) и некоторые классы волевых и эмоциональных актов, как то: доброту, любовь, раскаяние, благоговение и т.д. Центр деятельности, соответствующий уровню «Духа», Шелер называет «Личностью» и требует отличать от других жизненных центров, которые он называет «психическими центрами».

Царство Духа — это царство свободы: независимости от органической жизни, чувственных порывов и среды, в которую погружено живое существо. В то время как животное переживает окружающую среду как некую систему центров сопротивления и реакции, структуру которой оно всюду, куда ни пойдет, носит с собой, как улитка свою раковину, Дух — и, следовательно, Личность — обладает способностью превращать эти центры сопротивления окружающей среды в «объекты», а саму закрытую «среду» — в открытый «мир». Кроме того, в отличие от животного, человек может объективировать свои физические и психические переживания. Животное слышит и видит, но без знания *того*, что оно это делает; даже *свои собственные* импульсы оно переживает как притяжения и отталкивания, исходящие от предметов окружающей среды. Таким образом, у животного есть сознание, но нет само-сознания; оно не владеет самим собой. Человек — единственное существо, способное быть Я и ставить себя не только над миром, но даже и над самим собой. И способен он к этому потому, что он не только душа (*anima*), но и Личность — *persona cogitans* в том смысле, в каком используется это выражение в кантовском учении о трансцендентальной апперцепции, где *cogitare* есть условие всякого возможного внутреннего и внешнего опыта, а следовательно, и всех объектов опыта<sup>9</sup>. Но это означает также, что Дух и его корреляты — Личность — принципиально не объективируемы. Дух есть чистая актуальность, а Личность — не что иное, как самоосуществляющееся упорядочение актов. Более того, не поддаются объективации даже другие люди, поскольку они Личности. Будучи просто локусом актов, тотальность которых со-определяет каждый единичный акт, Личность доступна другой Личности только через соучастие в этих актах, через совместное мышление, чувствование и воление<sup>10</sup>.

## II. Понятие Личности у Шелера

В предшествующей книге<sup>11</sup> Шелер разработал понятие Личности, имеющее основополагающее значение для всего его философствования. Он проводит строгое различие между Я и Личностью. Переживаемое Я (*Erlebnis-ich*) является в некотором роде *объектом* нашего мышления. Оно дано нам во внутреннем опыте как некая данность, от которой психология, причем даже дескриптивная психология, должна абстрагироваться, чтобы оперировать переживаниями и мыслями как таковыми, без соотнесения с самим мыслящим. С другой стороны, поступок никогда не может быть объективирован. Он никогда не бывает «дан» нашему внешнему или внутреннему опыту и может быть пережит лишь посредством его выполнения. И в еще меньшей степени возможно рассматривать в качестве объекта корреляты разных форм и категорий поступков, а именно, Личность. Личность проявляет себя вовне лишь поступками, в которых она живет и благодаря которым она саму себя переживает. Что касается других Личностей, то и они могут быть пережиты только посредством со-выполнения, предшествующего выполнению либо повторного выполнения поступков другой Личности; но в любом из этих случаев Личность остается необъективированной<sup>12</sup>. Во избежание неправильного понимания, говорит Шелер, необходимо провести различие между поступками, принадлежащими Личности, и простыми «функциями», принадлежащими Я, такими, как видение, слышание, восприятие вкуса, осязание, всевозможные виды внимания и т.д. Эти функции предполагают наличие тела; они связаны со средой; они имеют происхождение в человеческом Я; они психические по своей природе. Поступки не являются в этом смысле психическими; они не обязательно предполагают тело, ибо психофизически индифферентны<sup>13</sup>; и их корреляты — не среда, а мир. Разумеется, этот мир — мир индивидуальный, соотнесенный с индивидуальной Личностью. Однако Личность никогда не является частью этого мира, и слово «соотнесенный» не означает ничего, кроме того, что индивидуальная Личность переживает себя внутри своего индивидуального мира<sup>14</sup>.

Термин «Я», в свою очередь, всегда предполагает, согласно Шелеру, соотнесение с его двойной антитезой: с одной стороны, с внешним миром; с другой стороны, с «Ты». Слово «Личность» свободно от таких коннотаций. Бог может быть Лич-

ностью, но не может быть Я, так как у него нет ни «Ты», ни внешнего мира. Некая Личность действует: например, идет пешком. Я не может этого делать. Язык терпит употребление такого выражения, как «я действую, я иду пешком». Но это «Я» («I») не является именем для «Меня самого» («Self») как переживания моей психической жизни; скорее, это «окказиональное» выражение, смысл которого меняется в зависимости от конкретного человека, который реально его использует; оно обозначает всего лишь языковую форму обращения от «первого лица», как называют это грамматик. Если я скажу: «Я воспринимаю самого себя», — то «я» здесь не означает психическое Я, а просто обозначает говорящего, тогда как «самого себя» не означает «мое Я», а оставляет открытым вопрос о том, воспринимаю ли «я» «меня» во внешнем или внутреннем восприятии. С другой стороны, если я скажу: «Я воспринимаю свое Я», — то первое «я» означает говорящего, а «свое Я» — психическое Я как объект внутреннего восприятия. Следовательно, Личность одинаково может как прогуливаться, так и воспринимать свое Я, если эта Личность занята психологическими наблюдениями. Но психическое Я (Self), которое Личность в данном случае воспринимает, способно «воспринимать» так же мало, как прогуливаться пешком или действовать. С другой стороны, Личность может воспринимать свое Я, свое тело, свой внешний мир, но невозможно самому Личности сделать объектом актов восприятия (как ее собственных, так и актов другой Личности)<sup>15</sup>. Личность не существует иначе, как в своих поступках. Любая попытка овеществить Личность или ее поступки — идет ли речь об овеществлении восприятия, мышления, воспоминания или ожидания — превращает ее существование в трансцендентальную идею<sup>16</sup>. Конечно, поступки могут быть «даны» либо в наивном их выполнении, либо в рефлексии. Но это означает лишь то, что рефлексивное знание сопровождает поступок, не превращая его при этом в объект. Схватить поступок как объект посредством другого рефлексивного акта, стало быть, невозможно<sup>17</sup>.

Изложение шелеровской теории Я было бы неполным без краткой остановки на специфических переживаниях, которые человек получает от своего тела. Хотя понятие «человеческое тело» уже указывает на некое человеческое существо, которому это тело принадлежит — как собственное тело или как тело другого человека, — это не означает, будто именно соотнесение человеческого тела с Я делает переживание тела возможным.

И, с другой стороны, говорит Шелер, было бы неверно полагать, будто человек, желая понять другое Я или другое тело, непременно должен обратиться к своим переживаниям собственного Я и к своему переживанию собственного тела<sup>18</sup>.

Недостаток места не позволяет нам обратиться к критике этой фундаментальной теории Шелера, хотя несогласованность некоторых воспроизведенных выше тезисов очевидна. Мы представили его идеи исключительно ради того, чтобы прояснить его более завершённую доктрину понимания *альтер эго*. Поскольку далее мы еще встретимся с некоторыми из основных постулатов Шелера, у нас впоследствии еще будет возможность с ними работать.

### III. Теория интерсубъективности Шелера

#### а) Круг проблем

Завершая свои исследования по теории симпатии<sup>19</sup>, Шелер дает общий обзор вклада современных психологов и философов в решение проблемы интерсубъективности и задается вопросом, почему достигнутые ими результаты столь неудовлетворительны. Он приходит к заключению, что провал всех попыток подступиться к этой теме вызван отсутствием ясно-разграничения заключенных в ней разных проблем и незнанием той последовательности, в которой эти проблемы следует ставить. Поэтому первую задачу он видит в том, чтобы составить перечень вопросов, на которые необходимо ответить. В этот перечень он вносит шесть вопросов<sup>20</sup>:

1) Является ли связь между одним человеком и другим просто фактуальной связью или понятие человека уже предполагает общество, причем совершенно независимо от фактического существования конкретного эго в конкретном социальном мире (онтологическая проблема)?

2) (а) По какой причине я (например, автор этих строк) твердо придерживаюсь веры в то, что другие люди и их сознательная жизнь на самом деле существуют? (б) Более того, каким образом мне вообще доступна реальность сознания другого (логико-эпистемологическая проблема)?

3) Какие индивидуальные переживания должны быть заранее предположены и какая деятельность сознания должна рассматриваться как уже свершившаяся, прежде чем вообще сможет появиться знание об *альтер эго* (проблема конституирования)?

Например: предполагает ли знание о сознании других людей самосознание? Предполагает ли оно знание Природы в смысле реального внешнего мира? Предполагает ли знание психической и умственной жизни других людей апперцепцию тела другого и интерпретацию его как области экспрессии? И так далее. Между тем, на вопросы такого рода<sup>21</sup> невозможно ответить решениями, достоверными лишь применительно к установкам и переживаниям хорошо образованного взрослого человека, живущего в западной цивилизации нашего времени. Ответы должны быть достоверны вне зависимости от этих случайных факторов. Это вопросы не эмпирической, а *трансцендентальной психологии*.

(4) *Эмпирическо-психологические* проблемы понимания других людей — проблемы совершенно иного рода. Любая разновидность эмпирической психологии заранее предполагает не только то, что другие люди действительно существуют, но и то, что организация их сознания позволяет им удерживать в памяти их восприятия, внешние и внутренние переживания, ощущения, чувства и т.д.; кроме того, заранее предполагается, что люди могут передавать свои переживания с помощью высказываний и что эти высказывания поддаются пониманию<sup>22</sup>. А в той мере, в какой «эмпирическая психология» может быть принята как эквивалент «экспериментальной психологии», она, помимо уже названного, предполагает объективируемость психического как такового и заключает в себе недостаточное обоснованное допущение, что одни и те же психические события могут повторяться у множества субъектов и могут быть воспроизведены в эксперименте. Однако Личность и ее акты не могут быть объективированы; экспериментам доступна только та часть человеческого существования, которая относится к уровням, расположенным ниже царства разума и свободы. Ведь Личность и ее внешние проявления не открыты восприятию в том смысле, в каком открыты ему объекты природы. Личность наделена свободой воли. В ее власти выбирать, раскрыть ли ей свои поступки или скрыть, т.е. хранить ли ей молчание, а это совершенно иное, нежели просто не говорить вслух. Природа не может утаивать себя, а следовательно, не может утаивать себя и человек в той мере, в какой принадлежит Природе его одушевленное существование. Она с необходимостью открыта для исследования, и чистые акты животного существования внешне проявляют себя — по крайней мере, в принципе — в соматическо-физиологических событиях, которые с ними коррелируют.

(5) *Метафизические* проблемы, заключенные в теории альтер эго. Есть некоторое единство стиля между базисными метафизическими допущениями и логико-эпистемологическим подходом к проблеме интерсубъективности. Например, так называемая «теория логического вывода» совместима лишь с вполне определенной метафизической позицией, а именно, картезианским допущением двух отдельных субстанций, физической и психической, которые оказывают влияние друг на друга; вместе с тем, она была бы несовместимой с метафизическим допущением эпифеноменологического параллелизма.

(6) *Ценностные* проблемы, связанные с существованием других Я. Несомненно, что некоторые нравственные акты — такие, как акты любви, ответственности, долга, благодарности — соотносятся по самой своей природе с существованием альтер эго. Шелер называет их «сущностно социальными актами» («Wesenssoziale Akte»), поскольку они не могут быть истолкованы как досоциальные акты, на основе которых уже только потом возникает социальность. Для Шелера эти акты служат, в частности, подтверждением его теории, что социальность всегда присутствует в каждом индивиде и что не только человеческий индивид является частью общества, но и общество является неотъемлемой частью индивида. Рассмотрим эту теорию более подробно.

Согласно Шелеру<sup>23</sup>, вера в существование других Я не основывается на актах теоретического познания. Персоноподобному существу, способному ко всем типам эмоциональных актов, как то: любви, ненависти, волеию и т.д., но не способному к теоретическим актам, т.е. объективирующим когнициям, вовсе не доставало бы свидетельств существования других. Уже одних только «сущностно социальных чувств» достаточно для установления общественной схемы соотношения как всегда присутствующего элемента его сознания. Невозможно помыслить в теории Разума такого Робинзона Крузо, который не располагал бы с самого начала некоторого рода знанием о существовании сообщества людей, к которому он принадлежит. Не было еще в мире такого радикального солипсизма, который бы сказал: «Нет никаких общностей людей, я не принадлежу ни к какому сообществу. Я единственный в этом мире». Все, на что мог бы претендовать погрязший в солипсизме Крузо, сводится к следующему: «Я знаю, что в мире есть сообщества людей, и знаю, что принадлежу к одному или нескольким из них. Но я не знаю индивидов, которые их составляют, и совер-

шенно не знаю эмпирических групп, которые образуют такое сообщество». Шелер говорит, что нам следует провести различие между пустым, или бессодержательным, знанием *о (about)* существовании альтер эго и сообщества как таковых и знанием (*of*)<sup>24</sup> одного или более конкретных других людей и социальных групп. Что касается последних, то предположение ряда философов (например, Дриша), будто знание конкретного другого человека основано всецело на восприятии его телесных движений, является ошибочным. Это лишь один из источников моего знания других, притом не самый важный. Для веры в существование других людей достаточно других переживаний, например, знания системы поддающихся истолкованию знаков.

#### б) Умозаключение и эмпатия

Но как вообще возможно, чтобы наши переживания, соотносящиеся предположительно с конкретными другими, привели нас к убеждению в их существовании? В современной литературе на этот счет господствуют две теории: теория умозаключения, или аналогии, и теория эмпатии, которая претендует на решение не только эмпирической проблемы (см. выше *ad 4*), но и проблемы трансцендентальной (см. выше *ad 3*)<sup>25</sup>. Теория умозаключения утверждает, что мы открываем для себя мышление других людей в процессе рассуждения по аналогии, выводя из «выразительных» телесных жестов другого его состояние разума, которое, как мы предполагаем, аналогично нашему состоянию разума (открывающемуся во внутреннем опыте), когда мы выполняем «тот же самый» жест. Другая теория заключает в себе предположение, что эго обретает веру в психическое существование других, благодаря процессу эмпатического вчувствования во внешние проявления тела другого. Сторонники первого учения превозносят убедительность своей гипотезы, которая, по их мнению, дает надежное доказательство существования альтер эго, тогда как теория эмпатии ведет лишь к слепой вере в него. Защитники теории эмпатии в ответ на это говорят, что у нас есть еще и слепая вера в существование наших прошлых переживаний, которые являются не более чем «образами» нашей памяти, и что, более того, мы не можем даже выйти за рамки слепой веры в существование внешнего мира.

Критика Шелером обеих теорий идет в двух направлениях. Во-первых, он доказывает внутреннюю непоследователь-

ность каждой из них; во-вторых, показывает, что обе они базируются на одной общей ошибке. Аргументы Шелера против теории умозаключения можно сжато представить следующим образом: (1) Животные, маленькие дети и первобытные люди, у которых явно отсутствует способность к умозаключению по аналогии, тоже убеждены в существовании своих собратьев и схватывают выразительные проявления психической жизни другого. Более того, Келер, Штерн, Коффка, Леви-Брюль доказали, что экспрессивное проявление есть подлинный опыт этих существ и что всякое обучение ведет к расколдованию мира, а не ко все большему его одушевлению. (2) Если исключить наблюдение за собой в зеркале и т.п., мы знаем свои телесные жесты по ощущениям, движениям и положениям своего тела, тогда как жесты других даны нам прежде всего как оптические явления, лишенные какой-либо аналогии с нашими кинестетическими ощущениями. Следовательно, всякое умозаключение по аналогии с жестами других уже предполагает психическое существование других и даже наше знание их переживаний. (3) Кроме того, мы предполагаем одушевленное существование животных, например, птиц и рыб, чьи выразительные жесты совершенно отличны от наших. (4) Теория умозаключения скрывает в себе логическую ошибку, которая называется *quaternio terminorum*. Единственно логическим правильным было бы умозаключение, что там, где существуют выразительные телесные жесты, аналогичные моим, мое Я должно было бы существовать еще раз, а это привело бы к удвоению моего потока сознания. Непонятно, как — избегая очевидного *quaternio terminorum* — таким умозаключением могло бы быть установлено другое Я, отличное от моего собственного.

Теория эмпатии, в свою очередь, не есть объяснение происхождения знания нами других, а всего лишь гипотеза, объясняющая причину нашей веры в существование другого. Было бы чистой случайностью, если бы тело другого, которому мы приписываем наши эмпатические чувства, и в самом деле было одушевленным. Ведь истолкование жеста другого как экспрессии может быть лишь следствием, но не доказательством его существования. Вдобавок к тому, эта теория грешит тем же *quaternio terminorum*, что и теория умозаключения, и в лучшем случае могла бы привести к допущению, что мое Я существует дважды или несколько раз, но никак не к тому, что существует другое Я.

Однако вся эта критика оставляет в стороне основную ошибку обеих гипотез, а именно, следующие предположения: (1) что первым, что дано каждому из нас, является собственное Я; и (2) что первое, что мы можем схватить в другом человеческом существе, есть явленность его тела вместе с его движениями и жестами. Обе теории полагают как самоочевидное, что эти утверждения истинны и что лишь на этой убежденности базируется наша вера в существование *других Я*. Но тем самым обе теории недооценивают всю сложность самовосприятия и переоценивают сложность восприятия мышления других людей.

Первое утверждение, согласно Шелеру<sup>26</sup>, заключает в себе идею, что каждый может мыслить только свои мысли, чувствовать только свои чувства, и т.д., и что сей факт конституирует для него индивидуальный субстрат «Я». Однако единственно самоочевидной здесь является тавтология, что *если бы* такой субстрат был однажды предположен, то все мысли и чувства, мыслимые и чувствуемые этим «Я», принадлежали бы этому субстрату. С другой стороны, мы, несомненно, сознаем как свои собственные мысли, так и мысли других людей, испытываем наряду со своими чувствами чувства других людей, принимаем или отвергаем волю других. Существуют даже ситуации, когда мы не можем отличить, является ли нашей или чужой та и иная мысль. В таком случае переживание дано нам без какой бы то ни было метки, указывающей на тот индивидуальный поток сознания, которому оно принадлежит. Этот факт Шелер считает очень важным. Разумеется, любой опыт принадлежит Я, и это Я есть с необходимостью индивидуальное Я, которое не просто конституируется взаимосвязью своих переживаний, но и присутствует в любом из этих переживаний. Однако какому именно индивидуальному Я принадлежит переживание, будь то наше собственное или переживание другого, не определяется с необходимостью и в подлинном смысле самим возникающим переживанием. Напротив, поток переживаний протекает вне зависимости от различия между Моим и Твоим и содержит в себе в перемешанном и недифференцированном виде мои переживания и переживания других. В этом потоке постепенно образуются водовороты, которые втягивают в себя все больше и больше элементов этого потока и атрибутируются одновременно разным индивидам. Шелер<sup>27</sup> идет даже еще дальше. Опираясь в своих выводах на результаты, достигнутые современной детской психологией, показавшей, что открытие ребенком собственной индивидуальности

является относительно поздним событием, он утверждает, что сначала человек живет скорее «в» переживаниях других людей, нежели в своей индивидуальной сфере<sup>28</sup>.

#### в) Перцептивная теория альтер эго Шелера

Но как может внутренний опыт оставаться недетерминированным? Не является ли внутренний опыт *ipso facto* само-переживанием? И возможно ли схватить альтер эго и его поток мышления во внутреннем опыте? Шелер считает<sup>29</sup>, что традиционное отождествление внутреннего опыта (внутренней перцепции) с переживанием собственного Я недостаточно обоснованно. С одной стороны, я могу воспринять самого себя — как могу воспринять и любого другого — также и во внешней перцепции. Это доказывает взгляд в зеркало. С другой стороны, я могу схватывать переживания других людей во внутренней перцепции так же, как могу воспринимать свои переживания, нынешние и прошлые. Конечно, внутреннее восприятие переживаний других людей требует определенного набора условий, среди которых необходимость того, чтобы мое тело претерпело определенное воздействие со стороны тела другого. Например, чтобы я понял, что другой говорит, мое ухо должно испытать воздействие звуковых волн, создаваемых произносимыми им словами. Но эти условия не определяют акт моего восприятия как таковой: они всего лишь следствия того, что к любому акту возможного внутреннего восприятия присоединяется акт возможного внешнего восприятия, который, в свою очередь, реферирован к какому-то внешнему объекту, оказывающему воздействие на органы чувств. Следовательно, процессы, происходящие между моим телом и телом другого, обуславливают только *специфическое* содержание моего восприятия мышления других людей. Однако это не имеет никакого отношения к тому принципу, что я могу воспринимать опыт других людей во внутренней перцепции. Наше внутреннее восприятие включает в себе не только наше теперешнее состояние разума, но и все прошлое нашего потока мышления, и точно так же оно вовлекает в себя *в качестве возможности* всю сферу разумов как нерасчлененный поток переживаний. И не иначе, чем мы воспринимаем свое теперешнее Я как возникающее из фона всей нашей прошлой жизни, мы также осознаем наше Я как выделяющееся из фона (более или менее неразличимо ощущаемого) всеобъемлющего сознания, вмещающего в себя как мои переживания, так и переживания

всех других разумов. Обе освященные временем метафизические теории связей между разумом и телом — теория взаимного влияния двух субстанций и т.н. психофизический параллелизм — исключают саму возможность восприятия переживаний другого. Обе заключают человека в своего рода психическую тюрьму, где ему остается лишь томиться и видеть то, что будет магически проецировать на ее стены метафизический нексус каузальности. Однако обе теории неверно истолковывают роль тела, трактуя его как великого цензора и аналитика содержания всех наших внешних и внутренних восприятий.

Это представление о роли тела в процессах переживания мышления других людей приводит Шелера<sup>30</sup> к выводу, что единственной категорией переживаний другого, которая не может быть схвачена в непосредственном восприятии, является переживание другим своего тела, его органов, а также чувственных ощущений, им присущих; а именно эти телесные ощущения конституируют отдельность одного человека от другого. И наоборот, поскольку человек живет только в своих телесных ощущениях, постольку он не находит доступа к жизни альтер эго. Лишь возвышаясь в качестве Личности над своей чисто вегетативной жизнью, он обретает переживание другого.

Но что еще принадлежащее другому мы можем воспринять, помимо его тела и жестов? Шелер<sup>31</sup> считает, что в улыбке другого человека мы явно воспринимаем радость, в его слезах — страдание, в покраснении — стыд, в соединенных руках — молитву, в звучании его слов — мысль; и все это без эмпатии и какого бы то ни было заключения по аналогии. Мы начинаем размышлять только тогда, когда чувствуем себя вынужденными не верить нашим восприятиям переживаний другого — как, например, тогда, когда мы чувствуем, что неправильно его поняли, или обнаруживаем, что нам довелось иметь дело с психически нездоровым индивидом. Но даже эти «заключения» базируются на восприятиях другого, спутанных в довольно сложный клубок. Когда я смотрю на него, я воспринимаю не только его глаза, но также то, что он смотрит на меня, и даже то, что он делает это так, как будто хочет не допустить моего знания того, что он на меня смотрит. Если мы на самом деле спросим, что есть объект нашего восприятия другого, то вынуждены будем ответить, что мы воспринимаем не тело другого и не его Душу, Я или Эго, а тотальность, не разделенную на объекты внешних и внутренних переживаний. Феномены, берущие начало из этого единства, психофизически не различимы. Их

можно было бы проанализировать как цветовые качества, формы, единицы движения или изменения в положении органов его тела. Но с не меньшим основанием их можно было бы проинтерпретировать и как «экспрессии» мышления другого, которые не могут быть разбиты на части экспрессивного характера, но проявляют структуру единого целого (например, физиогномического единства).

Такова, в общих чертах, шелеровская теория понимания другого. Он называет ее *Wahrnehmungstheorie der fremden Ich* (перцептивной теорией альтер эго)<sup>32</sup>. Ее связь с антропологией Шелера и его концепцией личности очевидна: в той мере, в какой человек остается в плену своих телесных ощущений, он не может найти подступа к жизни другого. Никто не может схватить в опыте телесные ощущения другого. Только как Личность человек обретает доступ к потокам мышления других Личностей. Однако Личность — это не «я» («I»). Личность и ее поступки никогда не могут быть объективированы. Всегда поддается объективации именно «я». И поскольку никакие интенциональные рефлексии над Личностью и ее поступками невозможны, поступки других Личностей могут быть схвачены только в их со-выполнении, предшествующем выполнению или в повторном выполнении.

Между тем, эта ссылка на другие теории Шелера уже обнаруживает некоторую непоследовательность, которую нельзя полностью объяснить тем фактом, что Шелер разработал эти теории в известной степени на позднем этапе своего философского развития, при этом так и не пересмотрев свою перцептивную теорию альтер эго, представленную в ранее опубликованных работах. В дальнейших рассуждениях будет предпринята попытка объяснить причины этого факта.

#### IV. Критические замечания

##### а) Интросубъективность как трансцендентальная проблема

Одним из глубочайших прозрений Шелера было проведение различия между разными уровнями, на которых приходится иметь дело с проблемой альтер эго. К сожалению, при построении своей теории он как будто забывает придерживаться этого различия, им самим и открытого. Его возражения против теорий умозаключения и эмпатии состоят прежде всего в том, что они претендуют не только на достоверность для эмпири-

ко-психологического уровня, но и на объяснение нашей веры в существование других Я, а следовательно, решение заключенных здесь трансцендентальных проблем конституирования. Согласно его обоснованной критике, по крайней мере, последней из указанных целей эти теории не достигают. Поэтому Шелер разрабатывает свою собственную, перцептивную теорию. Но что вносит она в решение трансцендентальной проблемы? Гипотезу о существовании потока переживаний, индифферентного с точки зрения различия между моим и твоим, который содержит в себе как наши переживания, так и переживания всех других разумов. Следовательно, сфера «Мы» является преданной по отношению к сфере Я (I); а сфера Я (Self) выделяется относительно поздно из фона всеобъемлющего сознания. Между тем, эту теорию Шелер подкрепляет не анализом трансцендентальной сферы, а ссылками на эмпирические факты, взятые из детской психологии и психологии первобытных обществ.

Как метафизическая гипотеза, теория Шелера не лучше и не хуже других метафизических гипотез на ту же тему. У идеи сверхличного сознания есть, кстати, много прецедентов в метафизике. Такое базисное допущение принимали мыслители самого разного плана, в том числе Гегель, Бергсон, основоположники «психических исследований» и некоторые немецкие социологи, пытающиеся соединить Маркса и Канта<sup>33</sup>. Однако трудно понять, почему для решения проблемы альтер эго шелеровское допущение должно быть полезнее, чем, скажем, монадология Лейбница. Искомое решения проблемы трансцендентальной феноменологии как науки, основанной на точном анализе трансцендентальной сферы<sup>34</sup>, гипотеза Шелера не дает.

Разумеется, нужно откровенно признать, что проблема альтер эго в действительности есть главный вопрос всей трансцендентальной философии. Гуссерль<sup>35</sup>, например, ясно усматривает здесь недвусмысленную опасность солипсизма как следствие трансцендентальной редукции. Он отважно пытается «осветить этот темный угол, пугающий только детей в философии тем, что в нем водится призрак солипсизма», и предлагает решение проблемы альтер эго в пятом из своих «*Картезианских размышлений*»<sup>36</sup> — к сожалению, так и не достигая успеха в устранении существующих затруднений. После осуществления трансцендентальной редукции и анализа конститутивных проблем сознания, создаваемого активностью трансцендентального субъекта, он выделяет в трансцендентальной области то, что он называет «моей собственной сферой», устраняя

все конститутивные деятельности, прямо или косвенно связанные с субъективностью других. Это достигается посредством отвлечения от всех «смыслов», соотносящихся с другими, и, следовательно, посредством изъятия из окружающей Природы ее интерсубъективности. Природа, стало быть, перестает быть общей для всех нас. Что остается в итоге, так это, строго говоря, мой частный мир, в самом радикальном смысле этого выражения. В этой моей собственной сфере возникают, однако, некоторые объекты, которые посредством «пассивного синтеза», называемого «спариванием» (*accouplement*), или «совокуплением», интерпретируются как подобия моего тела и, следовательно, схватываются в апперцепции как тела других людей<sup>37</sup>. Кроме того, точно таким же манером я интерпретирую телесные движения другого как жесты, а их согласованное поведенческое исполнение — как выражение его психической жизни. Таким образом, другой конституируется внутри моей монады как Эго, которое не есть «Я сам», а второе эго, или Альтер Эго.

Здесь имеется ряд затруднений. Во-первых, трудно понять, как может быть совершено требуемым радикальным образом абстрагирование ото всех смыслов, соотносящихся с другими, с целью обособления моей собственной сферы; ведь именно не-соотнесение с другим конституирует демаркационную линию, ограничивающую сферу того, что специфически присуще моему конкретному трансцендентальному эго. Следовательно, в самом критерии не-соотнесения с другими должен быть необходимо заложен *какой-то* смысл, связанный с другими. Во-вторых, процессы пассивного синтеза, которые Гуссерль называет «спариванием», а иногда даже эмпатией, по видимому, привносят с собой некоторые ошибки, столь убедительно критикуемые Шелером. В-третьих, особое затруднение вытекает из общего понятия трансцендентальной редукции. Эта редукция не оставляет ничего, кроме единого потока моего сознания. Этот поток, так сказать, заперт; он открыт лишь моему внутреннему опыту и моему рефлексивному взору — монада без окон. С другой стороны, этот поток сознания интенционально соотнесен с моим жизненным миром, который (в качестве «явленности») остался со всем его содержанием не затронут в рамках трансцендентальной редукции, хотя я и воздержался от веры в его реальное существование. В естественной установке я знаю, что этот жизненный мир — не мой частный мир, а с самого начала мир интерсубъективный, общий для всех нас. Таким образом, у меня есть также знание

других и их внутренней жизни, и это знание нельзя просто так отбросить путем осуществления феноменологической редукции. То, что Гуссерль чувствует себя вынужденным применить в редуцированной сфере средство абстрагирования от значения «других», скорее подтверждает этот тезис, чем опровергает. Конечно, все знание, приобретенное в жизненном мире, должно быть после редукции заново сформулировано в категориях трансцендентальной сферы; только потом может быть поставлен вопрос о том, как такое знание могло быть конституировано активностью моей трансцендентальной субъективности. Переформулировка понятия других в категориях трансцендентальной сферы открывает, что другие — тоже монады без окон и что каждая из них способна осуществить трансцендентальную редукцию и оставить в неприкосновенности — так же, как и я — всю интенциональную жизнь ее потока сознания, направленного на тот же самый общий жизненный мир (хотя и заключенный в скобки). Поэтому другие тоже должны обладать трансцендентальной субъективностью. А следовательно, должен существовать космос монад. К такому выводу и пришел Гуссерль в пятом «*Картезианском размышлении*». Но, вместе с тем, необходимо честно спросить себя, не является ли трансцендентальное Эго в понимании Гуссерля в сущности тем, что латинские грамматики именуют *singular tantum*, т.е. термином, который невозможно перевести во множественное число. И даже более того, никак не установлено, является ли вообще существование других проблемой трансцендентальной сферы, т.е. существует ли проблема интерсубъективности между трансцендентальными эго (Гуссерль) или Личностями (Шелер); и не принадлежат ли, скорее, интерсубъективность — а, стало быть, и социальность — исключительно к обыденной сфере нашего жизненного мира.

#### б) Интерсубъективность как проблема обыденной жизни

В силу указанных всеобъемлющих затруднений мы в последующих размышлениях отложим в сторону трансцендентальные проблемы и обратимся к обыденной сфере нашего жизненного мира. Прежде всего, перед нами встает вопрос, оказывается ли в этой сфере верным положение Шелера, что сфера «Мы» дана каждому из нас до сферы Я. Пока мы остаемся в естественной установке как люди среди других людей, существование других ставится нами под вопрос не более чем существование внеш-

него мира. Рождаясь, мы сразу же попадаем в мир других и до тех пор, пока придерживаемся естественной установки, у нас не возникает никаких сомнений по поводу того, что другие мыслящие люди существуют. Лишь когда радикальные солипсисты или бихевиористы начинают требовать доказательств этого факта, оказывается, что существование других разумных людей — «уязвимая данность», не поддающаяся верификации (Рассел)<sup>38</sup>. Однако в естественной установке даже эти мыслители не подвергают эту «уязвимую данность» сомнению. Иначе они не стали бы встречаться с другими на конгрессах, чтобы там взаимно доказывать друг другу, что разумность другого — факт спорный. До тех пор, пока людей не стряпают в колбах, подобно гомункулам, а рожают и вскармливают их матери, сфера «Мы» будет наивно предполагаться. И в этом плане мы можем согласиться с Шелером, что сфера «Мы» является предданной по отношению к сфере Я.

Однако против этого есть весьма серьезное возражение: очевидно, что лишь в соотнесении со «мною», а именно, индивидом, который действует и мыслит, другие приобретают специфический смысл, который я обозначаю местоимением «мы»; лишь в соотнесении с «нами», центром которых являюсь я, другие выступают как «ты»; и лишь в соотнесении с тобой, соотнесенным со мною, третьи стороны выступают как «они»<sup>39</sup>. Действуя и мысля в повседневной жизни, я, разумеется, не сознаю, что все эти объекты моих актов и мыслей, которые я называю другими, «мы», «ты» и «они», соотносятся с моим Я и что лишь мое существование в этом мире в качестве Я делает возможной эту взаимосвязь и эту соотносительность. Я просто живу среди других людей, которых группирую по рубрикам отношений «мы» и «ты», точно так же, как живу среди объектов внешнего мира, группируя их по рубрикам отношений «слева» и «справа». В этой наивной установке я не сознаю самого себя. Я, как говорит Гуссерль, живу в моих актах и мыслях, и, делая это, я исключительным образом направлен на объекты моих актов и мыслей. При этом мой поток мышления кажется анонимным потоком. Не «я думаю», а «думается» — такую формулу предлагает в этой связи У. Джемс<sup>40</sup>; а Дьюи<sup>41</sup> даже отвергает термин «поток мышления» и предпочитает говорить просто о «развертывающемся ходе переживаемых в опыте вещей».

Все это действительно так, если я наивно живу в моих актах, направленных на их объекты. Однако, как плодотворно

замечает Дьюи, я всегда могу «остановиться и задуматься»<sup>42</sup>. Все еще оставаясь в естественной установке — а значит, не осуществляя трансцендентальной редукции, — я всегда могу в акте рефлексии отвлечься от объектов моих актов и мыслей и обратиться к своему действию и мышлению. Поступая таким образом, я делаю мои прежние акты и мысли объектами другой, рефлексивной мысли, посредством которой я их схватываю. Тогда перед моим умственным взором появляется мое «Я», которое до тех пор было спрятано за объектами моих актов и мыслей. Оно не просто входит в поле моего сознания, дабы явиться на его горизонте или в его центре; скорее, только одно оно и конституирует это поле сознания. Следовательно, все осуществленные акты, мысли, чувства обнаруживают себя как происходящие из *моего* прежнего действия, *моего* мышления, *моего* чувствования. Весь поток сознания есть от начала и до конца поток моей личной жизни, и в любом из моих переживаний присутствует мое Я<sup>43</sup>.

Разрабатывая перцептивную теорию альтер эго, Шелер не проводит различия между установкой наивного проживания в актах и мыслях, объектами которых являются другие, и установкой рефлексии в отношении этих актов и мыслей. Вероятно, именно его предположение, что интенциональная рефлексия в отношении актов невозможна, и не позволяет ему взяться за такой анализ<sup>44</sup>. Однако если ввести различие между двумя специфическими установками, против теории Шелера можно будет выдвинуть следующие возражения:

1) Утверждение, что мы живем скорее в других, нежели в своей собственной индивидуальной жизни, становится истинным лишь для наивной установки, в которой мы направляем наши акты и мысли на других людей как на объект.

2) Нет такого переживания, «данного» мне, которое бы не указывало на то, какому индивидуальному потоку сознания оно принадлежит. Как только я обращаюсь к потоку переживаний — а это значит: как только я принимаю рефлексивную установку, — этот поток является от начала и до конца потоком *моих* переживаний.

3) Тот факт, что некоторые мои переживания относятся к мышлению других людей, не может разрушить присущей им принадлежности к моей и только моей индивидуальной сфере. Обдумывая мысли другого, я мыслю их как «мысли других людей, мыслимые мной». Страдая вместе с другими, я с самого начала направлен на «страдания других людей, воспроизводи-

мые мной». То, что я могу пребывать в сомнении относительно того, находится ли источник той или иной из моих мыслей внутри моего потока мышления или чьего бы то ни было другого, не делает мою мысль в данное мгновение сколь бы то ни было менее моей: мысль другого в совокупности с моим сомнением является в этот момент содержанием моего переживания.

4) С результатами современных исследований детской психологии и психологии первобытных народов, претендующими на демонстрацию того, что дети и первобытный человек очень медленно приходят к осознанию того, что они индивиды, спорить невозможно, да и не нужно<sup>45</sup>. Однако эти результаты доказывают лишь то, что техника рефлексии приобретает ребенка и первобытным человеком довольно поздно и что они живут в своих актах, направленных на объект этих актов; с обретением рефлексии они тоже могут стать объектами собственных актов.

Подход Шелера к проблеме самосознания крайне противоречив. С одной стороны, он признает, что любое переживание принадлежит Я и что это Я есть индивидуальное Я, которое присутствует в каждом из своих переживаний<sup>46</sup>. Кроме того, он допускает возможность того, что человек может схватывать собственное Я во внутреннем восприятии. Естественно, схватывание этого Я, которое всегда бывает объектом и никогда субъектом такой воспринимающей активности, — прерогатива Личности<sup>47</sup>. Поскольку человек является Личностью, он способен быть Я; животное же обладает сознанием без самосознания. Оно слышит и видит, но не знает *того*, что оно это делает<sup>48</sup>. С другой стороны, Шелер отрицает возможность каких бы то ни было интенциональных рефлексий, направленных на акты, так как Личность и ее акты никогда не могут быть объективированы<sup>49</sup>.

Причины формирования такой странной концепции следующие: (а) Противоречивость понятия Личности. Истоки шелеровских представлений о Личности следует искать в его философии религии и этике. Лишь потом идея необъективируемой Личности божества и свободного субъекта этических актов была поставлена на службу полуфеноменологической теории познания и соединена с понятием трансцендентальной субъективности. (б) Вторая причина кроется в искусственном различении простых «функций», принадлежащих Я, и «актов», принадлежащих личности. (в) Третья причина — необходимость сохранения понятия сверхиндивидуального сознания для построения

некоторых его теорий в области социологии и философии истории<sup>50</sup>.

Есть, вместе с тем, еще одна причина, которая могла привести этого философа к отрицанию возможности схватывания актов в рефлексии. Хотя на следующую проблему он нигде и не ссылается, она, возможно, лежала в самом основании его концепции.

## V. Всеобщий тезис альтер эго и его временная структура

Только что мы охарактеризовали две разные установки: установку жизни в наших актах, направленных на объекты наших актов; и другую, рефлексивную установку, посредством которой мы обращаемся к нашим актам, схватывая их через другие акты. Теперь нам необходимо бросить взгляд на временную структуру этих двух установок. Принимая первую, мы живем в своем настоящем и направлены на непосредственное будущее, которое предвосхищаем в своих ожиданиях. Эти ожидания — Гуссерль, по аналогии с ретенциями, называет их «протенциями»<sup>51</sup> — принадлежат, разумеется, нашему действию в настоящем. Они являются элементами нашего настоящего, хотя и соотносятся с непосредственным будущим. Они, так сказать, непрерывно втягивают будущее в наше настоящее. Это настоящее, разумеется, не просто математическая точка на линии времени. Напротив, по терминологии Джемса<sup>52</sup>, это кажущееся настоящее; и великий Дж. Г. Мид посвятил изучению его структуры одну из самых замечательных своих книг<sup>53</sup>. Жить в своих актах — значит жить в своем кажущемся настоящем, или, как мы могли бы его назвать, в нашем живом настоящем. Но, как мы выше установили, живя таким образом, мы не сознаем свое эго и поток своего мышления. Мы не можем подступиться к сфере нашего Я без акта рефлексивного обращения. Однако тем, что мы схватываем посредством *рефлексивного* акта, никогда не бывает настоящее нашего потока мышления, а равно его кажущееся настоящее; это всегда его прошлое. Только что схваченное переживание принадлежало моему настоящему, но, схватывая его, я знаю, что настоящим оно уже не является. И даже если оно продолжается, я уже только потом сознаю, что мое рефлексивное обращение к его начальным фазам происходило одновременно с его продолжением. Следовательно, настоящее в целом, а также живое настоящее

нашего Я недостижимы для рефлексивной установки. Мы можем обратиться к потоку нашего мышления лишь так, как если бы он остановился вместе с последним схваченным переживанием. Иначе говоря: самосознание может переживаться лишь *modo praeterito*, в прошедшем времени.

Теперь давайте вновь возвратимся к наивной установке повседневной жизни, в которой мы живем в наших актах, направленных на их объекты. Среди объектов, которые мы воспринимаем в опыте в живом настоящем, — поведение и мысли других людей. Например, слушая лектора, мы, видимо, непосредственно участвуем в развитии потока его мышления. Но — и этот момент, очевидно, является решающим — наша установка, когда мы это делаем, совершенно отлична от той установки, которую мы принимаем, обращаясь в рефлексии к нашему собственному потоку мышления. Мы схватываем мысль другого в ее живом присутствии, а не *modo praeterito*; т.е. мы схватываем ее как «Сейчас», а не как «Только что». Речь другого и наше слушание переживаются в опыте как живая одновременность<sup>54</sup>. Вот он начинает новое предложение, нанизывает слово на слово; мы не знаем, как это предложение закончится, и до тех пор, пока оно не закончится, не знаем, что оно означает. Одно предложение присоединяется к другому, следуют параграф за параграфом; вот он выразил одну мысль и перешел к другой, а в целом получается лекция в ряду других лекций; и т.д. Насколько далеко мы захотим проследить за развитием его мысли, зависит от обстоятельств. Но до тех пор, пока мы это делаем, мы участвуем в непосредственном настоящем мышления другого.

Тот факт, что я могу схватить поток мышления другого — а значит: субъективность альтер эго в его живом настоящем<sup>55</sup>, — в то время как свое собственное Я я не могу схватить никак иначе, кроме как через рефлекссию его прошлого, ведет нас к определению альтер эго: альтер эго есть тот субъективный поток мышления, который может переживаться в его живом настоящем. Чтобы включить его в поле зрения, нам нет нужды останавливать поток мышления другого в своем воображении и нет необходимости трансформировать его «Сейчасы» (Nows) в «Только что» (Just Nows). Он одновременен нашему потоку сознания, мы разделяем с ним одно живое настоящее — одним словом: мы вместе стареем. Следовательно, альтер эго — это тот поток сознания, активность которого я могу схватить в ее настоящем посредством своей собственной одновременной активности.

Это переживание потока сознания другого в живой одновременности я предлагаю назвать *всеобщим тезисом существования другого Я*. Это означает, что данный поток сознания, принадлежащий не мне, проявляет ту же фундаментальную структуру, что и мое собственное сознание. Это значит, что другой, как и я, способен действовать и мыслить; что его поток мыслей проявляет от начала до конца ту же связность, что и мой; что, аналогично жизни моего сознания, жизнь его сознания проявляет ту же самую временную структуру с заключенными в ней специфическими переживаниями связанных друг с другом ретенций, рефлексий, протенций, предвосхищений, а также феноменами памяти и внимания, ядра и горизонта мышления и всеми их модификациями. Кроме того, это означает, что другой может, как и я, либо жить в своих действиях и мыслях, направленных на их объекты, либо обращаться к своему действию и мышлению в рефлексии; что свое собственное Я он может переживать лишь *modo praeterito*, но мой поток сознания способен увидеть в живом настоящем; и что, следовательно, он имеет подлинный опыт старения вместе со мной, который, насколько я знаю, я имею вместе с ним.

Потенциально каждый из нас может возвратиться в свою прошлую сознательную жизнь, насколько ему позволяет память, однако наше знание другого остается ограничено тем отрезком его жизни и ее внешних проявлений, который нам довелось наблюдать. В этом смысле каждый из нас знает о себе больше, чем о другом. Но в некотором особом смысле верно и обратное. Поскольку каждый из нас может переживать мысли и акты другого в живом настоящем, в то время как собственные мысли и акты может схватывать в рефлексии лишь как уже прошедшие, то я знаю о другом, а он знает обо мне больше, чем каждый из нас знает о своем собственном потоке сознания. Это настоящее, общее для нас обоих, есть чистая сфера «Мы». И если принять это определение, то можно согласиться с принципом Шелера, что сфера «Мы» дана заранее, еще до сферы Я — хотя Шелер никогда не имел в виду только что изложенной в общих чертах теории. Мы, сами того не сознавая, участвуем в живой одновременности «Мы», в то время как «Я» проявляется лишь после рефлексивного к нему обращения. Кроме того, наша теория смыкается (разумеется, на ином уровне) с утверждением Шелера, что поступки не объективируемы и что поступки другого могут быть пережиты в опыте лишь посредством их совыполнения. Ибо мы не можем схва-

тить собственный процесс действия в его актуальном настоящем; мы можем схватить лишь те наши прошлые акты, которые уже осуществились; однако действия другого мы переживаем в их непосредственном живом исполнении.

Все, что мы описали как «общий тезис альтер эго», представляет собой описание наших переживаний в обыденной сфере. Это составная часть «феноменологической психологии», как называет ее Гуссерль, в противоположность «трансцендентальной феноменологии»<sup>56</sup>. Но результаты анализа обыденной сферы — в том случае, если они правильны, — не могут быть поставлены под сомнение никакими базисными допущениями (метафизическими или онтологическими), которые могли бы быть предложены с целью объяснения нашей веры в существование других. Независимо от того, относится происхождение «Мы» к трансцендентальной сфере или нет, наше непосредственное и подлинное переживание альтер эго в обыденной сфере отрицать нельзя. В любом случае всеобщий тезис альтер эго, схематично описанный выше, является достаточной схемой соотнесения для обоснования эмпирической психологии и социальных наук. Ведь все наше знание социального мира, даже самых анонимных и отдаленных от нас феноменов и всевозможного рода социальных общностей, базируется на возможности переживания альтер эго в живом настоящем<sup>57</sup>.

## VI. Восприятие альтер эго

Однако является ли это переживание альтер эго восприятием, а если да, то внутренним ли, как утверждает Шелер? По всей видимости, это, как отмечал уже ранее Гуссерль, вопрос терминологический<sup>58</sup>. Если понимать термин «восприятие» не в узком смысле «адекватного восприятия», т.е. изначального, дающего исходные данности опыта, а именно как более или менее обоснованную веру в апперцепцию вещи как присутствующей, то наше переживание мышления другого можно назвать перцепцией. Если я слушаю кого-то, я воспринимаю его как такового; более того, я воспринимаю его говорящим, доказывающим, сомневающимся, желающим и т.д. И в тех же самых пределах я могу говорить, что воспринимаю его ярость, его страдание и т.д. Но является ли это восприятие *внутренним*? Если принять определение Гуссерля, по которому внут-

реннее восприятие имеет место в том случае, если объекты восприятия принадлежат тому же потоку переживаний, что и сами эти восприятия, то, конечно, все наши восприятия мыслей других будут внешними, или трансцендентными. Это уверенности в существовании их объектов, обоснованные не лучше и не хуже, чем наша вера в существование всех других объектов внешнего мира. Но если мы примем шелеровское определение внутреннего опыта, соотносящее его со всеми объектами психической или умственной жизни, то наши переживания мышления других людей можно будет с не меньшими основаниями подвести под понятие внутренних восприятий. По-видимому, мы должны, подобно Шелеру, провести различие между нашим переживанием *существования* других, т.е. всеобщим тезисом альтер эго, и нашим знанием специфических *мыслей* других или об этих *мыслях*. Первое, согласно нашей теории, является настоящим внутренним переживанием, в радикальном гуссерлевском смысле, ведь наше Я участвует аналогичным образом в живой одновременности «Мы», которая принадлежит, следовательно, нашему потоку сознания. Как минимум, в этой степени «Мы» всегда и изначально связано с Я. Однако наше переживание *мыслей* других людей является трансцендентным, и, следовательно, наша вера в существование этих мыслей является, вообще говоря, спорной верой.

Конечно, это не означает, что наше знание существования другого или даже его мыслей прямо соотносится с психофизическим существованием другого и особенно восприятием его тела. Шелер определенно прав, когда вновь и вновь подчеркивает, что простого существования схемы соотношения, указывающей на другого, например, системы поддающихся истолкованию знаков или символов, уже достаточно для веры в существование других людей. Нам следует добавить сюда, что и любая продукция, любое орудие, любое произведение искусства, любая изготовленная вещь указывают на того, кто их создал. Это замороженный результат человеческой активности, и мы, воспроизводя акты, приводящие к их существованию, всегда можем получить доступ к потоку мышления других людей, не испытывая при этом необходимости обращаться к их телам. Мы понимаем симфонию, не задумываясь о пишущей руке композитора. И тем не менее, функция тела наиболее важна для знания мысли другого.

## VI. Проблема перспектив, ее связь с intersубъективностью

Шелер описал многие характерные особенности этой функции. Тело другого, с его точки зрения, — прежде всего поле экспрессии. Однако в мире нет ничего, что не обладало бы при определенных условиях некоторой экспрессивной ценностью или, говоря точнее, чему мы не могли бы такую ценность приписать. Пример тому — любой натюрморт или пейзаж великого художника. Ибо быть «полем экспрессии» не присуще вещам самим по себе. Мир дан нам как объект возможной интерпретации. Мы можем толковать его, наделяя своими собственными экстравертированными чувствами. Стало быть, экспрессия — это наши чувства, перенесенные на объект внешнего мира<sup>59</sup>.

Однако главной функцией тела, с точки зрения вопроса о понимании альтер эго, является, по мнению Шелера, выполняемая им роль великого цензора и аналитика содержаний нашего внутреннего и внешнего опыта. Из других сочинений Шелера мы знаем, что эта мысль смыкается с некоторыми известными теориями Бергсона и Джемса и содержит ядро прагматической теории познания, которую он развил впоследствии<sup>60</sup>. В рамках данной статьи не было возможности изложить и обсудить эту интересную теорию. Есть, однако, еще одна функция тела, которая, по-видимому, в высшей степени важна для интерпретации общего жизненного мира и проблемы альтер эго. Она была описана Гуссерлем в «*Картезианских размышлениях*»<sup>61</sup>, и поскольку из нее вытекает новая группировка проблем, связанных с альтер эго, то ее уместно осветить здесь в качестве своего рода заключения. Мое тело является для меня центром ориентации в пространственно-временном порядке мира. Оно одно дано мне как центр «Здесь», в то время как тело другого дано мне как пребывающее «Там». Это «Там» поддается модификации посредством моих кинестетических движений. Причина того, что мое тело может быть истолковано так же, как и любое другое подвижное пространственное тело, кроется в том, что я способен преобразовать любое «Там» в «Здесь», изменив свое местоположение, например, пройдясь по улице. Этим предполагается, что я могу воспринять «Оттуда» те же самые вещи, что и «Отсюда», но под углом зрения, обусловленным моим пребыванием «Там». Следовательно, Другой не может быть тождествен моему Я, поскольку его тело остается для него центром его абсолютного «Здесь», тогда как для меня его «Здесь» всегда остается «Там». Я приписываю

ваю ему те же перспективы, которые бы имел я сам, если бы находился не «Здесь», а «Там», и наоборот. Объекты внешнего мира, воспринимаемые нами обоими, одни и те же, но мне они являются в перспективе «видимых Отсюда», ему же — в перспективе «видимых Оттуда», а, стало быть, такими, какими они явились бы мне, если бы я преобразовал своими кинестетическими движениями мое теперешнее «Там» в мое новое «Здесь».

Это, по-видимому, имел в виду и Лейбниц, когда говорил, что любая монада отражает в себе весь универсум, но в своей особой перспективе. По сути дела, принцип перспектив, разработанный Гуссерлем применительно к проблеме пространства, должен быть применен ко всей структурной области наших взаимосвязанных переживаний. То, что было указано в отношении перспектив «Здесь» и «Там», должно получить развитие (хотя и без прямого соотнесения с телом) в дальнейшей разработке общего тезиса альтер эго по линии анализа временных перспектив «Сейчас» и «Тогда», социальных перспектив «Мы» и «Они» и личностных перспектив близости и чуждости. Теория альтер эго Шелера — лишь первый шаг, ведущий в эту огромную область, открытую перед феноменологической психологией. И только тщательное исследование всех импликаций, содержащихся в общем тезисе альтер эго, приблизит нас к решению той загадки, как человек может понять другого человека. Вся эмпирическая психология и все социальные науки, однако, принимают такое решение как данность.

## Примечания

<sup>1</sup> Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos. Darmstadt, 1928. (Рус. пер.: Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.)

<sup>2</sup> Loc. cit. S. 16 и далее. (Там же. С. 34 и далее.)

<sup>3</sup> Loc. cit. S. 24 и далее. (Там же. С. 38 и далее.)

<sup>4</sup> Loc. cit. S. 31 и далее. (Там же. С. 43 и далее.)

<sup>5</sup> Loc. cit. S. 39 и далее. (Там же. С. 48 и далее.)

<sup>6</sup> Koehler W. Intelligenzpruefungen an Menschenaffen, Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften (англ. изд.: The Mentality of Apes), 1925. (Рус. пер.: Кёлер В. Исследование интеллекта человекообразных обезьян // Кёлер В., Коффка К. Гештальт-психология. М.: «АСТ-ЛТД», 1998. С. 33–280.)

<sup>7</sup> См. превосходную критику границ применимости экспериментальных методов в психологии, которую дал профессор Гордон У. Олпорт в своем президентском обращении на 47-ой ежегодной конференции Американской психологической ассоциации: Allport G.W. The Psychologist's Frame of Refe-

rence // Psychological Bulletin. 1939, Vol. XXXVII. P. 1–26, особенно p. 14 и далее. См. также статью профессора Вудворта: Woodwort R.S. Successes and Failures of Experimental Psychology // Science. Vol. XCIII. P. 265 и далее, особенно p. 269 и далее.

<sup>8</sup> Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos. S. 44 и далее. (Шелер М. Указ. соч. С. 52 и далее.)

<sup>9</sup> В книге «Формализм в этике» (Formalismus in der Ethik. S. 388 и далее) Шелер подверг критике кантовское понятие тождества объектов. Если бы объект был всего лишь тем, что мыслящее Я способно отождествить, то и само это мыслящее Я тоже должно было бы быть объектом — а именно так, с точки зрения Шелера, и обстоит дело. Но для Канта Я не должно быть объектом, ведь оно является условием всех объектов. Глубоко коренящаяся убежденность Канта в том, что существование мира зависит от возможности его переживания мыслящим Я, является, по мнению Шелера, всего лишь следствием кантовских «трансцендентальных сомнений» в том, что вещи-в-себе, будь они предоставлены самим себе, могли бы повести себя совершенно иначе, если не связать их с самого начала законами нашего опыта.

<sup>10</sup> Scheler M. Die Stellung des Menschen in Kosmos. S. 58 и далее. (Шелер М. Указ. соч. С. 60–61.)

<sup>11</sup> Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung des ethischen Personalismus. (Впервые опубликовано в 1-м и 2-м томах Jahrbuch fuer Philosophie und phaenomenologische Forschung в 1913 и 1916 гг.; 2-е изд., 1921). См. в особенности главу VI.

<sup>12</sup> Loc. cit. S. 401 и далее. Николай Бердяев проводит похожее различие между «Эго» и «Личностью» в своей книге «Одиночество и общество» (Solitude and Society. P. 159 и далее). Подходя к проблеме под совершенно иным углом зрения, неотомисты отличают «индивидуальность» как часть от «личности» как целого (см., например: Maritain, Jaques. Du Régime temporel et de la liberté). Здесь мы лишены возможности обсудить крайне интересную интерпретацию этой проблемы, данную Дж. Г. Мидом в книгах «Разум, Я и общество» и «Философия поступка», поскольку его подход очень отличается от шелеровского. Между тем, исследователь воззрений Мида обнаружит, что в некоторых вопросах взгляды Мида и Шелера сходятся.

<sup>13</sup> Здесь, как и вообще в его теории Личности, размышления Шелера сходятся в некоторых аспектах с персоналистской психологией Вильяма Штерна. Штерн тоже характеризует бытие личности как «метапсихофизическое». (Stern W. Person und Sache.)

<sup>14</sup> Scheler M. Ethik. S. 403, 408–410.

<sup>15</sup> Ibid. S. 404 и далее.

<sup>16</sup> Ibid. S. 405.

<sup>17</sup> Ibid. S. 388, 401, 405.

<sup>18</sup> Ibid. S. 415–440, особенно S. 427.

<sup>19</sup> Впервые опубликованы в 1913 г. под названием *Phaenomenologie der Sympathiegefuehle* (второе исправленное издание, вышедшее в 1923 г., озаглавлено *Wesen und Formen der Sympathie*). Ссылки даются на второе издание.

<sup>20</sup> Sympathie. S. 248–269.

<sup>21</sup> В своих поздних работах Шелер ответил на некоторые из этих вопросов несколько иначе, нежели в ранних воззрениях, изложенных в этой статье. См., например, работу «Probleme einer Soziologie des Wissens» в его книге: Die Wissensformen und die Gesellschaft. 1926. S. 48–54.

<sup>22</sup> Превосходный обзор проблем эмпирической психологии, связанных с «пониманием личности», можно найти в книге профессора Олпорта: *Gordon W. Allport. Personality, a Psychological Interpretation. 1937. Part V. P. 499–549.*

<sup>23</sup> *Sympathie. S. 269–273; Ethik.*

<sup>24</sup> Здесь для адекватного изложения мысли Шелера мы заимствуем термины «знание о [чем-то]» и «знание [чего-то]» из книги Джемса: *James W. Principles of Psychology. Vol. I. P. 221.*

<sup>25</sup> *Sympathie. S. 274–280;* ср. замечательное изложение обеих этих теорий и их критику в: *Allport G.W. Personality. P. 523–533.*

<sup>26</sup> *Sympathie. S. 281–287.*

<sup>27</sup> *Op. cit., S. 285.*

<sup>28</sup> В «*Этике*» (*Ethik, S. 543* и далее) он даже разделяет в любой «конечной Личности» два элемента: «индивидуальную Личность» (*Einzelperson*) и «тотальную Личность» (*Gesamtperson*). Первую образуют ее индивидуальные акты, последнюю – социальные акты. Обе представляют собой аспекты конкретного единого целого Личности и Мира. Эта теория чем-то напоминает интерпретацию социального Я у У. Джемса (*James W. Principles of Psychology. Vol. I. P. 293* и далее) и ее развитие у Дж.Г. Мида.

<sup>29</sup> *Sympathie. S. 284–293.*

<sup>30</sup> *Ibid. S. 295* и далее.

<sup>31</sup> *Ibid. S. 301* и далее.

<sup>32</sup> *Ibid. S. 253.*

<sup>33</sup> См., например, труд Макса Адлера «*Кант и Маркс*».

<sup>34</sup> *Husserl E. Philosophie als strenge Wissenschaft. (Рус. пер.: Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 127–174.)*

<sup>35</sup> *Husserl E. Formale und transendentale Logik. S. 210.*

<sup>36</sup> *Husserl E. Meditations Cartesiennes. Vol. V, особенно §§ 44–55. (Рус. пер.: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука – Ювента, 1998.)*

<sup>37</sup> Это «спаривание», согласно Гуссерлю, не является ни в каком смысле *умозаключением* по аналогии. Скорее, это некая форма пассивного синтеза, с помощью которого, как и в процессе ассоциативного связывания, актуальное переживание соотносится с другим переживанием, которое не достигает действительного присутствия, а просто «аппрезентируется». Таким образом, обе данности – презентуемая и аппрезентируемая, на которую она указывает, – конституируются как пара в единстве подобия. Неопубликованные рукописи Гуссерля, должно быть, содержат более развернутое описание охарактеризованного таким образом процесса.

<sup>38</sup> *Russell B. Our Knowledge of the External World. 1922. Лекция III. P. 72* и далее; см. также: *Carnap R. Scheinprobleme der Philosophie.*

<sup>39</sup> Это можно рассматривать как дополнение к известной локализации Эго, о которой говорит Коффка: согласно Коффке, Эго есть то, что лежит между правым и левым, между спереди и сзади, между прошлым и будущим. Однако это местоположение можно представить и в социальных терминах.

<sup>40</sup> *James W. Principles of Psychology. Vol. I. P. 224.*

<sup>41</sup> Например, в недавно опубликованной статье: *The Vanishing Subject in the Psychology of James // Journal of Philosophy. Vol. XXXVII. P. 22.*

<sup>42</sup> *Dewey J. How We Think. 1910; Human Nature and Conduct. 1922.*

<sup>43</sup> А. Гурвич обратился к этой проблеме на страницах журнала [«Философия и феноменологические исследования»], обсуждая теорию Жана-Поля Сартра в статье «Неэгологическая концепция сознания». (См.: *Gurwitsch A. A Non-egological Conception of Consciousness // Philosophy and Phenomenological*

*Research. Vol. I. P. 325–338.*) Основной аргумент Сартра–Гурвича против эгологической теории, выдвинутый в этой статье, состоит в следующем: до тех пор, пока мы не принимаем рефлексивную установку, это никак не проявляется. Под рефлексией понимается такое схватывание акта А актом В, когда первый становится объектом последнего. При этом акт В не схватывается, в свою очередь, третьим актом и не делается его объектом. Сам акт схватывания переживается в нереплексивной установке точно так же, как и акт, направленный на какой-либо объект, отличный от ментального факта, принадлежащего тому же потоку сознания. Разумеется, схваченный акт может благодаря акту рефлексии приобрести личную структуру и связь с эго, которых он до того, как был схвачен, не имел. Однако схватывающий акт имеет дело с эго лишь как с объектом. Это эго схваченного, а не схватывающего акта. С другой стороны, схваченный акт уже переживался в опыте прежде, чем был схвачен, и хотя рефлексия влечет за собой модификацию схватываемых ею актов, это означает лишь, что вся структура акта и все его компоненты распутываются и эксплицируются, но ни один из них не создается самой рефлексией. Рефлексия раскрывает, но не производит. Как же тогда рефлексия может создать новый объект, а именно эго, которое не проявлялось до того, как акт А был схвачен? Предлагаемый ответ состоит в том, что эго проявляется скорее через схваченный акт, нежели в нем самом. Это синтетическое единство определенных психических объектов, таких, как диспозиции, действия, и некоторых качеств, таких, как добродетели, ошибки, дарования и т.д. Эти психические объекты имеют свою опору в эго, которое никогда не может быть схвачено непосредственно, но только в рефлексии как нечто, проявляющееся за диспозициями на горизонте. Эго не существует ни в самих актах сознания, ни за этими актами. Оно предстает сознанию и *перед* сознанием: это ноэматический коррелят рефлексивных актов. А отсюда следует, что ни одно свидетельство существования эго не является аподиктическим. Любое такое свидетельство открыто для сомнения.

Здесь у нас нет возможности погрузиться в подробное обсуждение аргумента Сартра–Гурвича, но мне он вовсе не кажется убедительным. Коли уж они допускают, что схватывающий акт В вообще имеет дело с эго (пусть даже только с эго схваченного акта как объектом, а не с эго схватывающего акта), то это эго схватывается актом В как совершающее акт А (или, говоря точнее: как совершившее акт А, ибо рефлексия может обращаться лишь к прошлому). Если третий акт С схватывает акт В, а через него акт А, то эго, с которым имеет дело акт С, схватывается как совершившее акт В, а также акт А, и схватывается оно как то же самое и идентичное эго, несмотря на все модификации, которые оно претерпело в потоке переживаний и посредством него во внутреннем времени. Кроме того, не ясно, почему эго никогда не может быть постигнуто в рефлексии непосредственно, а просто проявляется на горизонте за диспозициями. Даже термин «горизонт» уже соотносится с эгологическим сознанием, только в отношении которого и обретают смысл термины «рамка», «горизонты», «диспозиция», «акт» и прочие, используемые Сартром и Гурвичем. То же самое можно сказать и о примерах, которые приводит Гурвич для иллюстрации своего тезиса. Когда он говорит, что нет никакого эгологического момента в том, что я вижу своего друга в беде и помогаю ему, а тем, что мне дано, является «мой-друг-нуждается-в-помощи», необходимо в ответ сказать, что каждый отдельный элемент соединенного дефисами термина – «мой», «друг», «нужда», «помощь» – уже соотносится с эго, единственно для которого каждый из них только и может существовать.

<sup>44</sup> Шелер выдвигает это предположение скорее всего случайно и без более убедительного доказательства, когда рассматривает теорию Личности: Ethik. S. 388, 49. Его утверждение, разумеется, заключает в себе отказ от основного принципа феноменологии, а именно, что любой тип опыта может быть схвачен рефлексивным актом. Ср., например, с §§ 45 и 78 «*Ideii*» Гуссерля.

<sup>45</sup> Общий обзор причин отсутствия у младенца самосознания см. в: *Allport G.W. Personality*. P. 16 и далее.

<sup>46</sup> См. выше. С. 215–216, а также *Sympathie*. S. 284 и далее.

<sup>47</sup> См. выше. С. 213, а также *Ethik*. S. 404.

<sup>48</sup> См. выше. С. 203–204, а также *Stellung des Menschen*. S. 51.

<sup>49</sup> См. выше. С. 213, а также *Ethik*. S. 388, 401.

<sup>50</sup> См. особенно его работу «Проблема социологии знания», вошедшую в книгу *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Ср. со статьей Говарда Беккера в этом номере журнала.

<sup>51</sup> См., например: *Husserl E. Ideen*. S. 77 и далее.

<sup>52</sup> *James W. Principles of Psychology*. Vol. I. P. 609.

<sup>53</sup> *Mead G.H. The Philosophy of the Present*. 1932.

<sup>54</sup> Мы употребляем термин «одновременность» в том же самом смысле, в каком его использует Бергсон в книге: *Durée et Simultanéité, A propos de la théorie d'Einstein*. Paris, 1923. P. 66: «Я называю одновременными два потока, которые для моего сознания являются либо одним, либо двумя – безразлично, – в зависимости от того, воспринимает ли мое сознание их вместе как единый поток, если ему угодно уделить им один нераздельный акт внимания, или, с другой стороны, различает их на всем протяжении их протекания, если оно предпочитает разделить свое внимание, но без разбиения их надвое».

<sup>55</sup> Совсем не обязательно брать в качестве примера социальное отношение, опосредованное речью. Каждый, кто играл в теннис, исполнял камерную музыку или предавался любви, схватывал другого в его непосредственном живом настоящем.

<sup>56</sup> *Husserl E. Phenomenology* // *Encyclopaedia Britannica*, 14th ed. (Рус. пер.: *Гуссерль Э. Феноменология* // *Логос*. М., 1991, выпуск 1. С. 12–21.)

<sup>57</sup> Об этом в общих чертах говорится в моей книге: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien, 1932.

<sup>58</sup> *Husserl E. Logische Untersuchungen*. Bd. II. S. 34 и далее.

<sup>59</sup> Конечно, это лишь *одно* из значений чрезвычайно многозначного термина «экспрессия». См.: *Allport G.W. Personality*. P. 464 и далее.

<sup>60</sup> *Scheler M. Erkenntnis und Arbeit* // *Die Wissenformen und die Gesellschaft*. 1926.

<sup>61</sup> *Loc. cit.* § 53 и далее.

## Размышления о проблеме релевантности

# Размышления о проблеме релевантности\*

## Глава 1 Вводные замечания<sup>1</sup>

Решив кратко изложить кое-какие соображения по проблеме релевантности, я разложил свои письменные принадлежности на столе в саду моего летнего дома. С первых же росчерков пера я держу в поле моего зрения этот чистый лист бумаги, мою пишущую руку, чернильные знаки, образующие строчку за строчкой на белом фоне. Передо мною — стол с зеленой поверхностью, на котором расположены несколько предметов, — карандаш, две книги и другие вещи. Далее в поле зрения — дерево и лужайка моего сада, озеро с лодками, гора и облака на дальнем плане. Мне нужно лишь повернуть голову, чтобы увидеть дом с верандой, окна моей комнаты и т.д. Я слышу гул моторной лодки, голоса детей в соседнем дворе, призывный зов птицы. Я испытываю кинэстетические движения моей пишущей руки, ощущение тепла, чувствую стол, поддерживающий мою пишущую руку. Все это расположено в моем перцептивном поле — поле, структурированном на области объектов: тех, что находятся в пределах моей досягаемости, тех, что когда-то были в ней и могут вернуться в нее вновь, наконец, тех объектов, которые до сих пор не были в сфере моей досягаемости, но которые я могу в нее вовлечь посредством надлежащих кинэстетических движений или движений особого рода<sup>2</sup>. Но ни одна из этих чувственно воспринимаемых вещей в данный момент не является для меня тематической. Мое внимание сосредоточено на вполне определенной задаче (анализе проблемы релевантности), и то, что я пишу при таких-то и таких-то обстоятельствах, — всего лишь одно из многих средств, с помощью которых я мог бы достичь этой цели и сообщить свои мысли другим.

---

\* *Schutz A. Reflections on the Problem of Relevance. New Haven: Yale University Press, 1970. Пер. Н.М. Смирновой.*

В горизонте этого тематического поля я, однако, обнаруживаю не только перцептивные переживания, возникающие в моем нынешнем пространственном положении. Это также и моя нынешняя биографическая ситуация, которая является не чем иным, как осадком (sedimentation) или результатом моей личной истории, т.е. всего мною пережитого и осевшего в моей памяти и образующего мой запас наличного знания<sup>3</sup>. В него включается не только то, что я пережил непосредственно, но и мое социально обретенное знание, указывающее на переживания других (как моих современников, так и предшественников). Например, при написании предшествующего абзаца я полагался на исследования многих других, среди которых существенно продвинутый Э. Гуссерлем анализ сходного феномена, а также относящиеся к данному вопросу изыскания У. Джемса, теории прагматической функции памяти А. Бергсона, доктрины гештальт-психологов, теорию поля сознания А. Гурвича (в том виде, в каком он объяснял мне ее в многочисленных беседах), работу Л. Ландгребе о внутреннем и внешнем горизонтах, социологическую теорию «определения ситуаций», многочисленные беседы, которые я вел с друзьями по всем этим вопросам, и, конечно же, мои собственные устоявшиеся мысли по данной проблеме (на прояснение и приведение которых в единое целое и нацелена настоящая работа)<sup>4</sup>.

С другой стороны, социальный фон моего нынешнего письма также охватывается этим горизонтом. Например, живя в англоговорящей стране, я использую английский язык как схему выражения. Процесс моего письма определен, по крайней мере частично, ожиданием того, что другие, используя этот же язык как схему интерпретации, смогут стать читателями того, что я пишу. Более того, я пишу эти строки, находясь в отпуске; т.е. я предполагаю, что вернусь к своим профессиональным обязанностям (и всему тому, что с ними связано), и эта социально-экономическая предопределенность моей наличной ситуации также охвачена горизонтом моей нынешней деятельности. Тем не менее лишь исследование наличной проблемы в настоящее время является для меня тематическим, а набор восприятий, автобиографических воспоминаний, социальных взаимоотношений, социально-экономической обусловленности образуют лишь горизонт той деятельности, на которой я сосредоточен.

Непосредственным объектом моего анализа является поле сознания в той мере, в какой оно структурировано в тематическое ядро, выступающее на фоне окружающего горизонта и

данное в каждом «сейчас» внутренней длительности. Э. Гуссерль исследовал функции того, что он назвал «лучом внимания» в конституировании тематического ядра, и тем самым в структурировании всего поля<sup>5</sup>. В любой момент времени множество переживаний испытываются одновременно. Одно из этих одновременно лежащих переживаний (или, лучше сказать, напряжений) конституируется как тематическое тем, что я по собственной воле обращаю к нему свой мысленный взор (а потому это деятельность эго, ибо эго есть источник всей активности моей сознательной жизни)<sup>6</sup>. Описание этой деятельности Э. Гуссерлем может привести к превратному пониманию, будто бы этот отбор или выбор может осуществляться произвольно в неограниченном царстве свободы или права выбора. В самом деле, Ж.-П. Сартр (которому всегда нравилось придавать своим теориям видимость легитимации ссылками на Э. Гуссерля, которого он, тем не менее, не понял) основывает свою философию свободы «для-себя» (le pour soi engagé) на утверждении, что человек в любой момент времени и при любых обстоятельствах свободен делать тематическим какой угодно опыт, при этом добавляя, что человек обречен на такую свободу<sup>7</sup>. Это, конечно же, вовсе не то, что имел в виду Э. Гуссерль. Деятельность сознания и луч внимания эго — это «обращение-к» и «отвлечение-от» определенных переживаний, делающих их тематическими или нетематическими, т.е. горизонтными (отнесенными к горизонту)<sup>8</sup>, — имеют место в весьма ограниченном диапазоне выбора. Эта деятельность как таковая имеет свою историю: она представляет собой осадение в памяти ранее пережитых событий и, таким образом, является конституированной и включенной в контекст опыта. Между тем, совершенно ясно, что здесь заключены две совершенно разные проблемы: 1) вопрос о взаимоотношении темы и горизонта в поле сознания в любой данный момент внутреннего времени; 2) мотивы, с помощью которых осуществляется такое структурирование. Первый вопрос лишь предполагает, что такое структурирование уже осуществилось, каковы бы ни были его мотивы, в то время как второй касается происхождения структурирующей деятельности как таковой. Нам следует разделить эти проблемы и начать с последней.

С тех пор как были опубликованы «Принципы психологии» У. Джемса и ранние работы А. Бергсона, избирательность разума стала общепризнанной. Однако оба великих философа основывали эту избирательность почти исключительно на

прагматическом мотиве. Согласно А. Бергсону, именно наш практический интерес — интерес, определяющий наше действие во внешнем мире, — отбирает те элементы поля сознания, которые могут быть схвачены нашим интеллектом. Ограничивая и определяя этот сегмент наших переживаний мира, который мы назвали тематическим, интеллект предопределяет направления, которым мы будем следовать в действии, — подобно тому, как скульптор намечает контуры в глыбе мрамора, которые должны быть выточены ударами резца. (Эта метафора, кстати сказать, взята у Г. Лейбница, который, однако, использовал ее для описания происхождения понятий и представлений, не соотнося их с прагматическим интересом. Она восходит еще к Карнеаду, который, по сообщению Цицерона [De divinatione, I, XIII, XXIII], использовал ее для иллюстрации взаимоотношения между тем, что предсказуемо, и тем, что порождается чистой случайностью.) Хорошо известно, до какой степени этот прагматический мотив стал доминировать в мышлении У. Джемса. Прагматическое обоснование (т.е. практическая ратификация мысли действиями во внешнем мире) становится даже критерием истины. В свою очередь, физиологические состояния наших телесных переживаний рассматриваются в качестве объяснений наших чувств, страстей и тому подобного, и, наконец, закономерно возникает вопрос, существует ли сознание вообще.

Недооценивать значимость прагматического мотива для анализа проблем, присущих взаимоотношению между темой и горизонтом, столь же опасно, как и верить в его исключительность и вездесущность. Действие<sup>9</sup> во внешнем мире требует особого состояния полного бодрствования, высокой степени напряженности нашего внимания, специфического «внимания к жизни» (*attention à la vie*)<sup>10</sup>. Оно предполагает, что внешний мир, в котором только и может разворачиваться наша деятельность, который может быть изменен и модифицирован нашими актами работы<sup>11</sup>, — с присущими ему пространственными и временными категориями — обретает отличительный признак реальности, который делает ее верховной реальностью среди всех прочих возможных реальностей (таких, как область фантазии, сновидений, теоретического созерцания или произведений искусства и т. д.)<sup>12</sup>. Мы, конечно, вправе наделить признаком реальности любую из этих областей и, сделав это, заставить другие области казаться «ирреальными», производными от нее<sup>13</sup>.

Каждой из этих многочисленных реальностей, или конечных областей значения, присуща своя степень напряженности сознания и «внимания к жизни». Каждой области реальности можно достичь путем модификации того и другого — модификации, которая субъективно переживается как шок или скачок<sup>14</sup>. А потому представляется, что наделение любой из этих областей признаком реальности, изменение напряженности сознания от полного бодрствования через все промежуточные стадии до глубокого сна является первым шагом к определению поля сознания как такового — включая тематическое ядро и окружающий его горизонт, какими они даны в любой момент нашего внутреннего времени.

Из всех этих виртуальных областей реальности, или конечных областей значений, мы хотим сфокусироваться на актах работы во внешнем мире (т.е. той области, в которой только и могут существовать вещи и которая поддается изменениям, порождаемым нашими телесными движениями). Наше внимание, таким образом, будет ограничено общей проблемой темы и горизонта, присущих свойственному этой области состоянию полного бодрствования. Но такое сосредоточение и ограничение сами по себе являются иллюстрацией нашей темы: это особое царство реальности, область среди других областей объявляется верховной реальностью и становится в работах таких философов, как Бергсон и Джемс, так сказать, тематической, т.е. сдвигающей все другие области реальности, окружающие это тематическое ядро, в область горизонта (и делающей их наименее отчетливыми). Но структурирование на тему и горизонт является фундаментальным для разума, и объяснять этот род структуры, смешивая этот фундаментальный принцип с тем, что на нем основано, является воистину *petitio principii* (ошибкой в доказательстве, состоящей в допущении недоказанной предпосылки. — *H. C.*).

Далее, эти различные области или царства реальности связаны единством моего разума, который способен в любое время увеличить или уменьшить напряженность сознания, обращаясь к жизни или отвлекаясь от нее, или, по выражению А. Бергсона, изменяя свое внимание к жизни (этот термин следует понимать здесь как жизнь в верховной реальности). Более пристальное рассмотрение, однако, показывает, что я, психофизическое единство, живу сразу в нескольких таких царствах одновременно<sup>15</sup>. Написание мною этих строк представляет собой серию актов работы во внешнем мире, — актов, которые изменя-

ют его росчерками пера на этом листе бумаги. Но в то же время, я занят теоретическим созерцанием собственных усилий организовать и артикулировать собственные мысли по данной проблеме. С точки зрения этого главного интереса моя рабочая деятельность всего лишь вторична, так сказать, средство придания моим мыслям постоянства для меня самого (чтобы я мог вернуться к ним в ходе дальнейших рассматриваний) и в итоге сделать их передаваемыми другим. Уровни моей личности, вовлекаемые в эти одновременно исполняемые формы деятельности, обладают разными степенями близости — они различны в своей приближенности или дистанцированности в отношении интимного ядра моей личности. Переживаемая иннервация моей пишущей руки относится к витальной сфере, а сам акт письма продолжается до тех пор, пока не возникает каких-либо внутренних или внешних препятствий (таких, как боль в пальцах, проблемы с ручкой или бумагой и тому подобное), и, таким образом, является, так сказать, автоматизированным. В то же время, это такой уровень записывания моих мыслей, который выходит за пределы простого письма: поиск подходящих слов, составление этих предложений, присоединение их к другим, составляющим абзацы, и т.д. — все это воспроизводит шаг за шагом нюансы моей мысли. Тем не менее, несмотря на свою сложность, процесс перевода моей мысли в язык протекает, не привлекая внимания и почти автоматически, пока не возникает какая-либо помеха, заставляющая меня остановиться и проблематизировать принятую мною схему выражения (в данном случае — английского языка), как это может случиться, к примеру, в отношении адекватности термина для выражения того, что я имею в виду, или в том, что касается использования правил синтаксиса, присущих этой схеме выражения, в отношении политематических шагов моего мышления.

Однако деятельность, на которой я действительно сосредоточен, имеет чисто внутреннюю природу, внутреннее исполнение исследования наличной проблемы в постепенном анализе, и на самом деле не зависима от всех этих параллельно исполняемых актов. Тема моего поля сознания остается таковой и в совершенно иных обстоятельствах — совершаю ли я прогулку, лежу ли в постели или плыву в каноэ. И деятельность, связанная с переводом этих мыслей в английский язык, остается неизменной, говорю ли я, или пишу, или просто использую эту идиому во «внутреннем диалоге», в молчаливой

формулировке в уме. Наконец, я могу перенести эту сформулированную мною мысль на бумагу, пользуясь стенографией, обычным письмом или печатанием, и каждая из этих форм деятельности требует других иннерваций, других изменений во внешнем мире, других зрительных впечатлений, получаемых как от видимых движений моей пишущей руки, так и от результатов ее деятельности — знаков, покрывающих этот лист бумаги. Следовательно, именно мой выбор делает тематическим в сфере внешней активности обычное письмо с использованием так называемого латинского алфавита. По моему выбору был использован английский язык (с его правилами синтаксиса и терминологическими импликациями для выражения моей мысли). По моему собственному выбору я пытаюсь записать мои размышления по данной проблеме с ручкой в руке, а не обдумываю их во время прогулки, т.е. по моему выбору это сделано темой с «этой-ручкой-в-руке». И наконец, по моему выбору стало тематическим для моего созерцательного исполнения само исследование проблем темы и горизонта (а не изучение, скажем, греческих скептиков). То, чем я сейчас занимаюсь — «написание-по-английски-обычным-письмом-статьи-по-проблеме-релевантности», — определенно переживается мною как единство. Продумывание проблемы релевантности является темой моей деятельности, но эта деятельность простирается на несколько областей или уровней моей сознательной жизни, каждой из которых присущи своя напряженность, свое особое измерение времени, свои особые артикуляции в тематическом ядре и окружающем горизонте. Несмотря на различное структурирование времени, присущее каждой из этих сфер и измерений, я живу в них всех одновременно. Так что, хотя я провожу за письменным столом всего час, я проживаю в этом измеримом периоде внешнего времени непрерывный отрезок моей внутренней жизни, где в написании единственной страницы собраны переживания, навыки и знания, обретенные за куда больший отрезок моего жизненного пути.

Хотя то, что я делаю, и переживается как единство, на самом деле оно является гетерогенным набором видов деятельности, каждая из которых осуществляется в своей собственной среде. Этот набор сам структурирован на тему и горизонт. В нашем случае тематическим является проведение анализа, т.е. размышление о проблеме релевантности, а все прочие виды деятельности относятся к области горизонта. Именно преобладание темы создает кажущееся единство этого набора видов

деятельности и наделяет свойством реальности область теоретического созерцания. В этой перспективе все прочие виды деятельности, одновременно выполняемые в других измерениях, кажутся не ирреальными, а подчиненными и вспомогательными. Конечно, эта внешне единая деятельность может разрушиться в любой момент: мне нужно заглянуть в словарь, вынуть соринку из ручки и т.д. В таком случае тема моего мышления — тема цепочки видов деятельности — будет отброшена; ее поток будет прерван. Мне нужно отвлечься от нее и обратиться к деятельности, выполняемой на совершенно другом уровне и в иной сфере (например, промывание моей ручки).

Следовательно, было бы большим упрощением утверждать, — что мы делали ранее, — будто бы мы живем в различных областях реальности, которые можем менять, перескакивая из одной в другую, и что выбор одной из них является первым шагом к определению того, что является тематическим, а что лишь горизонтным для нашего поля сознания. На самом же деле мы всегда живем и действуем одновременно в нескольких таких областях, и выбор одной из них означает лишь, что мы делаем ее, так сказать, своим «пристанищем», «системой соотнесения», нашей верховной (paramount) реальностью, в отношении которой все прочие становятся производными, а именно горизонтными, вспомогательными, подчиненными тому, что стало преобладающей темой. Но эти термины сами по себе выражают и предполагают категории релевантности — связи «тема—поле», и, следовательно, мы вновь оказываемся перед лицом *reticō pīncipiū*.

Следствием того факта, что мы живем одновременно в разных сферах реальности или значений, является то, что мы приводим в действие различные уровни нашей личности, — а это указывает на неявное обращение к *гипотезе шизофренического эго*<sup>16</sup>. Ограничение поля (и структурирование в пределах ограниченного поля уровней тематического ядра и окружающего горизонта) само является функцией приведенного в действие уровня нашей личности. И лишь очень поверхностные уровни нашей личности вовлекаются в такие исполнения, как привычные и даже квазиавтоматические «домашние дела», еду, одевание (для нормальных взрослых), а также в чтение и выполнение простых арифметических операций. Конечно, когда мы беремся за такую рутинную работу, связанные с ней виды деятельности конституируются как тематические, требующие и обретающие всю полноту нашего внимания, хотя бы на

мгновение. Однако мы можем выполнять эти виды деятельности и во время глубочайших кризисов своей жизни, и вопреки им. Наш страх или счастье в связи с каким-то конкретным событием, вовлекающим глубокие уровни нашей личности, могут казаться отодвинутыми в область горизонта, когда мы обращаемся к такой рутинной работе. Но это лишь видимость. Страх или счастье, являющиеся тематическими для более глубоких уровней нашей личности, никогда «не выпускались из нашего схватывания»<sup>17</sup>, мы никогда реально не отвлекались от них, мы никогда не прерывали и не могли прервать их затем, чтобы вновь вернуться к ним завтра. Они временно отводились на уровень горизонта сознательным, а иногда и болезненным актом воли; или, лучше сказать, мы вытягивали рутинную работу в тематическую область и задвигали то, что было тематическим, на задний план. Так, во всяком случае, кажется. В действительности же происходит следующее. Два различных уровня нашей личности (поверхностный и более глубокий) вовлекаются одновременно, причем тема деятельности одного из них становится, соответственно, горизонтом другого. Благодаря этому «актуализированная» тема обретает некий специфический оттенок другой, временно скрытой темы, которая осталась, так сказать, тайной подоплекой, определяющей основанные на ней ясно различимые голоса.

Но эта метафора не вполне адекватна, и ее следует заменить другой, позаимствованной из структуры музыки. Я имею в виду взаимоотношение между двумя независимыми темами, одновременно разворачивающимися в одном и том же потоке или течении музыки, короче, отношение контрапункта. Сознание слушателя может следовать за одной либо другой, рассматривать одну как главную, другую — как подчиненную ей или наоборот: одна определяет другую, тем не менее, одна остается преобладающей в тончайшей паутине целостной структуры. Именно эта «контрапунктная структура» нашей личности, а вместе с ней и потока сознания является следствием того, что в ином контексте было названо *гипотезой шизофренического эго*, а именно тот факт, что для того, чтобы что-то стало тематическим, а что-то — горизонтным, мы должны допустить искусственное расщепление единства нашей личности. Существуют лишь две формы активности нашей личности, если помыслить их обособленно, где есть более или менее отчетливое различие на тему и горизонт: это, с одной стороны, восприятие феноменов во внешнем мире, с другой стороны, — «работа», т.е. изме-

нение этого мира посредством телесных движений. Однако дальнейшие исследования показывают, что теория избирательной активности разума представляет собой всего лишь заголовок для комплекса проблем, еще более сложных, чем проблемы темы и горизонта, а именно, того основополагающего феномена, который мы предлагаем называть *релевантностью*. Но прежде чем мы приступим к ее изучению, можно было бы сказать несколько слов об особых типах личностной структуры.

Мы не намерены рассматривать здесь ни патологических случаев расщепления личности или шизофрении в психиатрическом смысле слова, ни таких явлений, как афазия и апраксия, препятствующих вовлечению в действие определенных уровней личности. Современную психоаналитическую теорию бессознательного следует рассматривать не как решение заключенных в ней эпистемологических или философских проблем, на что претендуют многие ее приверженцы, но лишь в той мере, в какой так называемое бессознательное связано с нашей наличной проблемой: взаимоотношением между темой и полем, с одной стороны, и теорией релевантности — с другой.

Часто утверждалось, что *теория малых восприятий* (которые, будучи даны в перцепции, тем не менее, не поддаются апперцепции) Г. Лейбница стала предтечей теории З. Фрейда. Согласно Г. Лейбницу, как известно, эти неапперцепируемые восприятия мотивируют и определяют те наши действия, которые не являются свободно избранными. Они вездесущи: при всей их изменчивости, они конституируют фон нашего сознания. В рамках феноменологического языка темы и горизонта вопрос о том, можем ли мы включить эти малые восприятия в понятия поля и горизонта сознания, — это не просто вопрос терминологии. Все, находящееся в поле, дано в апперцепции. Более того, все, находящееся в пределах горизонта, может стать темой нашего мышления. Но «малые восприятия» Г. Лейбница не могут быть тематизированы, поскольку, в соответствии с его взглядами, они схватываемы в апперцепции только «в массе»; но любое единичное малое восприятие по определению не отличимо от другого. Они сравнимы с бурунами на поверхности моря. Мы можем схватить в апперцепции приглушенный шум прибора, но не звуки отдельных волн, поскольку они не различимы, они никогда не были и никогда не могут стать тематическими.

По-видимому, предварительным условием любой тематизации является то, что переживание, конституирующее тему, имеет свою собственную историю, осадением (*sedimentation*)

которой оно является. Любое из таких переживаний по своей природе отсылает к предшествующим переживаниям, из которых оно возникло и с которыми соотносится. Иными словами, каждая тема соотносится с элементами, которые ранее находились в поле нашего сознания либо в качестве предшествующей темы, либо, по крайней мере, в пределах горизонта и, таким образом, по сути тематизируема. Ни то, ни другое не является справедливым в отношении малых восприятий.

Содержание же того, что З. Фрейд назвал *подсознательной жизнью*, однако, может быть явным образом тематизировано, и психоаналитическая техника состоит прежде всего в том, чтобы перенести скрытый мотив невротического поведения в область горизонта сознания и в конечном счете сделать его тематическим ядром поля сознания. Для пациента его невротическое поведение с его нераскрытым мотивом является темой, относящейся к внешнему уровню его личности. Скрытый эквивалент на более глубоком уровне его личности тематически соотносится с тем, что психоаналитическая теория окрестила «подсознательным мотивом» такого поведения. Но оно является бессознательным лишь тогда, когда внешне проявленное поведение рассматривается в качестве верховной реальности (что часто и происходит, поскольку внешние проявления происходят в том царстве верховной реальности, которая конституируется актами работы во внешнем мире)<sup>18</sup>.

Здесь впервые в ходе нашего исследования мы раскрываем главную тему последующих глав, а именно тот факт, что поле, тема, горизонт и релевантность имеют совершенно иную структуру, если смотреть на них субъективно (т.е. с точки зрения изучаемого субъекта) и объективно (т.е. с точки зрения наблюдателя). Причиной этому является контрапунктная структура нашей личности и самого потока сознания. Живя *одновременно* в различных царствах реальности, в различных напряжениях сознания и модусах «внимания к жизни», в различных измерениях времени, приводя в действие различные уровни нашей личности (или различные степени близости и анонимности), контрапунктная артикуляция тем и горизонтов, присущая каждому из этих уровней (включая в конечном счете и образцы шизофренического эго), — все это является *выражением одного основополагающего феномена: взаимодействия структур релевантности*.

*Психоаналитический метод*, по-видимому, и сам подтверждает подобную интерпретацию: «*свободная ассоциация*», кото-

рую предлагают осуществить пациенту, иногда ведет к колебаниям тематического поля от одного уровня личности к другому. Так, сновидения, относящиеся к тематическим переживаниям области реальности, противоположной полному бодрствованию прагматического мира работы, становятся ключом к интерпретации полей, относящихся к совершенно иным областям релевантности. То же верно и в отношении свободных фантазий. Но все вызываемые психоанализом переживания когда-то были актуальными или виртуальными темами нашей сознательной жизни; т.е. исторически (биографически) входили либо в горизонт, либо даже в ядро наших прошлых полей сознания. Роль «избирательной способности нашей памяти» в этой связи становится особенно важной. Позднее мы поговорим об этом отдельно. Но оттеснение тем в подсознание, по-видимому, подтверждает утверждение А. Бергсона, что реальной загадкой феномена памяти является не то, что мы помним, а то, что мы забываем<sup>19</sup>.

## Глава 2

### Проблема Карнеада: вариации на тему

#### А. Понятие правдоподобия (*πιθανόν*<sup>\*</sup>) и его модификации

Для того чтобы изучить проблему релевантности в сфере восприятия, мы можем вспомнить, что, как указывал В. Янкелевич в своей книге «Альтернатива»<sup>20</sup>, *любое восприятие уже содержит проблему выбора*. Мы должны выбрать в перцептивном поле те элементы, которые могут стать, по выражению Э. Гуссерля, тематическими и подлежащими «интерпретациям». Такие интерпретации не обязательно имеют форму предикативных суждений. Пассивные синтезы узнавания, сходства, тождества, несходства, подобия и т.д.<sup>21</sup> являются интерпретативными событиями, происходящими в допредикативной сфере. Осознание объекта как того же самого или видоизмененного или осознание самих изменений является результатом таких допредикативных синтезов. В своей книге «Опыт и суждение» («Erfahrung und Urteil») Э. Гуссерль исследовал различные фор-

\* Здесь и далее перевод греч. и лат. терминов М.А. Гарнцева.

мы подобных *допредикативных интерпретаций*, которые могут или не могут быть верифицированы или фальсифицированы в дальнейших переживаниях<sup>22</sup>. Его особенно интересуют проблемы альтернатив, в которых несколько интерпретаций одного и того же восприятия конкурируют друг с другом. Конкуренцию такого рода он называет *проблематичными возможностями*; каждая из них, так сказать, представлена к выбору. Каждой присущ свой собственный вес, и разум колеблется от одной к другой, взвешивая эти возможности, прежде чем прийти к решению — решению, всегда открытому верификации или фальсификации дальнейшими событиями<sup>23</sup>.

Теорию Э. Гуссерля можно сопоставить с бергсоновской интерпретацией выбора, содержащейся в последней главе книги «Время и свободная воля»<sup>24</sup>. Согласно А. Бергсону, дело обстоит вовсе не так, будто бы две возможности представлены нашему выбору. Поэтому он говорит не о выборе между двумя возможными интерпретациями или направлениями действия, а о двух способах возможного действия или о двух целях, которые должны быть поставлены до всякого выбора. Не существует двух целей или способов, пока разум не поставил первые и не спроектировал последние. Когда это сделано, разум колеблется между ними, отбрасывая одно и возвращаясь к другому, пока решение не созреет, подобно спелому плоду, падающему с дерева. Очевидно, именно это бергсоновское понятие альтернативы повлияло на создание В. Янкелевичем вышеупомянутой теории.

Сколь ни интересны эти современные теории, наиболее скрупулезный анализ рассматриваемого феномена, по-видимому, был дан греческим философом-скептиком Карнеадом в его теории правдоподобия (*πιθανόν*) (на латыни *probabile*; здесь мы придерживаемся изложения, данного Робином)<sup>25</sup>. Термин *πιθανόν* иногда следует переводить как «вероятное», а иногда как «позволительное», однако слово «правдоподобное» наиболее точно передает значение этого греческого термина.

Карнеад приступает к анализу этого понятия с полемики против его использования стоиками, особенно Хрисиппом, которые классифицировали все представления (*phantasiae, vira*) на правдоподобные и неправдоподобные, подразделяя каждую из этих категорий на представления истинные, ложные и не являющиеся ни истинными, ни ложными. Отрицая саму возможность постижения истины, Карнеад отвергает и подобную классификацию. По его мнению, в том, что нам не известно, необходимо различать непостижимое ( $\square\kappa\tau\alpha\lambda\eta\pi\tau\omega\nu$ ),

не доступное пониманию и недостоверное (ἄδηλον, incertum), неясное. Не существует истины как таковой; есть лишь проблематичные истины, истина в нас, для нас и благодаря нам. *Не на истину, а на правдоподобие* мы можем рассчитывать, последний же термин означает не то, что похоже на истину, но то, что кажется истиной мне, — мне в тех условиях, в которых я нахожусь и которые, следовательно, имеют шанс не быть оспоренными или отвергнутыми последующими представлениями. Это, конечно же, совершенно иное понятие, нежели *постигающее представление* или каталептическая фантазия (φαντασία καταλήπτικα) стоиков, т.е. представление, которое «видит» представленные вещи такими, каковы они суть, и которое одно только и может управлять поведением мудреца.

Скептик, однако, понимает, что мудрец тоже человек и его истина — всего лишь человеческая истина. Он не изваян из мрамора и не вырезан из дерева. У него есть душа, разум и тело, перемещающееся с места на место. Все его впечатления, восприятия и знания обусловлены его человеческой природой и зависят от нее. Как мудрец он будет воздерживаться от суждения об истинной природе вещей; он примет установку воздержания от суждения, эпохе (ἐποχή) (хотя греческое ἐποχή и дало имя *ἐποχή* феноменологической редукции, его нельзя путать с последним). Но для практического действия он не будет искать руководств у «постигающих представлений», которые, как он знает, не достижимы. Если он замышляет морское путешествие, он не знает в точности, каким оно будет. Но хотя ему и не ведомо, непостижимо (ἄκαταληπτον), как осуществится его проект, он никак не является недостоверным (ἄδηλον): если он выберет хорошее судно, надежного кормчего и погода будет благоприятной, он, разумеется, *полагает*, что благополучно прибудет в порт назначения. Именно на такого рода представление опирается мудрец Карнеада в своем действии или воздержании от него, принимаемое им как *concordia agendi ad non agendi* (примирение действия с недеянием. — Н.С.), как формулирует этот принцип Цицерон. *Невзирая на свой эпистемологический скептицизм*, он, следовательно, будет *в сфере своих действий взвешивать свои мотивы*, определяющие его суждения и акты, представляющиеся вероятным (πιθανόν) от правдоподобного (πιθανόν). Для него уверенность — не более чем вера, имеющая собственные мотивы и причины, — мотивы, объяснимые в умпостигаемых терминах; — причины, или же резоны, не объяснимы в подобных терминах, ибо это наши страсти, пред-

рассудки, привычки, сдерживающее влияние социальной и семейной групп и тому подобное. Противоположностью уверенности является неуверенность, однако это противопоставление не является противоречием; между полной неуверенностью, или радикальным сомнением, и достаточной уверенностью, или вооруженной верой, есть целая серия промежуточных позиций. Уверенность имеет множество степеней, и Карнеад разработал типологию некоторых из них.

Он начинает с наблюдения, что в нашем разуме нет никакого чистого представления. Если я, к примеру, думаю о Сократе, я думаю не просто об имени Сократа, но вместе с тем и о некоторых его индивидуальных характеристиках, его поведении и других обстоятельствах, неотделимых от его существования. Если бы мое представление не содержало достаточно числа элементов, составляющих индивида, о котором идет речь, или если бы оно содержало элементы, не совместимые друг с другом, то я бы подумал, что размышляю не о Сократе, а, скорее всего, о каком-либо другом человеке. Какие же степени определенности здесь налицо? (1) Прежде всего, существует простая вероятность (возможность); а именно, «одна и та же возможность» как для одного решения, так и для ему противоположного. Секст Эмпирик приводит следующий пример: преследуемый моими врагами, я вижу пещеру, в которой могу укрыться от них. Но я могу и ошибиться. Кто знает, нет ли там засады? У меня нет времени проверить, сколь обоснованны мои колебания и не слишком ли опрометчиво здесь спрятаться; таким образом, я не знаю, прав я или нет в своей недоверчивости. Однако в данных обстоятельствах и при прочих равных условиях, вероятно, лучше поискать укрытия где-нибудь в другом месте. (2) Геракл возвращает Алкесту из подземного мира и подводит ее к Адмету: это истинное представление. Тот не верит в реальность своего представления о живой Алкесте. Это представление «противоречит чувствам», его «отклоняют» (или, лучше сказать, «страхивают») — оно «отодвинуто», как сказал бы Э. Гуссерль. Без своего предшествующего знания Адмет поверил бы своим глазам. Его представление осталось бы неотклоненным (περίσπαστος), что наделило бы его более высокой степенью убедительности в сравнении с простым правдоподобием.

(3) Верифицированное представление (в более строгом смысле слова) предполагает, что простая и «неотклоненная» вероятность уже удостоверена. Верификация добавляет еще

один резон для убежденности — чтобы быть «уверенным». Это самая совершенная модальность различия между тем, во что можно верить, а во что — нет. Вот ее пример: зимой порой человек неожиданно оказывается в плохо освещенном помещении и усматривает в углу моток веревки. Он видит эту вещь, но смутно. На самом ли деле это моток веревки или это змея? И то, и другое равно возможно — и это достаточный резон не доверять своей первой интерпретации (эта первая стадия сравнима с «простым правдоподобием», рассмотренным нами в первом случае, которое определяет «проблематичную альтернативу» в гуссерлевском смысле слова). Человек испытывает некоторое замешательство; его мысль колеблется между двумя возможными альтернативами. Приближаясь к предмету, он думает, что это веревка: она неподвижна и т.д. С другой стороны, ему «приходит на ум», что окраска змей сходна с цветом веревки и что в зимнюю пору змеи, скованные холодом, неподвижны. Он, следовательно, вращается в кругу своих представлений, обзора (περιόρθεύειν, περίορθεοις), не приходя к решению, поскольку каждая из альтернатив имеет свой вес и одна уравнивает другую. Опираясь лишь на логику, он не в состоянии отдать предпочтение (συνασπασισμός, assensus) ни той, ни другой. Но то, поверит ли он в одно либо другое, которое из них станет, словами Карнеада, «отклоненным» (περίπλαστος) или «неотклоненным» (ἄπερίπλαστος), или какое, по словам Э. Гуссерля, будет отодвинуто, а какое возобладает (это вторая стадия его рассмотрения), может зависеть от его мужества или робости. Если он склонен верить, что ошибочно принял этот предмет за опасный, у него может возникнуть потребность в обретении более высокой степени уверенности. Он будет искать подтверждения, и, делая это, он, по свидетельству Секста Эмпирика, использует тот же метод, что и афинские власти для экзамена на звание и проверки прав кандидата на публичную должность или способности врача диагностировать болезнь пациента. Иными словами, он не будет цепляться за один или несколько симптомов, но примет во внимание все одновременно наблюдаемые внешние признаки («синдромы»). Если в узле одновременно наблюдаемых синдромов не обнаруживается такого представления, которое могло бы конституировать противопоказание или указание на возможную ошибку, он будет говорить, что принятое им представление истинно. Так, человек может взять палку и ударить по этому предмету, но тот остается неподвижен. «Нет, это, конечно, не змея». Этим окон-

чательным подтверждением он завершает скрупулезное рассмотрение своего представления, разбирательства (διεξορθεύειν, διξορθεός), и он может вполне обоснованно согласиться или убедиться, что ошибался, принимая этот объект за змею. Так что в таком разбирательстве (διξορθεός), в методическом контроле над природой и степенью вероятности (πιθανόν) состоит единственный критерий достоверности наших мнений.

### Б. Гуссерлево понятие проблематичных возможностей и поле непроблематизируемого

Сходство карнеадовой теории правдоподобия (πιθανόν) и его степеней с гуссерлевским анализом проблематичных возможностей, как они изложены в работе «Опыт и суждение» («Erfahrung und Urteil»), бросается в глаза. Профессор Робин, из ясно изложенной книги которого мы многое позаимствовали, обсуждает вопрос, относится ли кратко описанная выше теория Карнеада лишь к сфере действия, как многие думают, или же ко всем типам когитаций, таким, как суждения, восприятия и т.д. Сравнивая тексты и анализируя их содержание, он приходит к подтверждению последней гипотезы. И это опять-таки состыкуется с анализом Э. Гуссерля, согласно которому источник проблематичных возможностей коренится в допредикативной сфере.

Но если для Карнеада эти проблематичные возможности ограничены различными видами активности разума (хотя и не только действиями в смысле актов работы, обращенной во внешний мир), то Э. Гуссерль не может пренебречь их референцией к пассивному синтезу, с помощью которого, как он полагает, конституируются такие отношения, как тождество, подобие и т.д. Именно этот пассивный синтез<sup>26</sup> соотносит наличные переживания с уже пережитыми<sup>27</sup>, которые в форме типов являются элементами нашего запаса знания. С помощью пассивного синтеза узнавания наличные переживания приводятся в соответствие или накладываются на типы уже пережитого материала. Объективно они могут быть, а могут и не быть конгруэнтными; они могут походить или отличаться друг от друга. Субъективно же мы можем отождествить данное переживание с чем-то уже пережитым как «то же самое» или как «то же самое, но видоизмененное» или же как «нечто подобное»; мы можем либо «распознать» его, либо выяснить, что

в запасе нашего ранее типизированного знания нет ничего, что было бы конгруэнтно или даже сопоставимо с наличным переживанием — в последнем случае мы признаем это данное переживание новым, т.е. таким, которое не может быть приведено в соответствие с чем-то уже пережитым с помощью пассивного синтеза узнавания.

Однако сколь ни важна эта проблема для общей теории переживания — а в дальнейшем мы еще вынуждены будем к ней вернуться, — она не является фокусом наших интересов при исследовании взаимоотношений между темой и горизонтом, избирательной функцией разума и лежащей в ее основе структурой релевантности. И все же все упомянутые выше теории — Карнеада, Гуссерля, Бергсона и Янкелевича — сходятся в допущении, что в пределах данного поля нашего сознания несколько конфигураций (перцептивных, фантазийных и проч.) состязаются друг с другом за то, чтобы стать интерпретацией. Они конкурируют на манер проблематичных возможностей или альтернатив: каждая имеет определенную привлекательность, собственный вес, каждая может быть связана с предшествующими переживаниями или, по крайней мере, с переживаниями подобного типа. В момент, предшествующий нашему обзору (*periodeusis*), мы имеем в поле нашего сознания, так сказать, неструктурированное целое рядоположенных конфигураций, каждая из которых может стать тематической, а может и остаться в пределах горизонта данного поля.

Описанная ситуация, как видим, отлична от той, что восходит к истокам гештальт-психологического исследования. Приверженец гештальт-психологии также допускает как данность неструктурированное общее поле и стремится доказать, что посредством акта интерпретации избирательная способность разума структурирует это поле на фон и то, что на нем выступает (то есть является гештальтом). Но он не показывает, как в пределах неструктурированного поля (которое, по выражению Э. Гуссерля, является полем открытых возможностей, открытой структурой, в котором равновозможны все конкурирующие типы интерпретативного структурирования, каждый из которых имеет равный вес и одинаковую привлекательность) может быть конституирована подлинная альтернатива, т.е. проблематичные возможности. Гештальту, интерпретативно вычленяемому в открытом поле (или, лучше сказать, несколько конфигураций, которые в процессе колебания в открытом поле становятся, соответственно, темой и горизонтом), с само-

го начала отводится привилегированное положение. У меня может быть выбор интерпретировать ту или иную конфигурацию как гештальт или как относящуюся к фону данного поля; но это возможно лишь в том случае, если в самом поле конституированы в качестве проблематичных не одна, а несколько интерпретативных возможностей.

В рамках первой ступени правдоподобия (т. е. простой вероятности) равно возможна любая интерпретация, любая связь с типичными, ранее пережитыми данными. Каждая из «отобранных» в пределах данного поля конфигураций может стать тематической или остаться горизонтной, и в принципе не существенно, осуществляется ли этот процесс посредством пассивного синтеза, как утверждает Э. Гуссерль, или как акт выбора и сравнения, как, по-видимому, полагает Янкелевич. Но как тогда объяснить вторую стадию интерпретативной процедуры — ту, которую Карнеад обозначил как борьбу между *perispastos* (отклоненными) и *aperispastos* (неотклоненными) представлениями, или, в терминологии Э. Гуссерля, проблематичными возможностями? Иначе говоря, как и с помощью какой процедуры некоторые из открытых возможностей отбираются, сопоставляются и обращаются в проблематичные возможности, каждая из которых обладает своим правдоподобием (*πιθανόν*) и, тем не менее, примираются посредством взаимоотношения отклоненных (*περίπαστος*) и неотклоненных (*ἀπερίπαστος*). Что заставляет человека в приведенном Карнеадом примере колебаться между интерпретацией некоей вещи в темном углу комнаты как моток веревки или змеи? Она может быть открыта для множества других интерпретаций: это могла бы быть груда камней, куча белья и что угодно еще. В данной же ситуации — время зимнее, помещение слабо освещено, а человек труслив — он не проявляет интереса к подобным изысканиям. Его скорее интересует то, не опасен ли данный предмет и не требуется ли предпринять мер предосторожности? В углу помещения находится объект, который не структурирован в поле его зрительного восприятия? Прежде всего, почему этот объект настолько привлекает его внимание, что становится темой его интерпретативной активности? Что вообще заставляет его проблематизировать интерпретацию этого объекта? В помещении может быть множество других предметов, возможно, в том же углу, а возможно и в других, которые оставляют его абсолютно равнодушным; и все они расположены в неструктурированном поле его видения. Они остаются в области горизонта. В данной си-

туации они не становятся тематическими. Они не представляют никакой проблемы, интерпретативной или какой-либо еще, и потому он не обращает на них внимания. Та вещь, которую он пытается интерпретировать либо как моток веревки, либо как змею, является в некотором смысле привилегированной среди других объектов, находящихся в помещении. Она выделяется из них, она изначально — введем этот термин, предвосхищая дальнейшие результаты, — *релевантна* ему. Это может иметь самые разные причины, и чтобы определить их, мы должны располагать всеобъемлющим знанием не только ситуативных элементов текущего момента человеческой биографии, но и всей истории предшествующего становления, приведшего к теперешней ситуации (иными словами, всего осажденного опыта, результатом которого и является нынешняя ситуация). Могло бы быть, к примеру, что комната, в которую входит человек, является его собственной, с которой он хорошо знаком и все детали которой ему хорошо известны, — известны в смысле пассивного или автоматически привычного знания, почерпнутого в рутинном опыте. Тогда, входя в помещение, он ожидает увидеть его более или менее таким, каким он его оставил, как это было много раз, когда он возвращался домой — в дом, о котором он не может мыслить иначе, как посредством идеализации «снова-то-же-самое».

Этот набор ожиданий может конституировать непроясненную, но устойчивую рамку всех возможных переживаний этого помещения, которых он вправе ожидать, входя в него в данный конкретный момент времени. Но этот набор ожиданий, *это поле непроблематичного*, конституирующего или, по меньшей мере, со-конституирующего рамку соотнесения (референции) всех возможных и ожидаемых им переживаний, оказывается разбитым вдребезги новым переживанием, не являющимся ни непроблематичным, ни знакомым. С первого взгляда человек обнаруживает в пока что не разрушенном поле визуального восприятия элемент, который не соответствует тому, что он ожидал, — некую вещь в углу. Что бы это могло быть? Почему она мне не знакома? Почему она не вписывается в ожидаемое поле непроблематизируемого, которое, как он по привычке полагал, найдет снова? Человек мог войти в комнату тематически озабоченным совсем другой проблемой, например, он мог думать о своих друзьях или о предстоящем путешествии. Однако крушение его ожиданий, неожиданная перемена *навязывает*

ему изменение его тематического поля. Нечто, которое, как предполагалось, будет знакомым, и, следовательно, непроблематичным, оказывается незнакомым. Его, стало быть, нужно исследовать и удостоверить его природу; оно стало проблематичным и, таким образом, должно быть тематизировано, а не оставлено в неразличимости фона сопутствующего горизонта. Оно достаточно релевантно, чтобы быть навязанным в качестве новой проблемы, новой темы и даже возобладать над предыдущей темой его мышления, которую, сообразуясь с обстоятельствами, наш человек либо более вовсе «не схватывает», либо временно отодвигает в сторону.

Нет необходимости рассматривать здесь те незначительные модификации, которые привносятся в ситуацию, если помещение, в которое входит человек, является не его «домом», а помещением, с которым он до сих пор не был знаком. Тем не менее, даже и в этом случае у него есть более или менее хорошо определенные ожидания того, что он может найти в помещениях подобного *типа*. Объект, подобный лежащему в углу, не относится к тому типу вещей, которые он ожидает найти в помещениях такого типа. Среди прочих более или менее знакомых или непроблематичных вещей эта выделяется своей неожиданностью. Что бы это могло быть? Вещь возбуждает его любопытство, приглашает уделить ей внимание, узнать или, возможно, отождествить ее с чем-то, чтобы почувствовать себя непринужденно в отношении других типизаций своих ожиданий. Она становится проблематичной для него, и, следовательно, тематической.

## **В. Тематическая релевантность и понятие осведомленности; навязанная и внутренняя релевантности**

*Первая форма* релевантности такова: с ее помощью предмет конституируется как проблематичный в пределах неструктурированного поля непроблематичного знакомства, и таким образом поле структурируется на тему и горизонт. Такую форму релевантности мы будем называть *тематической*. Следует заметить, что греческий корень слова «проблема» по значению эквивалентен латинскому корню слова «объект». Изначальное значение обоих слов можно объяснить с помощью такого выражения: «то, что брошено предо мной». В современных языках слово «проблема» претерпело существенное изменение

значения и, таким образом, утратило свои изначальные коннотации: в нашей современной схеме выражения объекты, за исключением сомнительных и находящихся под вопросом, в общем, не являются проблематичными<sup>28</sup>. Проблематизировать объект, сделать его темой нашего мышления — означает не что иное, как представить его двусмысленным и подлежащим вопрошанию, отделить его от фундамента непроблематизируемого и хорошо знакомого — того, что само собой разумеется.

Термин «осведомленность» заслуживает некоторого комментария<sup>29</sup>. Он может быть интерпретирован объективистски, т.е. как нечто, присущее уже пережитому, — тому, о чем мы говорим как о знакомом. Действительно, некоторые психологи говорят о качестве осведомленности (*Bekanntheitsqualitäten*) предметов для воспринимающего субъекта как вид присваиваемого им «третичного качества». Конечно же, существуют степени такой осведомленности: ранее воспринятые объекты, идентифицированные как те же самые, объекты, сходные или подобные тем, что идентифицированы или распознаны, объекты незнакомые, т.е. рассматриваемые в их уникальной индивидуальности, но определяемые через их принадлежность к знакомому виду, объекты, известные лишь как принадлежащие к знакомому типу, объекты, принадлежащие к категории средств или инструментов, т.е. служащие типичными средствами для достижения типичных целей (в таком случае они подпадают лишь под тип отношения цель—средство) и т.д. Но знакомство имеет и свой субъективный смысл, который относится, с одной стороны, к привычкам узнающего, идентифицирующего и отбирающего типичные переживания из своего наличного запаса знания. Эти привычки, в свою очередь, не являются лишь результатом истории личности, осадком (*sedimentation*) которой они являются, но также и функцией всех данных обстоятельств, ситуативного набора, в рамках которого они сформировались, — десяти троп Анесидема, классифицирующего обстоятельства. С другой стороны, субъективный смысл осведомленности относится, так сказать, к разграничительной линии, проводимой субъектом между тем сектором мира, который нуждается и который не нуждается в дальнейшем исследовании.

Иными словами, субъективный смысл осведомленности является производным от уровня исследования, определяемого насущными интересами субъекта в отношении того, сколь глубокого анализа требует наличная проблема — т.е. определением условий, при которых задача перевода незнакомого в зна-

комое рассматривается как разрешимая. То, что только что названо «насущным интересом» субъекта, в свою очередь, определяется обстоятельствами и ситуацией, в рамках которых проблема возникла, а также системой проблем, к которой принадлежит рассматриваемая. *Но этот «насущный интерес» сам является формой релевантности*, которую нельзя путать с рассматриваемой здесь тематической релевантностью; впоследствии ее необходимо рассмотреть отдельно<sup>30</sup>. Конечно, между обеими формами релевантности существует тесная связь, но насущный интерес предполагает существование проблемы и, следовательно, основан на тематической релевантности, конституирующей проблему как таковую.

Эти предварительные замечания не относятся к собственно анализу тематической релевантности. Пока что мы проанализировали один, хотя и очень важный, случай конституирования темы в недифференцированном поле. *Это тот способ, которым незнакомое переживание навязывается нам именно благодаря тому, что является незнакомым*. Мы не делаем это переживание тематическим сознательно, и поэтому мы называем этот вид релевантности *навязанной релевантностью*.

Но незнакомые переживания не являются единственными, которые навязываются нам как тематические. Существует множество других видов навязанных тематических релевантностей. Например, переживание шока, который, как мы уже знаем, характерно для любого сдвига внимания и, следовательно, для скачка из одной области значений в другую, навязывает новую тематическую релевантность; и это также является неосознанным изменением уровня нашей персональной вовлеченности, особенно любое изменение относительной близости в относительную анонимность. Более того, любое внезапное изменение измерений времени, в которых каждый из нас живет одновременно, навязывает другие тематические релевантности. В общем случае любой разрыв или модификация, с необходимостью приостанавливающие идеализации «и так далее», а также «снова и снова», укорененные во всем нашем опыте, приводят к образованию навязанных тематических релевантностей<sup>31</sup>. Наконец, как будет показано далее, тематические релевантности навязываются посредством *социального взаимодействия*, обусловленного либо поступками наших партнеров, либо нашими собственными, либо действиями социальных групп.

С другой стороны, существует класс тематических релевантностей, всецело отличных от тех, что до сих пор обсуждались

(т.е. навязанных). Мы можем сознательно структурировать поле в тематическое ядро и фон горизонта, и мы можем даже таким образом определить как само поле, так и его пределы. Психологи часто рассматривают этот вид тематизации под названием *сознательного внимания*. Этот класс имеет два подкласса: первый состоит в сознательной замене одной темы мышления другой постепенным навязыванием одной и вытеснением другой, т.е. путем расширения и углубления господствующей темы. Второй относится к *сознательному сдвигу внимания* с одной темы на другую, когда между ними нет связи. В первом случае *изначальная тема удерживается*, и измененное тематическое ядро сохраняет отношение к тому, что было тематическим до такого сдвига. Конечно, то, что было тематическим, стало горизонтным, но не в смысле новой темы. Оно сохраняет связь с предыдущей темой (которую я продолжаю удерживать), но развито таким образом, что элементы, ранее относящиеся к горизонту, теперь стали тематическими. Во втором случае, т.е. сдвиге к совершенно другой теме, *от предыдущей темы отказываются*. Я ее более не удерживаю. Она может быть вовсе исключена (например, если я закончил свою работу или если я совершенно забыл тему) или же я могу оставить ее лишь на время с намерением вернуться к ней после перерыва и заняться ею в дальнейшем. Модификация такого рода относится к умышленной паузе нашей деятельности, к изменению времени работы и досуга — крайне важной проблеме для теории планирования и проектирования (как унификации наших интересов и деятельности), которую мы обсудим впоследствии<sup>32</sup>. Что же касается большинства случаев произвольного выбора различных тем, более внимательный анализ показывает, что скрытый мотив столь внезапного сдвига внимания состоит в *скачке от одного измерения реальности к другому*, или приведении в действие иных уровней личности, или изменении взаимосвязи измерений времени, в которых мы живем одновременно. Структура потока сознания может изменять свой характер, поскольку другие напряжения в нем акцентируются благодаря такому сдвигу внимания, и таким образом обретают преимущество. Эти категории, однако, уже упоминались, когда речь шла о навязанных тематических релеванностях. Как видим, граница между этими двумя классами не является жесткой; различие между ними, как говорят социологи, носит идеально-типический характер, т.е. каждый их этих типов редко встречается в чистом виде, тем не менее, изучение

каждого из них в отдельности имеет эвристическую ценность<sup>33</sup>.

Мы, следовательно, ограничиваем наше рассмотрение *навязанных тематических релеванностей* тем, что ранее назвали первым подвидом, а именно, *сознательным приданием одной теме большей важности по сравнению с другой, продолжая в то же время удерживать первую*. В результате подобной замены мы приводим в действие новые тематические релеванности. Новые данные из области горизонта, относящиеся к первой теме, попадают в тематическое ядро. Тема, конечно же, всегда находится в тематическом поле; каждой теме присущ свой особый горизонт. Э. Гуссерль<sup>34</sup> указывал, что горизонт имеет двойное значение: внешний и внутренний горизонт. Понятие *внешнего горизонта* используется для обозначения всего того, что оказывается одновременно с темой в данном поле сознания. Но оно также используется для обозначения всего того, что с помощью ретенций и воспоминаний относится к генезису данной темы в прошлом, а также с помощью протенций и предвосхищений — к будущим возможностям. Кроме того, понятие внешнего горизонта относится ко всему тому, что связано с данным полем как результат пассивного синтеза, например, сходство, подобие, различие и так далее — словом, все связи, которые в учебнике по общей психологии проходят под рубрикой *ассоциации путем локальной или темпоральной смежности или сходства*. Хорошо известно, как Э. Гуссерль преодолел трудности застарелого понятия ассоциативности с помощью разработанной им теории темы и горизонта.

С другой стороны, существует и внутренний горизонт. Завершение процесса конституирования темы делает возможным все более и более глубокое (возможно, бесконечное) погружение в ее структуру: во-первых, путем все более полного описания ее особенностей и ее уникальности, во-вторых, посредством анализа ее элементов, взаимосвязей и функциональных структур, определяющих процесс ее «осаждения» (*sedimentation*), наконец, в-третьих, путем установления и повторения политетических шагов, в процессе которых конституировалось ее значение, воспринимаемое сейчас единым взором<sup>35</sup>. Тема (или, если хотите, проблема) является, следовательно, бесконечным полем дальнейших тематизаций. *Именно в этом смысле подобного сокращения, локуса практически бесконечного числа тематических релеванностей, которые могут быть развиты путем дальнейшей тематизации их внутреннего содержания*. Но

эту дальнейшую тематизацию («подтематизацию»), осуществляемую путем исследования внутреннего горизонта темы или актуализацией виртуальных тематических релевантностей, конституирующих ее значение, нельзя рассматривать как разбиение целого на части. Тема и внутренние тематические релевантности являются не чем иным, как двумя именами одной и той же конфигурации. В процессе экспликации внутреннего горизонта, приведения в действие скрытых потенциальных тематических релевантностей, — словом, в процессе дальнейшей тематизации она остается неизменной как определяющий фактор всей последующей тематизации. Именно в этом смысле мы будем называть ее *главенствующей темой* (paramount theme) и оставляем ее в поле зрения как отправную точку или систему соотношений всего содержания тематических релевантностей, которые являются тематическими именно потому, что внутренне присущи этой главенствующей теме.

Конечно, ранее мы описали лишь одно измерение присущего главенствующей теме внутреннего горизонта. Не менее важным является и другое измерение, хотя термин «внутренний горизонт» кажется для него менее подходящим. Как только главенствующая тема установлена в качестве базисной, она сама становится системой внутренних тематических релевантностей, связанных с другими системами тематических релевантностей в тему более высокого порядка отношениями субординации или просто подтематизации. Но как таковая она в своих смысловых соотношениях содержится в теме более высокого порядка, и эти соотношения можно прояснить, не покидая базиса главенствующей темы, и *тема более высокого порядка* как таковая сама является лишь набором тематических релевантностей, подчиненных теме более высокого порядка, и так далее. (По-видимому, нет необходимости защищать эти утверждения против неправильного толкования, согласно которому понятия «тема более высокого порядка» или «подчиненная тема» содержат какие-либо отсылки к ценностным суждениям. На самом деле рассмотрения требует отношение основания (Fundierung), т.е. отношение, посредством которого «тема более высокого порядка» основывается на одновременно воспринимаемых темах более «низкого».)

Так, внутренний горизонт темы можно изучать посредством добровольных актов, эксплицирующих, с одной стороны, ведущие к подтематизации тематические релевантности, с другой — соотносящихся с темами более высокого порядка, не те-

ря в каждом из этих случаев главенствующей темы, с которой, как с базиса, началось исследование всех этих тематических релевантностей. Это исследование внутренней структуры в каждом случае состоит в сдвиге материала горизонта в тематическое ядро. Точно так же дело обстоит и в том случае, когда мы рассматриваем не внутренний, а внешний горизонт. В каждом из этих случаев главенствующая тема удерживается в качестве базисной, и все структуры соотношения тематических релевантностей обретают свои значения из внутреннего значения удерживаемой главенствующей темы. Тем не менее, в любое время это навязывание тематических данных, это исследование новых тематических релевантностей существует благодаря добровольному сдвигу нашего внимания с тем, чтобы прояснить имплицитные тематические релевантности, являющиеся внутренними для главенствующей темы.

*Мы будем называть эту систему внутренними тематическими релевантностями, в противоположность ранее обсуждавшимся навязанным тематическим релевантностям.* В то время как в этой последней способ взаимодействия темы и горизонта обусловлен появлением незнакомых переживаний, сдвигом области реальности с одной на другую и т.д., характерной чертой системы внутренних релевантностей является то, что мы можем направлять, а можем и не направлять внимание на признаки главенствующей темы — признаки, проявляющиеся во внутреннем или внешнем структурировании горизонта или в форме тематических релевантностей, т.е. мы можем трансформировать, а можем и не трансформировать содержание горизонта в характеристики темы. *Это, возможно, один из элементов техники, названной Карнеадом «обозрение» (periodeusis).* Но прежде чем мы приступим к рассмотрению этого предмета, мы должны завершить наш анализ тематических релевантностей еще несколькими замечаниями во избежание возможного непонимания.

Первое замечание состоит в том, что мы не намерены сводить обсуждаемое нами различие между навязанными и внутренними релевантностями лишь к системе тематических релевантностей. Далее мы изучим и другие типы релевантностей, и в каждом случае мы должны исследовать, подпадает ли рассматриваемый тип под навязанные или внутренние релевантности.

Второе замечание касается понятия *главенствующей темы как базисной*. Мы отмечали, что внутренние тематические релевантности открыты дальнейшей тематизации добровольной

трансформацией содержания горизонта в тематический материал. Так, система внутренних релевантностей предполагает, что некоторые тематические релевантности уже трансформированы в основной предмет рассмотрения, при этом неважно, конституирована ли эта изначальная тема посредством навязанных или внутренних релевантностей; иными словами, тематизирована ли она избирательной деятельностью разума или воспринята пассивно, не имеет значения. Было бы бессмысленным искать эту изначальную (хронологически первую) тему нашего мышления, поскольку *ни одно сознание не может быть воспринято без структурирования на тему и горизонт*. Следовательно, когда на предыдущих страницах мы говорили о «нераздельном» поле сознания, которое с помощью тематических релевантностей может быть структурировано на тематическое ядро и материал горизонта, это был лишь педагогический прием, а не реальное допущение. Иными словами, тематическая структура существенна для сознания; т.е. *в поле сознания всегда есть тема*, и когда мы говорим о конституировании тематического ядра с помощью навязанных тематических релевантностей, мы лишь имеем в виду, что такое событие мотивирует дробление того, что ранее тематизировано, для новой темы.

Третье замечание необходимо указывает на то, что *установление главенствующей темы как отправного пункта оба направления внутренних релевантностей, ведущих к горизонту, ограничению которого мы должны подчиниться, оказываются в известной степени пред-конституированными*. Иными словами, для трансформации материала горизонта в тематический необходимо добровольное действие, но его свобода ограничена. Что касается самого направления, следует сказать, что система внутренних релевантностей не является однородной. Ей присущ собственный профиль. Некоторые релевантности выдаются вперед на фоне других. Это система изогипс, более сравнимая с воспроизведением горной цепи на рельефе, чем на обычной карте. Эту проблему мы рассмотрим позднее<sup>36</sup>.

Что же касается внутренних релевантностей, то здесь мы сталкиваемся с ситуацией, сходной с субъективным смыслом знакомства. *Именно набор «насуточных интересов», зависящий от биографических и ситуационных обстоятельств индивида, ограничивает то, что обычно называют уровнем исследования* (т.е. границу проблематизируемого сектора мира), в то время как все, находящееся за ее пределами, остается непроблематизирован-

ным (и до тех пор, пока оно остается таковым, просто принимается как неоспоримая данность). Эту проблему мы также рассмотрим позднее<sup>37</sup>.

Четвертое замечание состоит в том, что целостное описание ситуации может породить ложное впечатление, что, за исключением иерархической структуры под-тем, верховной темы, темы более высокого уровня, любая тема в каждый определенный момент времени существует в разуме изолированно и может быть схвачена как таковая. Но это вовсе не так. *Тема всегда существует не только в пределах поля, но и связана с другими темами в систему*. Не существует проблемы, изолированной от других проблем, скорее, налицо система взаимосвязанных друг с другом проблем, но чтобы изучить эту высокосложную ситуацию, мы должны провести основательный предварительный анализ. Мы, однако, продвинемся в одном направлении этой сложной проблемы, если продолжим рассматривать пример Карнеада: случай двух конкурирующих интерпретаций одной и той же темы.

### Г. Интерпретативная релевантность

В приведенном ранее примере мы последовали за человеком лишь до того момента, когда он обнаружил среди знакомого, во всяком случае, предвосхищаемого, типически знакомого окружения незнакомый объект. Нечто, лежащее в углу, стало для него тематически релевантным. Оно возбудило его любопытство и привлекло внимание. Этот предмет как таковой, или, лучше сказать, *предмет, каким он ему является* в его окружении, предмет как явление, воспринятое во всех поэтико-ноэтических импликациях, теперь тематически представлен его интерпретации. Чем он может быть? Ответ на этот вопрос представляет собой новую задачу, которую нужно решить для того, чтобы *почти смысл в пределах тематического ядра его концептуально-го*<sup>38</sup> *поля*. Он должен его интерпретировать, и это означает, что он должен включить его в какую-то категорию, отнести к какой-то группе в соответствии с его типичными признаками, на основе своего предшествующего опыта, конституированного в запас его наличного знания. *Но не все содержание такого запаса используется как схема интерпретации*. Его знание того, что все человеческие существа моральны, что солнце ежедневно восходит на востоке, что конституирование других демонстрирует

такие-то и такие-то характеристики, никак не связано с интерпретацией находящегося перед ним предмета.

Однако с помощью того, что Э. Гуссерль назвал *пассивным синтезом узнавания*, он накладывает реальное восприятие телесного объекта такой-то и такой-то формы, цвета и размера на воспоминания собственных предыдущих восприятий, типически сходных с этим телесным объектом по форме, цвету и размеру. В контексте предыдущего опыта (подобного типа), сохраненного в памяти и организованного предыдущими интерпретациями в запас наличного знания, есть много того, что не имеет никакого отношения к интерпретации данного предмета, т.е. того, что полностью *нерелевантно* его интерпретации. С другой стороны, предыдущий опыт содержит несколько взаимосвязанных типов, с которыми данный объект может быть сравним, т.е. сходен или взаимосвязан. Такие элементы наличного запаса знания мы можем назвать *релевантными* для интерпретации новых восприятий; но совершенно очевидно, что этот тип релевантности совсем другой, чем ранее рассмотренная тематическая релевантность. Мы предлагаем назвать ее *интерпретативной релевантностью*.

Этот тип релевантности *удивительным образом обнаруживает двойную функцию. Он не только интерпретативно релевантен той части нашего запаса знания, который относится к интерпретируемому объекту; но фактически определенные моменты воспринимаемого объекта становятся более или менее интерпретативно релевантными для понимания и интерпретации реально воспринимаемого сегмента мира.*

Возвращаясь к нашему примеру, можно добавить, что для того, чтобы идентифицировать моток веревки, достаточно ее гештальта (размер, форма, цвет), не задаваясь вопросом, из какого материала она сделана и каков ее вес. Даже цвет может быть нерелевантным. Предположив, что я ранее ощущал моток веревки коричневого и черного цвета, я могу распознать данный объект (имеющий, скажем, серый цвет) как «моток веревки», хотя я никогда не видел ранее мотка веревки серого цвета. В таком случае он будет «подобен» веревке, которую я ранее ощущал, *но* серого цвета. Более того, я могу иметь очень хорошее представление о веревке, но не о веревке, смотанной в моток; а с другой стороны, о мотках, но не веревки; и тем не менее, я распознаю в этом объекте моток веревки — «веревки», случайным образом оказавшейся в форме мотка; мотка, случайно оказавшегося из веревки, причем, вдобавок, опять же

совершенно случайно, серого цвета. Интерпретируемый объект появляется в целом наборе обстоятельств — места, времени, и, как мы увидим далее, личной биографии, которые определяют, с одной стороны, характеристики этого объекта (как феномена восприятия), а с другой — элементы моего собственного запаса знания, интерпретативно релевантные друг другу. Эту сложность мы поясним в дальнейшем анализе.

Предположим, что рассматриваемый нами человек так или иначе преуспел в идентификации находящегося перед ним предмета как, возможно, являющегося мотком веревки. На языке У. Джемса мы можем сказать, что мы воспринимаем «объект-в-углу-комнаты, — возможно-являющийся — мотком-серой-веревки»<sup>39</sup>. Здесь используется интерпретативная релевантность, соответствующая характеристикам формы, размера, гештальта, цвета и т.д., и именно они делают возможным распознавание этого объекта как принадлежащего к ранее воспринятому типу «моток веревки» *возможным, но еще не вероятным*. Степень сходства, устанавливаемая первой интерпретативной догадкой, во многом зависит от *всей ситуации*, в которой предвзывает догадавшийся.

Теперь предположим, что объект, подобный нашему, воспринимается на борту корабля. Мой опыт восприятия кораблей заставляет меня ожидать, что моток веревки может и, вероятно, находится на борту. Это ожидание может быть столь велико, что никакая тематическая релевантность не сможет быть навязана тому, кто видит данный объект. Он может остаться «естественным», т.е. непроблематизированным фрагментом окружения. Соответственно, восприятие такого объекта всегда останется в области горизонта, он может так и не быть тематизированным, если, к примеру, вопрос ребенка («Что это там в темном углу?») не приведет в действие тематическую релевантность, в результате чего последует точный ответ: «Это моток веревки». И хотя всегда существует возможность, что более скрупулезное изучение — как в том, что касается изменений в восприятии, так и реинтерпретации этих изменений, — обнаружит, что исследуемый объект — вовсе не моток веревки, а змея, первоначальная догадка («Это моток веревки») имеет для говорящего высокую степень вероятности. Иными словами, налицо великолепный шанс, что будущие проверки подтвердят это утверждение. Человек, следовательно, «санкционирует» первое предположение и ведет себя так, так будто бы оно уже получило подтверждение. Он ведет себя так до тех пор,

пока новый элемент тематической релевантности (например, сдвиг тематического поля ко внутреннему или внешнему горизонту: «давайте приглядимся к нему получше») или вновь возникший неожиданный элемент интерпретативной релевантности не отвергнет или не вступит в противоречие с первоначальным определением. Тогда смысл первоначальной догадки и присущая ей система интерпретативных релевантностей лишатся своей последовательности и совместимости. Они будут, используя гуссерлевский термин, «подорваны», аннигилированы, отброшены как недействительные. Но пока не доказано обратное, достоверность первоначальной догадки полагается само собой разумеющейся: разве не правдоподобно встретить моток веревки на корабле?

Теперь давайте слегка изменим пример<sup>40</sup> и предположим, что рассматриваемый предмет находится не на борту корабля, а в углу комнаты моего друга, который, как я знаю, моряк. Вероятность («субъективный шанс») того, что моя первоначальная интерпретация окажется правильной, значительно уменьшилась: можно ли ожидать, что кто-либо будет держать в доме моток веревки? Конечно, наличие такого предмета в доме моряка вовсе не необычно; по крайней мере, ни одна из целого набора интерпретативных релевантностей не свидетельствует об обратном. Точнее, даже если предположить, что я никогда не видел веревки такого цвета и форма мотка не соответствует тем, что я видел прежде, тем не менее, первоначальная догадка («Это моток веревки») вполне правдоподобна с учетом того, что мой друг — моряк. Она имеет свою весомость, и в настоящее время ничто не противоречит выводам интерпретативной релевантности. Я начну сомневаться в своей интерпретации, если предполагаемый моток веревки начнет «вести себя» иначе, чем ожидалось, например, начнет двигаться. Тогда я могу спросить себя: «Верна ли моя первоначальная догадка? Может ли интерпретативная релевантность формы, цвета и т.д. оставаться действительной, если этот предмет является чем-то другим, например змеей?»

Но предположим, что я вернулся к себе домой. Не будучи ни моряком, ни рыбаком и не нуждаясь в веревке, должен ли я обнаружить в плохо освещенном углу собственного дома странный предмет, которого раньше здесь не было и наличие которого не согласуется с моими ожиданиями? Я рассматриваю этот предмет без какой-либо предзаданной схемы интерпретативных релевантностей. Если здесь налично, как мудро

предположил в своем примере Карнеад, дополнительные ситуативные элементы (например, на улице зима и я труслив), я могу сразу же сделать вывод из тех же присущих объекту интерпретативно релевантных моментов. «Это змея». Конечно же, этот вывод столь же весом, как и догадка, что это моток веревки. Ни присутствия змеи, ни наличия веревки мною не ожидалось. Гештальт (форма, цвет) внутренне присущ обоим: типичному мотку веревки и типично свернувшейся змее в том виде, в каком эти типы содержатся в моем наличном запасе знания. Обе мои догадки равноправдоподобны (*πιθανόν*), и ни одна из них не является более весомой по сравнению с другой. У меня немедленно возникают сомнения по поводу корректности моей интерпретации (неважно, каков хронологический порядок моих догадок), и я должен, по крайней мере, приостановить мою «санкцию», пока я не смогу установить дополнительные интерпретативные релевантности.

Мне кажется, что это та самая ситуация, которую Карнеад обозначил греческим словом «отклоняемое» (*περίσπαστος*). Две интерпретации одного и того же объекта равновероятны, причем обе равно весомы, но не совместимы друг с другом. Как это так? Тематических релевантностей недостаточно, чтобы дать недвусмысленное определение. Неопределенность лишь возрастет, если я, к примеру, предположу, что никогда не видел веревки, свитой в моток, или веревки серого цвета, или змеи такого цвета, свернувшейся таким образом. Из обеих интерпретаций следует утверждение о наличии неизвестных предметов в моей комнате — предположение о том, что кто-то в мое отсутствие положил моток веревки в мою комнату, столь же неправдоподобно, сколь и то, что змея избрала это место для своей зимней спячки. Тем не менее, мне важно принять решение<sup>41</sup>. Я могу сделать это, лишь дополнив интерпретативные релевантности; но чтобы сделать это, я должен сравнить типичные моменты моего восприятия с собственным опытом прошлых восприятий типичных мотков веревки или типичных змей. Например, предмет не движется, и это увеличивает вероятность того, что он не живой, но впавшие в зимнюю спячку змеи также неподвижны. Повышение весомости первоначальной гипотезы уравнивается увеличением веса второй. На языке Карнеада это означает, что я не достиг успеха в том, чтобы «склонить» чашу весов в пользу одной из репрезентаций, поскольку каждый интерпретативно релевантный момент остается отклоняемым (*περίσπαστος*), и даже если я продолжу

свои рассмотрения, т.е. напoлно интерпретативные релевантности тематическим материалом, я не достигну удовлетворительной завершенности, — удовлетворительной для того, чтобы признать одну из двух возможных интерпретаций более вероятной, чем другую. И именно в этот момент я решаю произвести эксперимент с палкой в надежде обнаружить, как интерпретируемый предмет отреагирует, и получить новый, интерпретативно релевантный материал из наблюдения за его непосредственной реакцией.

Прежде чем перейти к новому этапу анализа, мы должны завершить наше рассмотрение интерпретативных релевантностей. Многие авторы, включая и Э. Гуссерля, похоже, склонны колебаться между сомнительными интерпретациями как колебаниями между двумя темами (или, по крайней мере, оставляют этот пункт в состоянии неопределенности). В противоположность этому, мы полагаем, что лишь одна тема прева­лирует в течение всего процесса как главенствующая. То, что является тематическим, всегда воспринимается как этот странный предмет в углу моей комнаты — объект такой-то и такой-то формы, цвета, размера и т.д. Во всяком случае, мы можем сказать, что ноэма восприятия остается неизменной, несмотря на все ноэтические вариации<sup>42</sup>. Но, с другой стороны, для того чтобы сбросить присущие рассматриваемому предмету новые интерпретативно релевантные моменты, я должен так сдвинуть фокус моего внимания, чтобы данные, находящиеся в области горизонта, переместились в тематическое ядро — процедура, которая уже описана. *Выполняя это, я должен более тщательно «исследовать» предмет и его характеристики, которые, таким образом, перемещаются во внутренний тематический горизонт.* Принимая во внимание его ситуационную детерминацию (чуждость по отношению к ближайшему окружению и т.д.), я должен также расширить тематическое ядро до его внешнего горизонта. Тем не менее, несмотря на все эти вариации, восприятие этого предмета остается моей основной, главной темой, которая никогда не бывает не схваченной. И должны ли мы в таком случае говорить о субтематизации, это, похоже, вопрос терминологии.

Следует ли интерпретативные релевантности квалифицировать как навязанные, или же они являются внутренними? На описанных выше различных этапах они могут быть и тем, и другим. Первая догадка, возникающая из пассивного синтеза осознания, конечно же, не является произвольной. Так сказать, ав-

томатически (т.е. путем пассивного синтеза) предмет воспринимается как «сходный», «похожий», «того же типа, что и...», т.е. как уже типизированный. Он, как уже указывалось, воспринят не просто как «нечто» или «нечто-в-углу-комнаты» или даже «физический-объект-в-углу-комнаты», но скорее как «объект-в-углу-комнаты, — возможно, — являющийся-мотком-серой-веревки» или как «объект-в-углу-комнаты, — возможно, — являющийся-змеей». Но как только я узнаю, что моя первая интерпретация спорна (*περίσπαστος*), поскольку интерпретативные релевантности, лежащие в основе этой догадки, точно не определены, они могут быть подвергнуты дальнейшей интерпретации, не совместимой с первой. Иными словами, как только проблематичные возможности, в строгом смысле слова альтернативы, установлены как равновероятные интерпретации одного и того же «состояния дел», дополнительные интерпретативные релевантности появляются путем сознательного обращения к подлинным моментам главной темы. Соответственно, интерпретативная релевантность моей первоначальной догадки воспринимается как навязанная; исследование возможности такой интерпретации, ее подтверждаемость, сомнение в ее правильности, определение ее «весомости», принятие или отвержение берут начало в возвратной деятельности. Именно она преобразует моменты навязанной релевантности, присущие данной схеме восприятия, во внутренние интерпретативные релевантности.

Рассмотрение процесса интерпретации может породить иллюзию, что акт интерпретации осуществляется в предикативной области и является звеном логической цепи рассуждений от посылок к заключению. Это вовсе не обязательно так. В работе «Опыт и суждение» (*Erfahrung und Urteil*) Э. Гуссерль ясно показал, что то, что мы называем *интерпретацией и интерпретативными релевантностями*, возникает в допредикативной сфере и как таковое не является продуктом логического вывода<sup>43</sup>. В самом деле, определенные категории логического вывода, равно как и формы силлогизма, основаны на таком допредикативном опыте. Это, однако, не означает, что в последующей процедуре установления внутренних интерпретативных релевантностей не могут быть использованы процедуры чисто логического вывода.

То, что было сказано по поводу тематических релевантностей, так или иначе справедливо и в отношении их интерпретативного типа: не существует изолированных релевантностей. Какого бы типа они ни были, они всегда взаимосвязаны и сгруппированы в системы, равно как и различные системы ре-

левантностей, принадлежащих к одной и той же категории, как, например, две только что рассмотренные. Интерпретативно релевантный момент обеих — подлежащий интерпретации опыт и схема его интерпретации (т.е. прошлый опыт, используемый как запас наличного знания) — интегрирован в системы, и эти системы, по крайней мере в отношении их типа, равно как и типичных путей их использования, принадлежат к сфере уже обретенного опыта. Этот опыт имеет биографически детерминированную историю и как таковой является отложением (*sedimentation*) привычной практики. Не только тематические, но и интерпретативные релевантности (и акты интерпретации, подтверждения, вопрошания, сомнения, решения и т.д.) являются ситуативно обусловленными. Мы должны *изучить*, что является интерпретативно релевантным, мы должны учиться на опыте распознавать интерпретативно релевантные моменты или аспекты объектов, уже воспринятых как типизированные. Более того, мы должны учиться «взвешивать» результат нашей интерпретации, влияние модифицирующих обстоятельств ситуации, в которой осуществляется интерпретация, то, как пополнить и скоординировать интерпретативно релевантные материалы и т.д. Взрослый, бодрствующий человек будет воспринимать видимое в темном углу не просто как «нечто», но, по меньшей мере, как физическое тело, имеющее размер, цвет, форму и т.п. Более того, хотя он и может спросить, является ли этот объект мотком веревки, змеей или клочком одежды, он никогда не станет интерпретировать его как, скажем, стол или собаку, несмотря на то, что эти объекты тоже могут быть серыми. Короче говоря, *система интерпретативных релевантностей основана на принципе совместности*, — как бы назвал ее Лейбниц, или совместной возможности — *всех существующих моментов*. Именно по этой причине последующие акты установления дополнительных интерпретативных релевантностей, ограничены так же, как и акты установления внутренних тематических релевантностей.

Возвращаясь к дискуссии о внутренних тематических релевантностях, заметим, что, изучая их, мы затронули вопрос о том, как далеко они простираются. Мы отмечали, что уровень исследования, за пределами которого все представляется неп проблематичным и само собой разумеющимся и до которого мы должны проблематизировать, зависит от того, что мы называли «насушным интересом». Этот интерес как таковой произведен от ситуативных обстоятельств. Теперь мы можем по-

ставить вопрос, нельзя ли найти сходного критерия и по отношению к пределам внутренних интерпретативных релевантностей. Без сомнения, эти пределы простираются до того, что мы можем «санкционировать» нашей интерпретацией; но сама эта санкция может иметь различные степени достоверности, как показал Карнеад в своей теории *πιθανόν* (правдоподобие, вероятность, возможность). На самом деле степени уверенности определяются нашим «насушным интересом» (значение этого термина должно быть определено, но пока мы оставим вопрос открытым). Если, как в нашем примере, я колеблюсь в интерпретации находящегося в углу моей комнаты объекта как мотка веревки или как змеи, мой насушный интерес требует большей степени уверенности, нежели сомнения по поводу того, моток ли это веревки или куски одежды.

Кроме того, видоизменение этого примера, т.е. рассмотрение одного и того же объекта на борту судна, в доме моряка или в моем собственном доме, отчетливо показывает, в какой мере удовлетворяющая меня степень уверенности зависит от обстоятельств, в свою очередь, определяющих мой насушный интерес. С другой стороны, именно степень таким образом установленного правдоподобия определяет число и весомость интерпретативных релевантностей, достаточных для того, чтобы гарантировать успех моей интерпретации. (Этот факт демонстрирует как действенность, так и пределы применимости операционального аргумента, положенного Дж. Дьюи и его последователями в основу их эпистемологической теории.) Моя интерпретация, однако, остается предположительной, являясь предметом верификации или фальсификации последующим интерпретативно релевантным материалом.

#### Д. Мотивационная релевантность; мотивы-для и мотивы-потому-что

Теперь мы можем вернуться к другой стороне Карнеадова примера. Человек, будучи не в состоянии прийти к интерпретативному решению, основанному на интерпретативно релевантном наличном материале, берет в руки палку и ударяет ею по объекту. Мы уже констатировали, что он делает это, поскольку ему *важно* дать точное определение природы объекта. Важность, как она здесь понимается, явно соотносится с понятием релевантности. Но данный тип релевантности не является ни тематическим, ни интерпретативным. В поле сознания он

не соотносится ни с темой, ни с горизонтом, поскольку это поле и его сочленения остаются неизменными. Он также не относится к наличному интерпретативно релевантному материалу, поскольку такой материал, не будучи полным и отчетливым, не ведет к удовлетворительному диагнозу ситуации. В действительности может быть обнаружена лишь альтернатива «или-или»: «объект — либо моток веревки, либо змея». Утверждение в форме «либо-либо» во многих случаях может считаться имеющим удовлетворительную степень правдоподобия; достигнув его, наше любопытство или «интерес» в отношении интерпретации этой проблемы может быть исчерпан. Почему бы, и в самом деле, не остановиться на этом и не обратиться к более важным делам?

Но в нашем примере такого не произойдет. Решить вопрос в пользу одной из альтернатив жизненно важно для дальнейшего поведения. Нет, конечно, причин не ложиться спать в комнате, где находится безвредный моток веревки или просто не убрать его оттуда. Но, безусловно, опасно делать и то, и другое, окажись этот предмет змеей. Таким образом, корректный (или, по крайней мере, удовлетворительный) интерпретативный выбор явным образом определяет конкретное поведение человека. Он поведет себя по-разному в зависимости от того, какой выбор он сделает; т.е. в каждом случае он поставит различные цели, которых следует достичь своими действиями, и, соответственно, прибегнет к различным средствам, чтобы достичь желаемого состояния дел. Короче говоря, он будет основывать *решение о том, каким образом действовать, на интерпретативном решении*, так что последнее будет определять первое. Важность корректной интерпретации (в данном случае — до удовлетворительной степени вероятности) состоит в том, что не только избранные средства, но и поставленные цели зависят от диагноза ситуации. Достаточно правдоподобная интерпретация дает сравнительно хороший субъективный шанс эффективно совладать с ситуацией с помощью соответствующих средств, или, по меньшей мере, обнаруживает риск любого действия, если не будут приняты соответствующие (т.е. эффективные) контрмеры. В обоих случаях результат подобной интерпретации релевантен дальнейшему поведению человека. Мы назовем этот тип релевантности *мотивационным*.

Но важность интерпретативного решения для планирования последующего поведения состоит не только в мотивационной релевантности, как в данном примере. Для того чтобы,

входя в собственную комнату, избежать опасности, исходящей от данного объекта, я должен принять интерпретативное решение. А чтобы прийти к такому решению, я должен собрать дополнительный интерпретативно релевантный материал. И для того чтобы найти такой материал, я должен создать дополнительные условия наблюдения, а затем посмотреть, дадут ли они новые свидетельства. В дальнейшем изменение условий наблюдения потребует, чтобы я воздействовал на объект таким образом, чтобы его ожидаемая реакция могла бы быть интерпретативно релевантной. Для того чтобы спровоцировать реакцию живого организма, я должен его ударить (поскольку из предыдущего опыта мне известно, что такие объекты реагируют на удар совсем иначе, чем неживые). Для того чтобы ударить его без опасности для себя, я должен использовать другой объект, например палку. И чтобы это сделать, я должен схватить палку, согнуть руку и т.д.

Любое из предыдущих предложений, которое могло начинаться или начиналось словами: «для того чтобы», указывает на мотивационные релевантности, т.е. то, что должно быть сделано, мотивировано тем, для чего оно должно быть сделано, причем последнее мотивационно релевантно первому. Это звено в цепи взаимосвязанных мотивационных релевантностей, приводящее к решению того, как я должен поступить.

Но все это скорее неловкий и запутанный способ выразить в высшей степени сложное взаимоотношение между мотивирующим и мотивируемым. С одной стороны, мы говорим, что интерпретативное решение мотивационно релевантно тому состоянию дел, которое должно быть достигнуто; с другой — что цель такого действия (или опасность, которой надо избежать), в свою очередь, мотивирует процесс обретения дополнительного интерпретативного материала. Как соотносятся эти два утверждения? Которое из них — цель действия или успешная интерпретация — мотивирует другое?

Неясность в отношении между мотивирующим и мотивированным опытом — вопрос не только терминологии. Введенное здесь понятие мотивационной релевантности лишь указывает на взаимосвязь мотивирующего и мотивированного опыта, ничего не утверждая о том, что мотивирует, а что мотивируемо. Когда мы анализировали структуру интерпретативных релевантностей, мы сталкивались с подобной ситуацией. Отбор и взаимокорреляция интерпретативно релевантных моментов наличного опыта с им подобными в ранее обретенном

опыте устанавливается на практике. Как только момент *m*, наблюдаемый в воспринимаемом в настоящее время объекте, представляется мне релевантным, я должен соотнести его с ранее воспринятыми объектами, обнаруживающими тот же самый момент *m*, даже если набор моментов *n*, *o*, и *p* наблюдаемого объекта не может быть согласован с ранее воспринятым объектом (который вместо *m*, *n*, *o* и *p* демонстрирует моменты *m*, *r*, *s*, и *t*). Момент *m*, таким образом, интерпретативно релевантен обоим. То же самое справедливо и в отношении категории мотивационной релевантности. Понимание того, что один шаг «важен» для другого, устанавливает мотивационную релевантность обоих в отношении друг друга безотносительно к тому, что чему предшествует по времени и что выступает причиной по отношению к другому. Обобщая, можно сказать, что категория релевантности – тематической, интерпретативной, мотивационной – лишь устанавливает взаимоотношение между двумя сторонами, имеющими взаимную важность по отношению друг к другу.

Однако это лишь подход к проблеме. Необходим более скрупулезный анализ понятия мотива<sup>44</sup>. Словарь определяет мотив как идею, потребность и т.д., побуждающие к действию. Но нетрудно видеть, что это определение охватывает две совершенно различные ситуации, которые необходимо рассмотреть отдельно.

С одной стороны, налицо представление о желаемом состоянии дел, которого я должен достичь, и это побуждает нас действовать. Это будущее состояние дел, проектируемая цель, которую мы должны достичь последующими действиями, задумана в нашей фантазии до того, как мы приступили к действию. Это «идея», которая «заставляет» нас действовать, – мотив нашего последующего действия; в наших предыдущих рассуждениях мы имели в виду именно этот тип мотивации. Желаемое состояние дел, наиболее релевантный мотив для всех успешных шагов, состоит в том, чтобы убрать этот предмет в безопасное место. Для того чтобы сделать это, я должен удостовериться, не змея ли это; и для того чтобы достичь этого, я должен ударить по ней палкой и т.д.

Если рассмотреть момент, *предшествующий* моему действию, т.е. лишь проектирование и отдельные шаги, релевантные желаемому состоянию дел и достижению этой цели, я могу сказать, что фантазируемое состояние дел нацелено на мотивацию отдельных шагов, которые следует сделать для его

претворения в жизнь. Если же я обращаюсь к моменту, следующему *после того, как мое действие уже началось*, я могу выразить ту же ситуацию с помощью цепочки объяснительных («because») предложений. Разыскивая свою палку, например, я мог бы ответить на вопрос приятеля: «Что ты здесь делаешь?», такими словами: «Мне нужна палка, поскольку я хочу ударить по этому предмету. Я хочу сделать это, чтобы узнать, не является ли он змеей. Я хочу сделать это, чтобы быть уверенным, что могу убрать его, не подвергая себя опасности». Ясно, что это лишь иной способ выразить в языке то же самое. Главное предложение сложноподчиненного предложения цели (in-order-to sentence) логически эквивалентно придаточному объяснительному другого сложноподчиненного предложения, поскольку в обоих желаемое состояние дел, которого следует достичь, т.е. главный проект, мотивирует каждый предпринимаемый шаг. Иными словами, главный проект мотивационно релевантен проектированию отдельных шагов; последние же, однако, «причинно релевантны» достижению желаемого результата.

Но эта причинная релевантность, как будет показано далее (когда мы обратимся к проблеме «адекватной причинности»)<sup>45</sup>, является не чем иным, как объективным следствием того, что субъективно воспринимается как «мотивационно релевантное». Короче говоря, в том, что касается человеческого действия, любое утверждение о причинной релевантности легко переводимо в термины мотивационной релевантности с присущими ей системами интерпретативной релевантности<sup>46</sup>. В рамках настоящего исследования субъективных мотивов действия, следовательно, нет необходимости пополнять типологию релеванностей; мы можем приберечь этот термин («причинная релевантность». – *Н.С.*) для другого контекста.

Обсуждаемые здесь объяснительные предложения, как видим, оказываются лишь иной формой предложений цели (in-order-to sentences), и все предложения такого рода мы назовем мнимыми (spurious) объяснительными предложениями. Но есть такие объяснительные суждения, которые не могут быть переведены подобным образом, и анализ этого типа приводит нас ко второму смыслу неопределенного термина «мотив», а именно, *подлинный мотив-потому-что*.

Я хочу исследовать проблемный объект, *потому что* опасюсь, что это змея. Присущая мне боязнь змей является подлинным мотивом-потому-что моего проекта принятия решения. Другие люди могут называть меня трусливым, но я этого

не воспринимаю. Это объективный термин для моей субъективной, биографически детерминированной боязни змей, и этот страх побуждает меня планировать убрать предмет безопасным для себя образом. Это подлинный мотив-потому-что, поскольку мой страх мотивационно релевантен созданию в фантазии главного проекта, который, в свою очередь, становится (путем преобразования в мотив-для) мотивационно релевантным каждому сделанному шагу в направлении осуществления проектируемого состояния дел.

В то время как релевантности-для мотивационно возникают из уже принятого главного проекта, релевантности потому что относятся к мотивации принятия главного проекта как такового. Было бы бессмысленным говорить, что я боюсь змей, чтобы принять главный проект передвинуть предположительно опасный предмет. Моя боязнь змей мотивационно релевантна рассмотрению этого объекта как опасного, змеи, и планированию убрать его как можно более безопасным образом. Таким образом, моя боязнь змей также опосредованно мотивационно релевантна в тех пределах, до которых я могу следовать внутренним интерпретативным релевантностям для того, чтобы обрести удовлетворительную степень правдоподобия результата интерпретации. Но не только это, поскольку мой страх перед змеями может быть мотивационно релевантен принятию альтернативы «или-или», т.е. «проблематичной возможности»: «это либо моток веревки, либо змея, либо клочок одежды». Наконец, мой страх может быть мотивационно релевантен даже системе тематических релевантностей, т.е. для того, чтобы сосредоточить внимание на этом, а не на каком-либо другом объекте в темном углу. Но, с другой стороны, моя боязнь змей имеет также и биографическую историю, относясь к различным типам ранее воспринятых релевантностей: тематической, интерпретативной и мотивационной, которые теперь «подсознательно» порождают напряжение моего сознания и определяют степень личной причастности. Техника психоанализа, вкратце рассмотренная в предыдущей главе, основана на взаимоотношениях между различными типами релевантностей. Напротив, система интерпретативных релевантностей, особенно в том, что касается возрастания степени ее правдоподобия, может быть мотивационно релевантной построению новых систем собственно тематических релевантностей. Другие возможные комбинации взаимоотношений между тремя системами релевантностей будут рассмотрены в последующих главах.

Мы должны исследовать, хотя бы и очень кратко, присущи ли мотивационной релевантности те же характеристики, что и тематической и интерпретативной. Как видим, не существует изолированных мотивационных релевантностей; они сформированы в системы, взаимосвязанные «звенья». Мы ввели термин «главный проект», чтобы обозначить предел, за которым подлинный интерес действующего более не требует, чтобы он, действующий, следовал по цепочке мотивационных взаимозависимостей. Именно он, а не наблюдающий за его действиями, способен провести эту черту, соответствующую тому, что ранее было названо уровнем исследования. Что касается проектирования и осуществления действия, нас просто интересует, как рождаются мотивационные для-релевантности из наличной ситуации, т.е. ситуации, которую мы, действующие, должны «определить» (как говорят социологи)<sup>47</sup>. Но мы можем и всегда в состоянии сдвинуть фокус интересов таким образом, чтобы новый мотивационно релевантный материал оказался бы в фокусе релевантного. Однако здесь возникает особая ситуация: живя в своем действии, мы обладаем иными интересами в отношении его мотивационно релевантных моментов, чем когда мы лишь проектируем такое действие или когда мы оглядываемся на уже выполненное действие с точки зрения его результата, отдельных шагов его исполнения или предшествовавшего ему проекта. В каждом из этих случаев другая цепочка элементов окажется мотивационно релевантной. Причина этого заключается в том, что наш реальный интерес, присущий каждой из этих позиций, различен. В следующей главе сделана попытка прояснить это.

Мотивационные релевантности, таким образом, могут быть либо навязанными, либо внутренними. В дальнейшем нас будут особо интересовать социально навязанные мотивационные релевантности. Но даже в отношении отдельного индивидуального опыта лишь выбор главного проекта (или того, что действующий на данный момент рассматривает как главный проект) является внутренне мотивационно релевантным. Только он возникает в собственном волевом акте действующего. Будучи конституированы, все мотивационные релевантности, порожденные главным проектом, воспринимаются как навязанные. И тут заключена специальная проблема, относящаяся к типу действия, называемого рациональным. Она состоит в возможно более полном преобразовании навязанных релевантностей во внутренние и в разбор ( $\delta\iota\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ), который предшествует принятию главного проекта<sup>48</sup>.

## Взаимозависимость систем релевантности<sup>9</sup>

Как нам уже известно, рассмотренные нами три категории релевантности связаны друг с другом различными способами. Их анализ приводит нас к понятию запаса наличного знания, присущего человеку в любое время жизни. Этот термин является не чем иным, как другим названием для целого комплекса весьма сложных проблем, которые мы собираемся тщательно проанализировать. Наши замечания относительно взаимоотношения различных систем релевантности, следовательно, являются предварительными и ограничены целью представить этот новый комплекс проблем.

### А. Привычное обладание знанием

Вернемся к заключительной части используемого нами примера. Мы выяснили, что моя боязнь змей мотивационно релевантна как моему желанию исследовать и определить этот странный объект в углу моей комнаты, так и набору мотивов-для, управляющих моими действиями, посредством которых может быть принято решение, разрешающее мои возможные сомнения. Но не означает ли это, что моя боязнь змей становится мотивом-потому-что моих текущих восприятий? До того как я вошел в комнату, и даже до того как меня осенила идея, что предмет в углу может быть змеей, я вовсе не думал о змеях или о том, что их боюсь. До этого момента мой страх был совершенно нерелевантен данной ситуации. И тем не менее, верно, что я боязлив. Я боюсь многого, и особенно змей. И этот страх не присущ моему сознанию постоянно, мои нервы не страдают от настороженности в отношении змей. Но этот страх присущ мне потенциально, так сказать, нейтрально, он может быть актуализирован в любой момент, когда обстоятельства таковы, что появление змей вероятно. И в этом смысле страх является моим *привычным достоянием*; это *потенциальный набор типичных ожиданий, которые могут быть реализованы в типичных обстоятельствах, ведущих к типичным реакциям* или (в нашей терминологии) *к построению главного проекта возможного действия, включая всю цепочку мотивов-для, относя-*

*щихся к выполнению проекта как такового, если и когда он востребован.* При определенных обстоятельствах я готов претворить этот проект в жизнь, аналогично тому, как командующий армией в мирное время готов немедленно привести в действие хорошо подготовленный стратегический план, если враг нападет на его страну. Психологи и социальные ученые склонны называть такое привычное обладание определенными мотивами *латентным* для данного времени, но всегда готовым к претворению в жизнь, — «установкой». Мою установку в отношении змей можно назвать страхом. Да, будучи боязлив, я боюсь не только змей, но и многого другого, например, привидений, покойников, болезней и т.д. Не является ли страх моей всеобщей установкой по отношению к миру, а присущая мне боязнь змей — лишь ее частным проявлением?

Не знаю, могу ли я объяснить, почему стал боязлив, но при обычных обстоятельствах этот факт не является тематически релевантным. Случись такое, я, вероятно, обратился бы к психиатру или психоаналитику, чтобы преодолеть такую установку. Но в том, что касается моего страха перед змеями, я уверен, что это «привычное ожидание» имеет свою историю и детерминировано обстоятельствами моей биографии. Предположим, что в детском возрасте у меня произошел инцидент со змеей, и мне сказали, сколь опасны могут быть некоторые из этих созданий. С тех пор типичная форма, цвет и поведение змей, до этого бывших не только нерелевантными, но даже и не знакомыми мне, стали тематически релевантны. Я научился распознавать появление новой проблемы, а также типичные пути ее решения (т.е. уклониться от встречи, убежать, ударить палкой и т.д.). Будучи решенной, проблема теряет для меня тематический интерес. И если эта проблема более не является тематической, я обращаюсь к другим, а это восприятие вытесняется из моего поля сознания. Она, если и не забыта, то, по крайней мере, вне моего поля зрения. Тем не менее, инцидент с конкретной змеей привел к обретению определенного типа знания типичного облика змей, их поведения, опасности и типичных путей избежать этой опасности. От полученных мною разъяснений и опыта зависит, какую из перечисленных ниже форм обретет это знание: «Все змеи опасны и их надо избегать», «Некоторые змеи опасны, и я должен узнать, какие типы опасны и избегать их» или «При определенных обстоятельствах некоторые змеи могут стать опасными, и я должен избегать встречи с теми из них, которые в данных условиях

опасны». Таким способом, обретенное знание также включает типичные, более или менее подробные предписания, говорящие мне, как избежать таких опасностей, и типичные эмоции, сопутствующие моему разглядыванию змей или размышлению о них, а именно, страх.

Выражаясь в более общей форме, *мои мотивационные релевантности являются осадком* («sedimentation») *прошлых тематически и интерпретативно релевантных восприятий* («опасные змеи имеют такие-то и такие-то признаки»), *приводящих к постоянному привычному обладанию знанием* — остающимся скрытым до тех пор, пока вышеупомянутые тематические релевантности не возникнут вновь. Оно актуализируется, если «та же самая» ситуация или типично сходная с ней («та же самая, но слегка измененная», «подобная ситуация», «сходная ситуация» и т.д.) повторяется. Именно благодаря этому знанию я думаю, что *осведомлен* (familiar) о том, как выглядят змеи и каково их типичное поведение. Если в будущем я встречу (скажем, в другой стране и при других обстоятельствах) с рептилией такого типа, которого «я никогда не видел ранее», т.е. отличающейся по цвету, размеру и т.д. ото всех ранее виденных мною змей, я, тем не менее, узнаю в ней «змею, и, возможно, опасную», а поскольку я боюсь змей, эта, возможно безвредная, рептилия и ее отличительные черты станут для меня тематически релевантными. Мое привычное обладание ранее полученным знанием дает мне возможность распознать в объекте змею и связанную с нею возможную опасность.

### **Б. Осведомленность и неизвестность. Типы и типичность. Само собой разумеющееся (неоспоримая данность)**

Этот пример показателен и в том отношении, что помогает прояснить понятия *осведомленности* и *неизвестности*<sup>50</sup>. Я осведомлен о том, что такое змея, но лишь с теми ее отличительными признаками, которые, как я полагаю, являются типичными, включая и типичное поведение. Это не означает, что я знаком со всеми разновидностями змей, или даже с тем ее видом, с которым я сейчас встретился. Тем не менее, я признаю в этой рептилии змею, а не, скажем, ящерицу. С другой стороны, встреча с таким типом змей вообще, и с этой змеей в особенности, означает обретение нового опыта. А новый опыт вовсе не обязательно непривычен. Он может быть но-

вым, но, тем не менее, как свидетельствует наш пример, типически знакомым.

Но, будучи знаком как тип, он продолжает оставаться незнакомым *атипически*, т.е. как уникальный и особенный. Моему ирландскому сеттеру Фидо присущи типичные черты всех собак и специфические черты породы ирландского сеттера. Кроме того, Фидо обладает некоторыми особенностями во внешности и поведении, присущими исключительно ему и которые позволяют мне распознать его как «моего Фидо» среди прочих ирландских сеттеров, собак, млекопитающих, животных, объектов вообще, типичные черты которых могут быть, конечно же, найдены и у Фидо. Но именно в той мере, в какой он является типичным ирландским сеттером, Фидо обнаруживает признаки, атипичные для всех собак, не являющихся ирландскими сеттерами. Набор уникальных персональных характеристик, например его типичный «способ меня приветствовать», является атипичным для всех ирландских сеттеров, кроме Фидо. Некоторый опыт обращения с собаками, и в особенности с ирландскими сеттерами, конечно же, облегчит мне знакомство с Фидо; я ожидаю, что в некоторых отношениях он поведет себя, как и все собаки, в особенности ирландские сеттеры. Именно в этих пределах Фидо уже знаком мне, когда я впервые его встретил; мои ожидания в отношении его типичных признаков, образцов поведения и т.д. подтвердились его внешностью и поведением. Тем не менее, его «персональные характеристики», например, какую еду он предпочитает, новы, не известны и не знакомы мне.

Ранее мы указывали<sup>51</sup> на то, что осведомленность и типичность взаимно связаны. Мы отмечали, что мир изначально воспринимается организованным в определенные типы, которые, в свою очередь, относятся к атипичным сторонам типизированных объектов нашего опыта. Типы в той или иной степени анонимны; и чем более они анонимны, тем в большей мере объекты нашего опыта воспринимаются со стороны их типичных характеристик. Но в то же время, тип становится все менее конкретен; его содержание оказывается все менее и менее значимым, т.е. интерпретативно релевантным. В любом типе, таким образом, анонимность и полнота содержания взаимосвязаны: и чем более наполнено содержание типа, тем меньше атипичных свойств у объекта восприятия, подпадающего под этот тип<sup>52</sup>. Мы также узнали, что типизация является функцией системы интерпретативных релевантностей, ко-

торая, в свою очередь, определяется наличной темой. Быть достаточно знакомым с темой означает, следовательно, установить тип такой степени анонимности или конкретности, чтобы удовлетворять потребностям интерпретации, необходимой для определения наличной темы.

Однако всегда надо иметь в виду, что типичность относится не только к уже обретенному знанию, но одновременно и к набору ожиданий, особенно протенций, присущих такому знанию, — а именно, типичность относится к набору ожиданий, в которых будущий опыт обнаружит те или иные типичные черты той же степени анонимности и конкретности<sup>53</sup>. Эти ожидания представляют собой лишь иной способ выражения всеобщих идеализаций «И так далее, и тому подобное», а также «Я могу сделать это снова», конститутивных для естественной установки<sup>54</sup>. Так, предположим, что я накопил достаточно «знания-знакомства»<sup>55</sup> об особо уникальных событиях и происшествиях, позволивших мне решить определенную проблему, а затем вернуться к теме. Мы могли бы сказать, что в этих пределах я обрел достаточное знакомство с проблемой, чтобы с нею совладать. Но до тех пор, пока я не разглядел типичности в атипичной уникальной конфигурации, я не могу накапливать мое обретенное знание в нейтральной форме для дальнейшего использования в качестве привычного достояния. *Исчерпывающее значение относящегося к знанию термина «осведомленность» требует, по меньшей мере, ожидания повторения типичных восприятий.*

Таким образом, *осведомленность* как таковая и даже знание вообще (понятое как что-то привычное и пассивное обладание предшествующим опытом) *предполагает идеализации типа «И так далее, и тому подобное», а также «Я могу сделать это снова»*. Но в данном случае эти идеализации относятся к знакомству с типичным в уникальном и, следовательно, атипичным в опыте, если можно так выразиться, типичность которого состоит, прежде всего, в ожиданиях повторения типически идентичного или сходного опыта<sup>56</sup>.

*Осведомленность, таким образом, обозначает возможность отнесения новых восприятий — со стороны их типичных свойств к привычному запасу уже обретенного знания.* Такое отнесение может осуществляться посредством пассивного *синтеза осознания*<sup>57</sup>. Объект непосредственного восприятия обнаруживает свою «тождественность», или «небольшое отличие», «сходство» или «подобие» с тем объектом, который я воспринимал в прошлом, и, возможно, много раз. Но эта «тождественность», «сход-

ство» или «подобие» относится лишь к *типичным* свойствам, которые у нового объекта общи с теми, что я ранее воспринимал. В самом деле, совершенно невозможно, чтобы я был знаком с объектом восприятия «от и до», потому что каждый знакомый объект с необходимостью несет в себе открытый горизонт доселе неизвестных или незнакомых следствий и аспектов, которые могут быть обнаружены в будущих восприятиях (и которые как таковые еще более расширяют область горизонта). Все, что типически установлено в отношении объекта нашего восприятия, отсылает к набору атипичных свойств, благодаря которым объект в его уникальности (все, что придает объекту черты уникальности в данном месте и в данное время) отличается от других объектов подобного типа, а также и от себя самого, воспринятого в другом месте и в другое время. Это, по меньшей мере, справедливо в отношении сознания в естественной установке, в контексте моего преобладающего жизненного стиля в повседневном мире, в пределах которого я не интересуюсь метафизическим понятием идентичности.

В контексте повседневной жизни собор в Реймсе является «тем же самым», что и все прочие соборы на земле, а серия картин Моне, запечатлевших этот собор в различное время дня и при различном освещении, относится к тому же самому зданию. Все эти картины изображают типичные черты этого собора, знакомого каждому, кто его посещал или изучал его репродукции по фотографии. Однако, вопреки этой знакомости и типичности и невзирая на то, что все эти картины выполнены с одной и той же позиции и в одинаковой перспективе, некоторые черты собора на них варьируются. Игра света и тени утром и после полудня различна, и это придает отличительные, атипичные и уникальные характеристики типично знакомым чертам хорошо известного фасада.

С другой стороны, любой опыт, ставший частью нашего привычного обладания (и, следовательно, знакомый) несет в себе предвосхищения того, что в принципе будущие восприятия обнаружат как относящиеся к тем же самым ранее воспринятым объектам, или, по меньшей мере, к таким же или типически сходным с ними<sup>58</sup>. В примере Карнеада вернувшийся домой человек ожидает застать свою комнату в том виде, в каком он ее покинул, т.е. он ожидает попасть в абсолютно знакомое ему окружение. Строго говоря, такое ожидание всегда в той или иной мере обманчиво, даже если никакого «нового» объекта в углу не появилось. Оно обманчиво, потому что человек

покинул комнату на рассвете, а вернулся на закате; тени ложатся иначе, и видимая форма каждого предмета в комнате слегка изменится. И если человек знаком с типичными характеристиками своей комнаты в часы предыдущих закатов, то, возвращаясь в тот самый вечер, он неизбежно обнаружит набор уникальных атипичных черт, — но, конечно, лишь в том случае, если он озабочен этими различиями. Тогда он сказал бы, что объект не имеет ожидаемых типичных черт; точнее, они слегка изменены. Говоря еще более строго, при прочих равных условиях, черты знакомых предметов не могут быть в точности такими, какими они ему знакомы, поскольку его восприятие уже знакомого является повторяющимся. Выражаясь парадоксально, то же самое восприятие не является тем же самым именно потому, что оно повторяется. Но, говоря языком повседневной жизни, для всех практических целей достаточно полагать, что человек застал знакомое окружение в том виде, в каком его оставил.

Как объяснить столь парадоксальную ситуацию? В этом пункте нашего исследования следует лишь выразить проблему в терминах трех ранее введенных категорий релевантности.

С этой точки зрения, знакомство имеет особое субъективное значение, а именно, *быть достаточно осведомленным* об объекте восприятия для достижения поставленной цели. Сформулированное подобным образом, понятие осведомленности очерчивает — для определенного субъекта в конкретной жизненной ситуации — два сектора мира, который требует и, соответственно, не требует дальнейших исследований. Первый может требовать развития новых тематических и интерпретативных релевантностей, в то время как второй уже является тематически и интерпретативно релевантным. Но задача, поставленная этими предыдущими релевантностями, решена и привела к привычному знанию, по крайней мере, в отношении типа воспринимаемого объекта. Он не подлежит дальнейшему исследованию (поскольку мои наличные практические цели этого не требуют), он более не проблематизируем. Будучи познан (по крайней мере, в пределах, требуемых моими практическими целями), он в данных пределах не должен быть проблематизирован и как таковой является *неоспоримой данностью* (*taken for granted*)<sup>59</sup>, элементом нового, непоблематизированного мира. Но это не означает, что он не проблематизируем в принципе. Он не проблематизирован до поры-до времени, будучи достаточно определенным для актуальных на данное время целей. Однако он несет в себе внешний и внутренний гори-

зонт определяемой неопределенности. До тех пор, пока ожидания, свойственные уже обретенному знанию, продолжают наполняться типичными характеристиками последующих восприятий того же самого или сходных объектов, до тех пор, пока мир не выходит за пределы предвосхищенного в наличном запасе знания (т.е. осажденных (в опыте) типизаций), мы молчаливо соглашаемся с таким положением дел. Мы рассматриваем его как нечто само собой разумеющееся до последующего упоминания (т.е. пока не доказано обратное или пока обстоятельства не требуют пересмотра), и мы считаем знание о нем достаточно надежным. Мы, так сказать, «не заинтересованы» в деталях, атипичных как для объекта, воспринятого<sup>60</sup> со стороны его типичных свойств, так и для класса объектов, типичным представителем которого является нами рассматриваемый.

Мы только что указали, что область само собой разумеющегося является результатом деятельности нашего сознания, руководствующегося ранее достигнутыми тематическими и интерпретативными релевантностями. Это, так сказать, осадок *достаточного знания в форме привычного достояния*. Относительный вклад этих двух наборов релевантности в данное состояние дел, однако, различен. Предыдущие тематические релевантности привели к исследованию ныне известных объектов. Они известны мне потому, что однажды были в тематическом ядре моего поля сознания, являясь темой моих проблематизаций, т.е. подлежащих решению проблем. В конкретном определении того, что должно быть поставлено под вопрос, эти тематические релевантности определяли *предел, до которого должно быть проведено исследование*, чтобы исчерпывающим для наличных целей образом ответить на вопрос или, иначе говоря, достичь удовлетворительного знакомства и знания объектов восприятия. В этих пределах установлена система всех возможных интерпретативных релевантностей, необходимых для обретения знания тематизированных объектов. Именно предыдущие интерпретативные релевантности, отличные от тематических, привели к типизации нашего знания знакомых предметов. Наше знакомство с ними ограничено интерпретативно релевантными наличной теме аспектами этих объектов восприятия. Эти аспекты рассматриваются как типичные для объекта, типично релевантного именно для решения актуальных проблем. Каждый тип, таким образом, является суммой того, что в данное время интерпретативно релевантно подлежащему интерпретации.

## В. Типичность и интерпретативная релевантность

Мы вошли во внешний и внутренний горизонт интерпретируемого — наличную тему, — но лишь до тех пределов, до которых данное исследование релевантно достижению удовлетворительного знания и знакомства с нею. Привычное обладание знанием, обретенным таким образом, позволяет назвать наше знание этого объекта опытом в отношении его типа. *Тип, следовательно, является демаркационной линией между исследованными и неисследованными горизонтами наличной темы* и продуктом ранее доказавшей свою достоверность<sup>61</sup> системы интерпретативных релевантностей.

Черезвычайно важно понять, как система интерпретативных релевантностей функционально зависит от системы тематических релевантностей. С одной стороны, ясно, что не существует интерпретативной релевантности как таковой, интерпретативная релевантность всегда относится к данной теме. И соответственно, не существует типа как такового, типы всегда относятся к определенным проблемам, несут в себе, так сказать, «предписание», относящееся к определенной наличной теме, для интерпретации которой они созданы. Фундаментальная важность подобной характеристики типов, особенно для методологии социальных наук, прояснится в ходе нашего дальнейшего исследования<sup>62</sup>.

Э. Гуссерль уже показал в важном разделе своей работы «Опыт и суждение»<sup>63</sup>, что мир изначально известен в допредикативном опыте человека в естественной установке как мир типичного. В естественной установке, к примеру, я воспринимаю объекты не в той или иной конфигурации, гештальте, протяженности, цвете и т.д., но изначально как горы, деревья, животные, птицы, собаки, приятели и т.д. Он ясно, хотя и в сжатой форме, показал, что даже в допредикативной сфере существует различие между тем, воспринимаю ли я конкретный объект как животное, млекопитающее, собаку, ирландского сеттера или как «мою собаку Фидо». Распознавая животное как ирландского сеттера, я уже заинтересован во всех свойствах, типичных для этой породы, — свойствах, не являющихся типичными для других собак, таких, как борзые и пудели. Я воспринимаю как неоспоримую данность, что ирландские сеттеры, борзые, пудели и т.д. имеют набор общих свойств и образцов поведения, характеризующих собаку как биологический вид и делающих каждого его члена

отличным от прочих млекопитающих, например котов. Говорить о Фидо как о млекопитающем — значит говорить о том, что я интересуюсь типичными свойствами и образцами поведения, общими для всех пород собак, котов и многих других животных — то, что они рожают детенышей, выкармливают их молоком и т.д.

## Г. Интерес и мотивационная релевантность

Но что в данном случае означает «интерес»? Очевидно, он относится к системе мотивационных релевантностей, побуждающих меня сделать определенный аспект проблемного объекта темой исследования или предметом беспокойства. *И в этом смысле интерес является набором мотивационных релевантностей, руководящих избирательной деятельностью моего разума.* Эти релевантности могут быть как действующими, когда я обращаюсь ко «внутренней теме», так и выступать осаждением релевантностей, ранее бывших действующими, а ныне нейтральными, существующими в форме привычного обладания присущего мне запаса знания. В этом случае нейтрализованные (т.е. бывшие действующими ранее. — Н.С.) мотивационные релевантности являются, так сказать, неявными, но при определенных обстоятельствах они могут быть актуализированы в любой момент (как определенные моей биографической ситуацией в любой момент моей жизни). И еще два используемых здесь термина все еще не вполне прояснены.

1. Мы использовали термин «внутренняя тема», описывая возникающий в мотивационных релеванностях интерес: являются ли навязанные релевантности также мотивационно детерминированными? На данной стадии исследования на этот вопрос нельзя дать исчерпывающего ответа. Однако, предвосхищая будущие результаты, мы можем сказать, что навязанные релевантности всех типов действительно связаны с интересом (неважно, возникающим в действующих или «дремлющих» релеванностях). Но, как мы увидим далее, *навязанные релевантности являются производными от внутренних; они являются, так сказать, релеванностями второго порядка.*

2. Мы также говорили о наличных обстоятельствах как детерминированных биографической ситуацией в каждый данный момент времени. И нам следует посвятить некоторые из своих последующих рассуждений прояснению этого вопроса. Сейчас же достаточно заметить, что в любой момент жизни сознание

сфокусировано на определенном секторе мира, определяемого тотальной суммой мотивационных релевантностей всех видов — мы можем назвать его моей «заботой» или «интересом».

Мотивационные релевантности, как нам известно, бывают двух видов. С одной стороны, существует тип релевантностей-для, организованных в определенную иерархию и связанных (если не интегрированных) друг с другом в то, что обычно называют «планом»: план мышления и действия, работы и досуга, план на час, на неделю и т.д. Все эти планы, в свою очередь, взаимосвязаны (но не обязательно интегрированы) во всеобщий, генеральный план — план жизни. Эти мотивации-для, однако, основаны на наборе подлинных мотивов-для, осажденных в биографически детерминированной ситуации человека в каждый отдельный момент времени. Психологи располагают различными названиями для такого набора мотивов-для: установки, черты личности и даже характер. Мы предпочитаем термин «мотивационные релевантности», имея в виду, что этот термин охватывает множество различных, но взаимосвязанных характеристик.

#### Д. Запас наличного знания

Подведем итоги: мы обнаружили, что то, что мы называем запасом нашего наличного знания, является осадком предыдущей деятельности нашего разума, руководствующегося системой преобладающих оперативных релевантностей различных типов. Эта деятельность приводит к накоплению привычного знания, являющегося пассивным, нейтральным, но готовым к актуализации в любой момент. Мотивационные релевантности приводят к конституированию «заинтересованной» ситуации, которая, в свою очередь, определяет систему тематических релевантностей. Последние привносят материал, бывший ранее маргинальным, в тематическое поле, определяя проблемы мышления и действия, подлежащие дальнейшему исследованию, отбирая их из той области мира, которая воспринимается в качестве не подлежащей сомнению данности. Эти тематические релевантности также определяют уровень и пределы исследования, необходимого для производства знания и удовлетворительного знакомства с наличной проблемой. Таким образом устанавливается система интерпретативных релевантностей, детерминирующая типичную структуру нашего знания.

Взаимоотношения между этими различными типами релевантностей должны рассматриваться хронологически, «сначала» устанавливается «один», «затем» другой, «затем» — последний. Все три типа в конкретной ситуации воспринимаются как неразрывные, или, по крайней мере, как неделимое целое, а их расщепление вне восприятия на три типа является результатом анализа их конститутивного происхождения. Живя в собственных действиях, говорит Э. Гуссерль, разум руководствуется исключительно объектом мышления или действия. Чтобы ввести выполняемую деятельность в поле зрения, необходимо искусственно выполнить акт рефлексии; именно таким образом поток мышления схватывается как таковой<sup>64</sup>.

То же самое справедливо и в отношении систем релевантностей. В нашей мыслительной деятельности<sup>65</sup> мы руководствуемся темой нашего поля сознания, — т.е. проблемой, которой мы озабочены, объектом нашего интереса или внимания, короче, тематическими релевантностями. Все остальное маргинально, горизонтно, и это особенно справедливо в отношении привычного обладания запасом наличного знания. Мотивы наших действий тоже маргинальны полю сознания, будь то мотивы-для (выходящие за пределы наличной тематической релевантности или ранее бывшие тематически релевантными) или мотивы-потому-что (принадлежащие прошлому и ведущие к построению цепочки мотивов-для, управляющих определением темы). И, конечно, имплицитно во внутреннем и внешнем горизонте темы находятся те элементы, которые становятся интерпретативно релевантными в процессе мышления как относящиеся к тематически релевантному центру или ядру. Очевидно также, что я могу в любой момент обратиться к имплицитному или скрытому в данных горизонтах (т.е. тому, что маргинально полю) и перенести эти элементы в тематическое ядро (т.е. проблематизировать то, что было действующим или маргинальным). В самом деле, я могу сделать это безотносительно к тому, что ранее было тематически релевантным за пределами моего схватывания. Если я действительно держу это «в пределах моего схватывания»<sup>66</sup>, оно может существовать в качестве главной темы, по отношению к которой все элементы, ранее относящиеся к области горизонта, перемещаются в тематическое ядро, конституируются как подтемы или темы, подчиненные главной, связанные множеством отношений (основания, смежности, модификации или модальности) с этой главной темой или основной мыслью.

## Е. Взаимозависимость трех систем релевантности

С точки зрения человека, ориентированного главной темой своего интереса, т.е. «субъективно», вполне можно воспринимать три главных типа релевантности в иной, чем описанная выше, хронологической последовательности. В самом деле, мы вполне можем сказать, что любая из этих систем может рассматриваться в качестве отправного пункта по времени, так сказать, в качестве основополагающей. Это можно кратко проиллюстрировать на примере появления незнакомых аспектов знакомого восприятия, и даже совершенно необычных, непривычных восприятий.

Главная черта нашего привычного достояния, т.е. того не-проблематизируемого знания, которое мы принимаем как само собой разумеющееся (будь то мышление или действие), состоит в том, что оно несет в себе ожидания типа «И так далее, и тому подобное», а также «Я могу сделать это снова», т.е. то, что те же самые или типично сходные восприятия повторяются. Мы, к примеру, можем ожидать, что невидимая сторона красного шара, воспринимаемая с «этой» стороны, окажется красной и сферической, если мы обойдем его вокруг (или повернем его). Эти ожидания соответствуют нашему привычному знанию, относящемуся к типологическому сходству видимой и невидимой частей типически сходных объектов. Но эти ожидания могут оправдаться, а могут и нет. Может оказаться, что невидимая задняя сторона, будучи повернута, окажется не красной, а пятнистой, и не сферической, а деформированной.

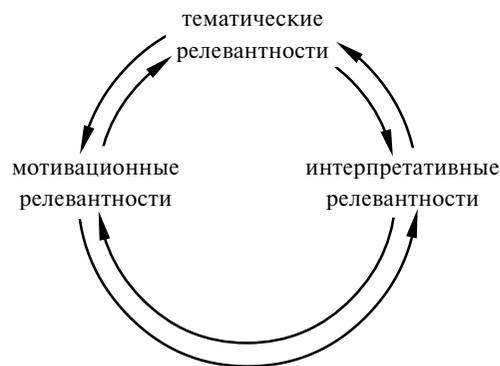
В общем, может оказаться, что ожидаемая типичность повторяющегося, до сих пор не проблематизированного окажется иной, чем ожидалось, что ожидания не оправдаются или будут расстроены неожиданной атипичностью ожидаемого события или что выполняемая нами привычная деятельность осложняется непредвиденным препятствием. Предмет, событие или состояние дел могут оказаться «иными, чем ожидалось», выглядеть «не так, а как-то иначе». Именно это «не так, а немного иначе» делает новое восприятие незнакомым. «Как странно! Дела идут совсем не так, как прежде! Их более нельзя воспринимать как неоспоримую данность (само собой разумеющееся)!» Эти высказывания свидетельствуют о неоправданности воспринимать все, как было. Необычные восприятия требуют рассмотрения, *если они достаточно интересны*, поскольку очень

уж незнакомы. Они становятся проблематичными. И вместе с ними возникают и новые тематические релевантности.

В таком случае становится явным двойственное отношение между системами тематических и мотивационных релевантностей. С одной стороны, именно преобладающая система мотивационных релевантностей, возникший у меня интерес приводит к конституированию новых тематических релевантностей, а именно, исследовать атипичное, необычное событие, которое оказывается «не тем, а иным». С другой стороны, вновь созданная тематическая релевантность может быть истоком и отправным пунктом набора новых мотивационных релевантностей. Что-то ранее нерелевантное (находящееся в неисследованном горизонте знакомой главной темы) становится интересным и конституируется как новая тема или, по меньшей мере, как новая подчиненная тема. Она все еще не знакома мне, но, став тематически релевантной, она «побуждает меня» (т.е. она становится мотивационно релевантной мне) «познакомиться» с нею. Я могу, например, соотнести незнакомое восприятие с ранее знакомым. Я решаю сделать это, входя в незнакомые и, следовательно, непонятные горизонты того, что до сих пор было нерелевантным и поэтому «не заслуживало» специального исследования. Наконец, разве я не верю, что до сих пор был достаточно знаком с исследуемым объектом — «достаточно» для моих наличных целей на данный момент времени? Конечно, может оказаться, что я найду в этих неисследованных горизонтах некоторые указания на ожидаемые элементы или события, которые, будучи атипичными с позиции того, что мне известно, имеют «нечто общее» с непонятным и незнакомым восприятием.

Теперь, для того чтобы трансформировать импликации горизонта главной темы в подтемы, я должен постоянно модифицировать мою систему интерпретативных релевантностей, — ту, что содержит «предписания», относящиеся к господствующей главной теме. С другой стороны, весьма возможно, что сдвиг в системе интерпретативных релевантностей — как в случае введения нового понятия — становится отправным пунктом для создания набора новых мотивационных или тематических релевантностей, не присущих запасу наличного знания, которым я обладаю.

Наше исследование показывает, что мы не можем поместить ни одну из трех систем релевантностей в привилегированное положение. Напротив, каждая из них может стать отправным пунктом изменений в двух остальных. Мы можем графически представить это круговое взаимоотношение в следующей диаграмме:



Эти три системы релевантности, следовательно, являются не чем иным, как тремя аспектами одного и того же набора явлений.

Тем не менее, мы полагаем, что проведенное нами различие между ними является чем-то большим, чем простой казуистикой, надеясь, что наше исследование не было бесполезным. Предвосхищая последующие результаты, мы можем сказать, что теория *тематических релевантностей* вносит вклад в *понятие ценности* и нашей свободы выбирать ценности, которыми мы хотим руководствоваться в своей теоретической деятельности и практической жизни. Более того, теория *интерпретативных релевантностей* по-новому высвечивает *значение и функции методологии* (которая ограничена областью интерпретативных релевантностей) и выстраивает фундамент теории экспектаций и особенно проблем рационализации. Эта последняя оказывается чрезвычайно полезной в *прояснении теории верификации, опровержения и фальсификации высказываний*, относящихся к эмпирическим фактам, а также вносит вклад в *конститутивные проблемы типичности*. Наконец, теория *мотивационной релевантности* оказывается полезной для анализа проблем, связанных со *структурой личности* и особенно теорией *интерсубъективного понимания*<sup>67</sup>.

#### **Ж. Недостатки данного изложения; отношение к последующим проблемам**

Прежде чем продолжить наше исследование, необходимо сделать несколько оговорок. Предыдущий анализ осведомленности и неизвестности типичных и атипичных сторон известных

вещей, отношение новых восприятий к запасу наличного знания не включал в себя важной проблемы, касающейся *возникновения нового опыта*, т.е. восприятия чего-то абсолютно неизвестного до настоящего времени — того, что невозможно соотнести с запасом наличного знания, поскольку оно не может быть подведено подо что-то уже известное (и не под одну типизацию, посредством которых я группировал и организовывал окружающий меня мир). Мы хотели бы зарезервировать термин, ранее не использованный, для такого рода восприятий, т.е. тех, которые могут быть познаны лишь путем радикального пересмотра систем релевантностей, преобладающих на момент появления таких восприятий. Непривычный опыт должен занять «вакантное» место в нашем запасе наличного знания. Проблема пробелов (*vacancies*) ведет к новым измерениям нашего исследования и будет проанализирована в последующих главах настоящей работы<sup>68</sup>.

Но наш предшествующий анализ страдает также и другими недостатками вследствие попытки упростить изложение наиболее сложных вопросов.

1. Прежде всего, мы должны добавить, что наш наличный запас знания не только воплощает осадок прошлой мыслительной деятельности (руководствуясь господствующими системами релевантностей), но что сами эти системы релевантностей являются привычным достоянием, элементами запаса наличного знания. И хотя они могут быть не проблематизированы и рассматриваться как сами собой разумеющиеся, они всегда могут стать тематически релевантными дальнейшему исследованию. Мы можем, к примеру, спросить себя, стоит ли тот или иной наш интерес того, чтобы «о нем заботиться», действительно ли мы воспринимаем окружающее «в истинном свете» или «правильно ли мы относимся к нашим проблемам». Эти проблемы почерпнуты из языка повседневной жизни, но они повторяются на другом уровне в методах науки, когда ученый спрашивает себя, является ли проблема, которую он исследует, подлинной или правильные ли методы он использует для интерпретации наличных фактов. В подобных ситуациях эти вопросы могут оставаться лишь маргинальными или становиться тематически релевантными и, таким образом, темами новых восприятий.

2. Более того, следует всегда иметь в виду, что наш запас наличного знания состоит не только в привычном обладании, возникающем в нашей теоретической деятельности, но он так-

же содержит наши привычные способы практического мышления и действия (т.е. способы решения практических проблем), привычные способы и образцы поведения, действия, работы и т.д. Запас наличного знания включает, следовательно, набор практических рецептов для достижения типичных целей типичными средствами — рецептов, которые «выдержали проверку» и, следовательно, рассматриваются как неоспоримая данность. Эта недоговоренность нашего анализа возникает из того, что прежде чем интегрировать мир действий в нашу систему, мы должны отдельно рассмотреть различные формы человеческих действий — задача, которая решается во второй части данного исследования<sup>69</sup>.

3. С этой проблемой тесно связана другая, относящаяся к различным измерениям реальности, в которой мы живем, их темпоральной и смысловой структуре, а именно: проблеме *выполнимости наших действий в онтологической структуре данного мира*. Такие вопросы относятся также к элементам нашего запаса наличного знания. Они ранее не рассматривались, поскольку мы наивно полагали, что реальность мира, в котором мы живем, имеет лишь одно не требующее анализа измерение. И лишь наше исследование природы человеческого действия во второй части данного исследования даст нам возможность определить мир работы как верховную (главенствующую) реальность, с позиций которой все прочие измерения реальности рассматриваются как производные<sup>70</sup>. Проблема релевантности, следовательно, должна быть вновь рассмотрена с учетом множественности измерений реальности, и особенно относящихся к ним временных измерений. Это будет сделано в 4 разделе, который окончательно прояснит различия между навязанными и внутренними релевантностями.

4. Наиболее существенная недомолвка этого исследования связана с тем, что мы рассматриваем нашу проблему — и будем продолжать это делать в настоящем и следующем разделах данной работы — так, как будто социального мира нет вообще, как будто изолированный индивид воспринимает мир природы независимо от своих товарищей. Так что прояснение проблемы социального мира в двух аспектах: как мира, в котором мы наивно живем, и мира как предмета социальных наук, является главной целью нашего исследования; очевидно, что эта недомолвка сделана ради упрощения изложения представленных проблем. Третий раздел настоящего исследования будет посвящен исследованию множества взаимоотношений между

человеком и его товарищами, проблемам коммуникации, различным формам социальной и культурной организации, воспринимаемым человеком, наивно живущим с другими в воспринимаемом как непосредственная данность — не только им, но и другими — мире. Понятия релевантности и его взаимозависимости будут полностью пересмотрены, как только будет введено понятие интересубъективности. Мир, воспринимаемый как само собой разумеющийся, не является моим собственным, как и большая часть систем релевантности. Знание изначально является социализированным, равно как и большая часть систем релевантности и мир, воспринятый как непосредственная данность. Мы должны предвосхитить некоторые результаты этих последующих исследований, когда рассматриваем проблему биографически детерминированной ситуации<sup>71</sup>, которая не может быть даже частично проанализирована без отнесения к проблеме интересубъективности.

В настоящее время, однако, мы должны продолжить наше исследование в более ограниченном виде и на более упрощенном уровне. Мы начнем с анализа понятия нашего запаса наличного знания как в генетическом, так и статическом отношении, которое даст нам возможность прояснить понятие мира как непосредственной данности.

## Глава 4 Запас наличного знания с точки зрения его происхождения

### А. Введение: неоднородность запаса наличного знания как результата отложения (опыта)

Как нам известно, то, что мы называем запасом наличного знания, имеет свою историю, которую можно рассматривать как отложение (sedimentation) предыдущего опыта. Однако не существует изначальных восприятий, на которых может быть основано все последующее знание. Если мы анализируем конститутивный процесс осаждения того знания, которым на данный момент располагаем, мы с неизбежностью приходим к предшествующей биографически детерминированной ситуа-

ции с присущим на тот момент времени запасом наличного знания, но никогда — к изначальному восприятию (как в хронологическом смысле, так и в смысле фундаментальности), которое было бы конститутивным для всех последующих восприятий.

В настоящей и следующей главах мы должны изучить структурную организацию запаса наличного знания в двух отношениях. С одной стороны, мы должны исследовать различные категории знания, в которых сознание воспринимает мир в каждый данный момент. Наряду с этим, мы должны поставить вопрос относительно того, до какой степени неизвестное определяется уже известным, т.е. апоретическую проблему. Это исследование даст нам *статический анализ* наличного запаса знания на данный момент. С другой стороны, мы должны более тщательно, чем прежде, рассмотреть сам конститутивный процесс, приводящий к осаждению предыдущих восприятий, в то, что мы называем запасом наличного знания. Это исследование представляет собой *генетический анализ*<sup>72</sup>.

Мы предлагаем начать наше исследование с последнего пункта по следующей причине: статический анализ некоторых особо значимых характеристик наличного запаса знания может быть понят лишь с помощью анализа конститутивных процессов, продуктом которых они являются. Не имея честолюбивого намерения исчерпывающим образом обсудить проблемы конститутивного анализа сознания, — задача, решение которой может завершить лишь развитая конститутивная феноменология, — мы сосредоточимся исключительно на тех событиях в процессе осаждения (sedimentation) знания, которые касаются типизации осажденного. Одна специальная проблема, касающаяся конститутивных процессов, относящихся к системам релевантности, обсуждалась в предыдущем разделе. Сейчас же мы должны обсудить некоторые другие характеристики этого процесса осаждения (sedimentation).

## Б. Степени правдоподобия и их разбор (diexodos)

Запас наличного знания в каждый отдельный момент моей сознательной жизни никак не является связным или гомогенным. Его элементы не являются ни последовательными, ни необходимо связанными друг с другом. Они организованы в различные уровни правдоподобия (πιθανός) от уверенности в

определенности через различные степени модальности мнения, включая слепые верования, воплощенные в суждениях типа: «пусть все остается, как есть». Следовательно, с точки зрения наших целей знание означает не только ясное, отчетливое и хорошо сформулированное понимание, но также и все формы мнений и допущений<sup>73</sup>, относящихся к само собой разумеющемуся. В настоящее время мы ограничимся рассмотрением того, что гетерогенный характер *различных элементов нашего запаса знания* можно объяснить *различными процессами, в которых они образуются*. Лишь немногие из этих элементов гарантированы процессом, который Карнеад назвал обзором (periodeusis), и еще меньше — те, что он назвал разбором (diexodos).

Некоторые из этих элементов считаются вероятными потому, что наше первое восприятие определенного объекта не было проблематизировано или подвергнуто сомнению последующими восприятиями как того же самого объекта, так и его взаимоотношениями с другими. Другие восприятия (или их объекты) были проблематизированы и привели к ситуации сомнения, но этот процесс вопрошания или сомнения (процесс periodeuein) не привел к какому-либо решению, к принятию одной из проблематичных альтернатив, а возможно, даже и к установлению подлинно проблематичной альтернативы. Этот процесс по той или иной причине прервался — проблемный объект исчез или был поглощен другим, или в результате сдвига господствующей системы релевантности я утратил «интерес» к продолжению исследования.

В отношении же других элементов я могу присоединиться к diexodos: подлинные альтернативы, происходящие из ситуации сомнения, «представлены к выбору», причем каждая из них имеет собственную весомость. Я пришел к решению, сделав ставку на одну из них. Но термин «альтернатива», пока выбор не сделан, не является равно приложимым к любой из возможностей. Процесс выбора «отбрасывает», «аннигилирует» то, что отвергнуто, или, по крайней мере, отодвигает. Избранное, однако, трансформируется самим актом выбора в убеждение о его возможности, которую я склонен рассматривать как обоснованную, хотя и «до последующего уведомления».

Описанное выше, очевидно, представляет собой то, что Э. Гуссерль назвал *эмпирической достоверностью*, которая, в его понимании, является таковой, пока не доказано обратное или до последующего уведомления<sup>74</sup>. Во всех остальных случа-

ях, в которых разбор (diexodos) не завершен, моя вера в правдоподобность достигнутого знания имеет характер не эмпирической достоверности, но лишь *эмпирической вероятности* или эмпирической возможности. И эта вероятность или возможность имеет множество степеней: моя вера, таким образом, является не обоснованным убеждением, но всего лишь мнением, допущением, доверием или (используя термин Сантаяны), лишь животной верой. Возможно, она вообще не имеет оснований, и ей присущ смысл, выраженный в таких высказываниях: «насколько я знаю», «есть основание верить», «это предмет дальнейшего исследования», «таково мое впечатление», «я полагаю» или даже «меня не волнует, что это такое».

Таким образом, различные степени правдоподобия элементов нашего запаса наличного знания возникают в истории процессов, в которых они образуются, т.е. в процессах осаждения (sedimentation) знания.

### В. Политетическая и монотетическая рефлексия

Обретение знания той или иной формы представляет собой процесс, длящийся во времени и состоящий из разных шагов. Различные ступени, которые, согласно Карнеаду, человек проходит, выстраивая свое знание того, что правдоподобно — от недостоверных представлений через их «покорение», от обзора (periodeusis) к разбору (diexodos), — являются шагами, ведущими к обретению знания, и осуществляют во внутреннем времени потока сознания. Взаимосвязь между различными системами релевантности — от мотивированного интереса, например, к построению тематически релевантной темы и дальнейшему развитию взаимосвязи интерпретативных релевантностей, ведущих к определению типичности нашего знания, — другой пример. Когда мы постепенно входим во внутренний и внешний горизонты тематически релевантного, привлекая все больше и больше материала из области горизонта в тематический фокус (осуществляя множество скрытых импликаций в расширяющемся горизонте эксплицитного), мы вовлекаемся в процесс, состоящий из множества отдельных шагов мыслительной деятельности, ведущей к осаждению (sedimentation) того, чем мы привычно обладаем, называемого наличным знанием.

Эти примеры (которые можно рассматривать как относящиеся к опыту на допредикативном уровне), конечно же, име-

ют свои следствия в собственно когнитивной сфере, а именно, в сфере предикативных рассуждений, высказываний, суждений, выводов — короче, в мышлении в терминах формальной логики<sup>75</sup>. Строго говоря, любое явное утверждение, как в сформулированном высказывании «*S* есть *P*», уже является процессом во времени; это форма рассечения неделимого восприятия (как, например, «на-столе-колода-карт», как образно описывает ситуацию У. Джемс)<sup>76</sup> на содержащиеся здесь отдельные понятийные элементы и различные отношения между ними. Как мы поясним в дальнейшем, кажущееся простым высказывание «*S* есть *P*» является лишь аббревиатурой высказывания «*S* является, среди прочего, такого, как *q*, *r*,... *x*, *y*, *z*, еще и *p*», оно понято прежде всего как акцент на свойство *p*, когда говорящий не интересуется другими аспектами, качествами или свойствами (*q*, *r*, *x*, *y*, и т.д.)<sup>77</sup>. Этот выбор «интересных» сторон из прочих возможных, который, между прочим, тесно связан со взаимодействием трех систем релевантности, является процессом, результат которого — предикативное суждение.

Рассматриваемая проблема будет полностью изучена, если мы обратимся к цепочке рассуждений, суждений и выводов, используемых в научном мышлении. Теорема Пифагора, например, шаг за шагом выводима из аксиом Евклида и производных от них теорем. Именно таким путем мы все научились доказывать высказывание  $a^2 + b^2 = c^2$ . Для того чтобы постичь смысл этой теоремы, однако, вовсе не обязательно повторять все шаги, с помощью которых она выведена и доказана. В самом деле, мы, возможно, даже забыли способ ее доказательства, и тем не менее знаем, что в прямоугольном треугольнике сумма квадратов катетов равна квадрату гипотенузы. Это высказывание, дедуктивно выведенное с помощью различных шагов, стало привычным обладанием нашего запаса наличного знания, в то время как отдельные шаги дедуктивного вывода забыты. Точнее, эти шаги «вне нашего поля зрения», но присутствуют неявно в нашем знании в нейтральной форме и могут быть «разбужены» и реактивированы.

Все эти примеры лишь иллюстрируют всеобщий принцип, который, согласно Гуссерлю, управляет рефлексивной установкой и посредством которой сознание может «схватить» значение своих прошлых восприятий. «Живя в процессах» моей мыслительной деятельности, я сосредоточен лишь на состоянии дел, которого должен достичь своей деятельностью, а не на деятельности как таковой<sup>78</sup>. Для того чтобы постичь смысл

этой деятельности, я должен рассмотреть ее в рефлексивной установке. Я должен, по выражению Дьюи, остановиться и подумать<sup>79</sup>. Я более не погружен в поток сознания, он не несет меня; я должен выйти за его пределы и посмотреть на него. Конечно, все использованные здесь термины – метафоры, и даже опасные, поскольку нет потока, из которого я мог бы выйти; само его рассмотрение как таковое является событием в пределах потока. Любая попытка перевести явления внутреннего времени, или длительности (*durée*), в пространственные термины, как ясно видел Бергсон, неудачна и вводит в заблуждение<sup>80</sup>. Но имея в виду это предупреждение, наша метафора может дать нам наглядное представление о феномене рефлексии, хотя мы и не сможем дать ее исчерпывающего описания в рамках данного исследования<sup>81</sup>.

Существует два способа, посредством которых разум может схватить смыслы своих предыдущих восприятий. Все они выстраиваются шаг за шагом, этап за этапом в процессах внутреннего времени – «политетически», как говорит Э. Гуссерль<sup>82</sup>. Я могу в рефлексивной установке реконструировать политетическое выстраивание значения восприятия, на которое я направляю рефлексивный взгляд. Я могу реконструировать этот процесс в памяти, вновь пробежать все шаги и этапы, с помощью которых конституировано значение моего восприятия. Я могу это сделать, – по крайней мере, в идеальных условиях, т.е. отвлекаясь ото всех препятствий и помех конкретной ситуации – в отношении всех типов значащих восприятий. В самом деле, я *должен* выбрать эту процедуру, если значение изучаемого восприятия состоит исключительно в политетической организации элементов во внутреннем времени, как, например, в музыке, поэзии и других формах «длящихся» объектов (*Zeitgegenstände*)<sup>83</sup>. Я могу воспризвести значение музыки, лишь воспроизведя ее поток (по крайней мере, мысленно) с первого такта до последнего; я могу передать «значение» поэмы в одном-двух предложениях, и именно это делают в толкованиях «Древнего мореплавателя». Однако для того чтобы схватить значение поэмы как таковой, я должен прочитать или рассказать ее, по крайней мере, мысленно, т.е. реконструировать политетически множество отдельно взятых (т.е. политетических) шагов, в которых конституировано ее значение<sup>84</sup>.

В отличие от этих «длящихся» объектов, однако, и особенно в отношении восприятий, концептуально сформулированных в процессе логического размышления, я могу схватить

единым взглядом – монотетически, как говорит Э. Гуссерль<sup>85</sup>, – смысл, который строился политетически. В таком случае мое привычное обладание знанием состоит из тех почерпнутых из опыта значений, которые восприняты монотетически.

Различие между политетическим и монотетическим схватыванием значений нашего опыта фундаментально для склада нашей мыслительной деятельности. Его жизненно важное значение для структуры нашего наличного запаса знания очевидно. Ясность и отчетливость нашего знания зависит от нашей способности относить монотетически схваченное значение элемента нашего знания к политетическим шагам, в которых это знание приобреталось<sup>86</sup>. Степень правдоподобия нашего знания, от нашей уверенности в эмпирической достоверности до слепого верования (в дополнение к другим факторам), определяется в соответствии с тем, как это знание приобреталось в ясных и отчетливых шагах, которые могут быть политетически реконструированы. В обыденном языке это можно сформулировать так: она (ясность и отчетливость. – *Н.С.*) зависит от того, можем ли мы отчитаться об источнике знания, указав на отдельные акты познавания, постижения, понимания, схватывания, научения, посредством которых мы становимся сведущими или знакомыми с элементом нашего знания.

Мы можем также перевести различие между политетическим и монотетическим знанием в термины структуры релевантности. Привычное обладание знанием, схваченным лишь монотетически, отвлекается от системы мотивационных релевантностей (как от релевантностей-для, так и релевантностей-потому-что), ведущих к установлению тематических релевантностей. Различие между тематическими и интерпретативными релевантностями является, так сказать, «доисторическим» для монотетического схватывания привычно наличествующего «подручного» знания. Монотетический взгляд на значение одного из своих восприятий ясно указывает на сдвиг в конфигурации наших систем релевантности, преобладавших в то время в их политетической конфигурации. Далее, тематически релевантное проблеме тематическое ядро требует привнесения интерпретативного материала из области горизонта в ядро поля – то, что было маргинальным, например, первый шаг политетического процесса, становится тематическим, когда выполняется второй; то, что относилось ко внутреннему горизонту в процессе выполнения второго шага, становится эксплицитным по выполнению третьего и т.д. На каждом шагу интерпретативные

релевантности, а с ними и типичность воспринимаемого объекта нашего опыта, модифицируются, и все это продолжается до тех пор, пока наличная проблема не проявится удовлетворительным образом (удовлетворительным для нашей наличной цели) и не разрешится, — и лишь тогда этот процесс приходит к завершению, и смысловая структура, построенная политетически, может быть схвачена монотетически. Это завершение может быть достигнуто как в случае, если весь процесс завершается решением наличной проблемы, так и если он прерывается, дробится<sup>87</sup>, или если, даже не достигнув решения, я обращаю рефлексивный взор на проделанные политетические шаги и оглядываю их единым взором (монотетически) — так схватывается значение моего акта восприятия, описанное выше.

Во всех этих случаях, однако, реинтерпретация монотетически схваченных шагов оказывается относительной к их месту в различных системах релевантности. Монотетически схваченный материал обнаруживает иную типичность, чем на каждом шагу его политетического выстраивания, поскольку интерпретативные релевантности изменяются по ходу процесса, и сейчас отличны от тех, что были, когда процесс тем или иным образом завершился. То, что тематически релевантно пошаговому процессу, становится, в лучшем случае, подтемой в новой тематической релевантности нашего привычного запаса знания, схваченного монотетически. Оно также может и полностью потерять свою релевантность, став лишь вспомогательной (*auxiliary*) релевантностью по отношению к вновь конституированной монотетической главной теме. Здесь возможны различные вариации, но все они относятся к взаимодействию предшествующих оперативных мотивационных релевантностей, ныне отброшенных или отвергнутых.

Это различие между политетически и монотетически схваченными элементами нашего знания станет особенно важным в изучении трех проблем, которые гораздо более тесно взаимосвязаны, чем может показаться на первый взгляд.

1. Смысловая структура наших действий в смысле проектируемого поведения с целью решения определенной теоретической или практической проблемы проясняется с помощью этого различия. Для того чтобы осуществить проектируемое состояние дел, спроектировать и очертить цель нашего действия, удостовериться, что средства соответствуют целям, решить, достигаемы ли и доступны ли мне средства, и, следовательно, достижима ли цель действия, наконец, осуществить

действие как в пределах главенствующей реальности мира работы, так и в теоретической реальности чистого мышления, — для всех этих шагов необходимо обладание знанием, ставшим привычным или тематически релевантным для выполнения каждого из этих шагов. Очень важно проанализировать политетические шаги, посредством которых выстраивается проект, значение которого схватывается монотетически, когда действие замышляется. Процесс же осуществления действия может быть схвачен политетически. Но значение уже выполненного действия, как для самого действующего, так и для наблюдателя, является монотетическим, которое может и не совпадать (а строго говоря, и *не может* совпадать) с монотетическим значением проекта до выполнения действия<sup>88</sup>.

2. Наше знание имеет социальное происхождение и социально распределено<sup>89</sup>. Лишь небольшая часть нашего запаса наличного знания возникает в нашем личном опыте. Гораздо большая часть имеет социальное происхождение, возникает в опыте других и передается мне коммуникативным путем или наследуется мною от родителей и учителей или от учителей моих учителей. Это знание, почерпнутое у других, имеет для меня различные степени правдоподобия, становится моим привычным обладанием, часто принимаемым в качестве само собой разумеющегося, т.е. схватываемым монотетически безо всяких попыток с моей стороны осуществить политетическую реконструкцию шагов, приводящих к монотетически схватываемому значению. Мой приятель «знает, о чем говорит», а я полагаюсь на его осведомленность и, как обычно, я принимаю сказанное к сведению, не задаваясь вопросом, так ли это. Но даже если бы я попытался разбить социальное по происхождению знание на политетические шаги, часто оказывается, что эти традиционные, привычные единицы знания являются таковыми лишь в отношении присущего им монотетического значения, в то время как традиция, содержащая политетические шаги, ведущие к его становлению (т.е. осажению монотетического значения), утрачена. Может оказаться, что подобного рода политетические шаги никогда не делались, и социальное по происхождению знание основывалось на авторитете философа, героя, святого или является слепым верованием, воплощенным в «идолах рода». Происхождение фольклора и сказаний, в том смысле, как их понимает Самнер<sup>90</sup>, состоит в социально одобренном монотетическом знании без прояснения его политетического фундамента.

3. Однако некоторые формы знания, социального по происхождению, предполагают коммуникацию. А это, в свою очередь, возможно лишь в человеческом общении во внешнем мире, т.е. посредством движения губ. Эти события во внешнем мире осуществляются в серии политетических шагов. Возьмем разговорную речь как пример коммуникации: говорящий выстраивает, слово за словом, предложение за предложением, политетический значащий контекст, который он желает передать своей речью. Слушатель следует за его мыслью политетическим образом. С другой стороны, даже до начала речи говорящий может монотетически взглянуть на значение той мысли, которую хочет донести, а слушатель, хоть никогда и не знает, чем закончится начатое говорящим предложение, может схватить монотетическим взглядом значение мысли другого (и может даже в процессе проговаривания предвосхитить, хотя и неотчетливо, то, «что он собирается сказать»). Все это будет тщательно изучено в дальнейшем<sup>91</sup>.

Однако, выражаясь в более обобщенной форме, то, что мы говорили о монотетической и политетической смысловой структуре языковой коммуникации, справедливо не только по отношению к любым формам коммуникации, но по отношению к интерпретации действий другого вообще. Мы всегда можем политетически схватить длящуюся фазу действия другого и монотетически схватить значение этого действия в других отношениях, т.е. смысл, которым действие обладает как для самого действующего, так и для нас, его партнеров и наблюдателей. На данной стадии нашего исследования мы не можем дать детального описания нашего понимания действий другого; это будет рассматриваться в третьей главе<sup>92</sup>. Мы лишь рискуем здесь сказать, что различие между политетической и монотетической смысловой структурой окажется ключевым не только для нашего знания действий другого, но и для понимания другого вообще и того, как структурирован наш социальный мир.

### Г. Единицы смыслового контекста

Однако возможность схватывания политетических шагов, в которых выстраивается смысловая структура, имеет некоторые существенные ограничения. У. Джемс обнаружил особую артикуляцию нашего потока сознания, который он сравнивает с

полетом птицы, т.е. интервалами полета и местами отдыха<sup>93</sup>. В своей замечательной работе А. Гурвич показал значение этой теории для основания гештальт-психологии<sup>94</sup>.

Особенностью мыслительной деятельности является то, что она не является бесконечно делимой; невозможно «атомизировать» это единство, не впадая в парадоксы и неразрешимые антиномии. Причину этого явления объясняет бергсоновская теория внутреннего времени<sup>95</sup>. Длительность (*durée*) не может быть разбита на равные части. Интенсивность нельзя измерить; лишь пространство можно разбить на части измеряемой протяженности. Но даже и в пространстве феномен движения, осуществляющийся как в пространстве, так и во времени, не может быть разбит на равные части без соотнесения «пройденного пространства» к «затраченному времени». Если мы попытаемся разбить единый акт движения на части пройденного пространства, полагая, что одно идентично другому, то тогда, и в самом деле, стрела, выпущенная из лука, никогда не достигнет цели, а останется неподвижной в воздухе, Ахиллес никогда не догонит черепаху, и парадоксы элеатов останутся неразрешимыми. Похоже, что в обсуждении явления «пространство полета и места отдыха» сознания нам следует обратиться к двум его различным аспектам: 1) почему наша попытка разделить восприятия возможна лишь до определенных пределов? 2) как конституируются неделимые единицы? Что создает артикуляцию нашего потока сознания?

Оба аспекта относятся к значащей *структуре*, в рамках которой они нам изначально даны. Ошибка старой теории сознания как «чистой доски» (*tabula rasa*) и ассоциативной психологии состояла в допущении, что восприятия, идеи, чувства изолированы и следуют одно за другим по времени, и так строится наше знание о мире, — ошибка, впрочем, вполне понятная. Современные психологические теории, особенно гештальт-психологии, отвергли эту ошибочную теорию на уровне психологии восприятий<sup>96</sup>. И современные теории функционирования организма, особенно открытия Голдштейна<sup>97</sup> в связи с речевыми расстройствами на почве нарушения мозговых связей, добавляют аргументы, почерпнутые на биологическом уровне. Наконец, новые представления о взаимоотношении между смысловой структурой и внутренним временем в философии У. Джемса, А. Бергсона и Э. Гуссерля заложили фундамент конститутивному анализу сознания<sup>98</sup>. Не входя в подробное рассмотрение этих различных теорий, мы можем кратко

суммировать их достижения, выбрав лишь важные для рассмотрения нашей проблемы.

1. Не существует изолированного восприятия. Любое восприятие является таковым в рамках контекста<sup>99</sup>. Любое данное восприятие обретает значение из тотальной суммы прошлого опыта и ведет из прошлого к настоящему, оно связано более или менее содержательными предвосхищениями с будущими восприятиями, которые могут и не подтвердить этих ожиданий. Данное восприятие всегда является в определенном смысле предвосхищенным и ожидаемым в прошлом — конечно, не как особое, уникальное восприятие, но как типичное<sup>100</sup>.

Может, однако, случиться, что данное восприятие окажется отчасти, а может быть, и целиком, отличным (а возможно, и противоречащим) от наших предшествующих ожиданий; в таком случае нам следует сказать, что наши типичные предвосхищения не подтверждены, а уничтожены, «подорваны» «тем, что произошло»<sup>101</sup>. Но даже и в этом случае значащий контекст опыта предыдущих предвосхищений сохраняется: новое восприятие оказывается «против всех ожиданий», «не соответствующим предвосхищениям», «непредсказуемым». Однако именно благодаря этому отклонению от предсказуемого значащий контекст включает также и ожидания того, что подобные ожидания не сбываются. В этом смысле Г. Лейбниц мог бы сказать, что настоящее — всегда дитя прошлого, а прошлое беременно будущим.

*Основной значащий контекст любого восприятия, следовательно, связывает его с прошлыми восприятиями и предвосхищает будущее.* Этот контекст, конечно же, основан на биографической ситуации воспринимающего, но, тем не менее, имеет типичный стиль, характеристики которого могут быть изучены и описаны и без специального обращения к биографическим обстоятельствам. Одной из таких черт является двойная идеализация, которую Э. Гуссерль, выражаясь в терминах воспринимаемого содержания, назвал «и так далее, и тому подобное», а в терминах воспринимающего субъекта (какой бы ни была его деятельность или действия) — «Я могу сделать это снова»<sup>102</sup>.

Такие идеализации являются не чем иным, как конститутивными факторами значащего контекста, о котором мы сейчас говорим. И с этой точки зрения невозможно расщепить единицу значащего контекста на элементы, не связанные с прошлыми восприятиями, по меньшей мере, из непосредственного прошлого (т.е. того, что «в пределах одного схваты-

вания», — ретенции, в отличие от воспоминания) и с предвосхищениями непосредственного будущего (т.е. протенциями, в отличие от ожидания более отдаленных событий). Это, таким образом, первое объяснение того, почему невозможно расщепление нашего восприятия на элементы, отделенные от только что описанного значащего контекста.

2. Мы постоянно воспринимаем наш организм как функциональное целое, всегда находящееся в конкретной ситуации, с которой мы, по выражению Голдштейна, должны «поладить»<sup>103</sup>. Это явление (т.е. субъективный опыт функционирования нашего тела как единства) феноменологически проанализирован французским экзистенциалистом Ж.-П. Сартром и Морисом Мерло-Понти<sup>104</sup>. И лишь неотчетливость обыденной речи позволяет сказать: «Я протянул свою руку, чтобы схватить то-то и то-то». «*Я и есть моя рука*, которая тянется за стаканом воды, *Я и есть мой рот*, к которому руки подносят стакан. *Я и есть мои глаза*, воспринимающие стакан, *я и есть мой язык*, пробующий, насколько холодна жидкость»<sup>105</sup>.

Субъективно говоря, акт питья воды является неразделимым единством, восприятием, свойственным моему организму, создающему значащий контекст для всех проявляемых сторон телесной деятельности и свойственных ей реакций. И лишь в случае прерывания, если длящийся единый процесс прерывается по той или иной причине, незаконченная часть прежде единого действия становится изолированной, и, став таковой, она превращается в особую проблему, подлежащую решению.

Такое «прерывание исполняемых действий», которому современная психология уделяет неоправданно много внимания (напр., в экспериментах Цайгарника), будет рассмотрено далее<sup>106</sup>. Это явление проявляется в многочисленных случаях речевых расстройств, изученных Голдштейном. В то время как нормальный человек, не имеющий разрывов в осуществлении своих органических функций, использует привычное достояние — язык — как простое средство, позволяющее «войти в контакт» с окружением, пациент, страдающий определенными органическими дисфункциями, теряет обычный значащий контекст своей речи и ее элементов. Он мучается и испытывает катастрофический шок. Однако он постарается преодолеть это состояние, приведя в действие другие средства своего организма, чтобы овладеть ситуацией, созданной его органическим расстройством. В нашей терминологии пациент должен найти новый значащий контекст, в котором элементы его действий,

утративших изначальный значащий контекст, могли бы функционально восприниматься как единство.

Мы уже упоминали высказывание Голдштейна, что организм должен «войти в контакт с окружением». Было бы серьезным непониманием — что во многом в духе современной психологии — интерпретировать это понятие лишь как «прилаживание к окружению». «Окружение, как будет ясно из дальнейшего, не является лишь принудительно данным нам сектором внешнего мира как чего-то сделанного не нами и с чем мы можем войти в контакт, лишь если мы “приладимся” или “адаптируемся” к нему. В лучшем случае, это только аспект его значения» (окружения. — *Н.С.*). Окружение также имеет свою субъективную сторону для организма; оно является результатом и продуктом нашего выбора того сектора мира, который мы рассматриваем и признаем релевантным для осуществления нашей деятельности, как органической, так и интеллектуальной.

Суждение М. Хайдеггера и французских экзистенциалистов о том, что мы всегда пребываем «в ситуации», справедливо<sup>107</sup>. Но от нас зависит то, как мы «определяем эту ситуацию», как американские социологи, следуя У. Томасу, называют это, и тогда окружение не будет более восприниматься как навязанное нам. Оно станет, скорее, внутренне релевантным потоку нашей деятельности; оно если и не сделано нами, тем не менее, нами определено, и это «определение» является тем способом, с помощью которого мы входим с ним в контакт.

Эти замечания лишь предвосхищают последующий более полный анализ проблем, связанных с понятием «окружение», — анализ, который станет возможным лишь по завершению исследования биографически детерминированных условий мира, воспринимаемого как неоспоримая данность. Краткое рассмотрение содержания понятия Голдштейна «войти в контакт с окружением» и расстройств текущей, привычной деятельности, однако, показывают важность такой интерпретации, которая никак не может быть ограничена сферой органических речевых расстройств, но приложима почти ко всем психическим расстройствам значащего контекста, установленного непрерывным функционированием организма (субъективно воспринимаемого как неделимое целое).

Единство, возникающее в субъективных восприятиях функционирования организма как целого, обеспечивает другое объяснение конституированию значащего контекста, которое не поддается последующему анализу.

3. Кажется, что единство объектов внешнего мира, данных в наших восприятиях, возникает в самих объектах. И сторонники гештальт-психологии внесли огромный вклад в наши современные представления о гипотезе постоянства (*constancy*)<sup>108</sup>. Объекты внешнего мира имеют свое собственное расположение среди других окружающих их объектов; они выступают на фоне других объектов. Им присущ свой собственный гештальт, определенный непрерывностью их контурных линий, обычным или необычным расположением на постоянном фоне, с помощью которого привычным образом наносятся недостающие контурные линии; кажущиеся несвязанными элементы преобразуются в привычную непрерывность контура. Отдельные объекты, например три точки,

• •  
•

воспринимаются — даже осознаются — как вершины треугольника, не изолированно, а как форма треугольника, конечными точками которого они являются. С другой стороны, объекты внешнего мира имеют периодичность во внешнем времени. Изменяясь, они имеют свои «фазы плавного перехода», постигаемые как «явления движения» (*Bewegungserscheinungen*), специально изученные Вертхаймером<sup>109</sup>. Им присуща протяженность (в смысле временной структуры), но эти изменения воспринимаются и осознаются в пределах той стадии, на которой формируется их собственный временной гештальт, и не могут быть разбиты на отдельные стадии, по крайней мере, при нормальных условиях. Летящая птица и идущий человек наблюдаются в нерасщепляемом единстве значащего контекста полета и хождения. А. Бергсон назвал это кинематографической функцией мышления<sup>110</sup>. И требуется искусственное разрушение этого значащего контекста (например, моментальный снимок или замедленное движение кинематографической техники) для того, чтобы разбить единицы значащего контекста на элементы, и тогда он вовсе не будет значащим, а если и значащим, то в ином контексте, чем естественный жизненный мир.

Гештальт, таким образом, представляет собой привычное обладание значащим контекстом, который обеспечивает неделимое единство феноменальной конфигурации, в которой мы постигаем объекты внешнего мира.

4. Другую форму единства значащего контекста можно обнаружить в символических системах (в том смысле, как их понимал Э. Кассирер<sup>111</sup>), служащих средствами нашего мышления.

В речи, к примеру, любой термин высказывания имеет определенное значение прежде всего в отношении всей системы естественного языка, к которому он принадлежит (как, скажем, слово английского языка, ныне используемого в Соединенных Штатах). Но оно имеет значение в рамках отдельного предложения, в котором используется значение, частично детерминированное функциональными правилами определенного языка (т.е. его грамматикой). Но это лишь часть дела. Как обнаружил У. Джемс<sup>112</sup>, каждому слову присуще концептуальное *ядро* значения, определяющее тот смысл, который можно найти в словарях. Это ядро, однако, окружено «аурой», или различного рода «окаймлениями». Это, к примеру, кайма отношений, связывающих это слово с определенным значащим контекстом в определенном предложении, в котором оно появляется в окружении предыдущих и последующих слов. Благодаря этому окаймлению слово обретает свое значение в структуре не только изолированного предложения, но и всего контекста речи, к которой данное предложение принадлежит.

Существует другое окаймление, относящееся к определенной ситуации использования слова, ситуации говорящего и слушающего в процессе разговора, ко всему прошлому потоку размышлений, в котором данный термин появился в рефлексивном мышлении размышляющего и т.д. Кроме того, существует окаймление, происходящее из прошлого употребления слова в определенных обстоятельствах, кайма эмоций, имеющая не концептуальный характер в собственном смысле слова, но характер воскресших заклинаний, кайма ассоциаций с фонетически сходными словами и т.п.

Это окаймление, окружающее ядро основного значения, не может быть произвольно разрушено без уничтожения значащего контекста как такового. Точнее, изолированное слово все же удерживает значение концептуального ядра, но полное функциональное значение оно имело в контексте разрушенного окаймления. Мы можем пойти далее и рассмотреть, например, в английском языке, разбиение слов на слоги, — не имея в виду приставок, суффиксов и окончаний — оно разрушает даже смысловое ядро. Но достаточно подумать о бессмысленных словосочетаниях, образующихся в результате нагромождения грамматически не сочетаемых слов (например, «king either however belonged»), которые Э. Гуссерль рассматривает в четвертой части своих знаменитых «Логических исследований», посвященных проблеме всеобщей грамматики<sup>113</sup>. То же самое справедливо и в отношении груп-

пы математических символов, каждый из которых может иметь свое собственное значение, но может стать и бессмысленным по причине разрушения значащего контекста функциональным контекстом, как в том случае, когда друг за другом следуют такие формализмы, как  $\sqrt{+} = x$ .

С другой стороны, обыденная речь имеет свои собственные артикуляции, ритмические образцы даже в прозе, которые позволяют нам остановиться в определенных «пунктах отдыха» и создать, если и не полный значащий контекст выражаемой мысли, то, по меньшей мере, частичный, смысловой фрагмент как таковой. Внешними знаками этих пауз в потоке письменной речи являются знаки препинания, графически изображающие пульсацию гибкой речи. Если паузы делаются искусственно, если полет прерывается неоправданно, значащий контекст полностью разрушается. Не случайно и вовсе не метафорически говорят об *артикуляции речи и мышления*. Предложения могут остаться незавершенными, эллиптическими, прерванными. Если разрыв произошел не на месте естественной паузы и если недостающее звено значащего контекста не обеспечено окаймлением, связывающим эллиптическое произнесение с хорошо определенными элементами ситуации данного дискурса, такое эллиптическое высказывание остается не доступным пониманию. С другой стороны, изолированное слово (например, восклицание) может иметь полный контекст значения, происходящий из окаймления, связывающего его с четко определенными элементами ситуации.

Было бы ошибочным полагать, что эта особенность языковой артикуляции происходит из концептуальной структуры речи. Музыкальная тема, простая или сложная, является целостным значащим единством безо всякого понятийного соотношения. Тем не менее, она имеет свою артикуляцию, свою протяженность полета и паузы, точное определение которых музыканты называют «разбиением на фразы». Посредством такой артикуляции музыкальная тема может быть — и по большей части так и происходит — разбита на узнаваемые значащие подчиненные единицы, и во многих музыкальных формах они обеспечивают материал для «развития» темы. Но невозможно разбить тему на значащие подтемы лишь произвольным выбором определенных групп нот. Она может быть разбита лишь в «модальных точках», обеспеченных имманентной артикуляцией.

Лингвисты также знают и используют термин «фраза». Словарь определяет ее как сочетание из двух и более слов, выра-

жающих определенную идею, но не составляющих целостного предложения. В речи, как и в музыке, значащий контекст (который мы называем «идеей») разрушается, если фраза разбирается на слова (звуки), из которых она составлена, даже если отдельные слова и продолжают удерживать значение, свойственное их тематическому ядру.

*В речи и в музыке, однако, представлены всеобщие черты мышления как такового.* Представляет ли оно собой неделимый, структурированный поток или нет, ему присущи характерные пульсации, собственные ритмы, посредством которых артикулирована внутренняя длительность. Хотя здесь и не место доказывать это утверждение, анализ которого требует исследований, далеко выходящих за пределы целей данной работы, рискнем предположить, что именно напряжение сознания (в том смысле, в каком его понимал А. Бергсон) регулирует ритмы пульсации и артикуляции. Любой уровень напряжения, любая конечная область значений<sup>114</sup> обнаруживает собственную ритмичность, собственную пульсацию, в которых воплощается артикуляция потока сознания. Если метафорическое использование термина, заимствованного из физики, не приводит к опасному непониманию, мы могли бы найти в этой структуре мышления аналогию с квантом энергии современной физики.

5. Особая форма конституирования значащего контекста, заслуживающая упоминания с точки зрения ее интереса для нашего последующего рассмотрения, также показывает, что, несмотря на то, что он делим на отдельные составные части, его нельзя рассматривать атомистически. Это унификация спроектированного поведения, наших действий посредством осуществления самого проекта.

В нашем распоряжении нет всех элементов, необходимых для анализа этой ситуации. Но мы можем предварительно привлечь внимание к тому факту, что лишь действующий может определить, в чем состоит цель его действий. Его проект определяет состояние дел, которого он хочет достичь своими действиями как ее цель и результат, и именно эта цель устанавливает значащий контекст для всех этапов, в которых воплощается само это действие. Живя в своем действии, он держит в поле зрения лишь эту цель, и именно по этой причине он воспринимает все свои действия как значимые.

Этот тезис объясняет другое заслуживающее упоминания явление, а именно, артикуляцию наших мотивов-для в иерархию

взаимозависимых планов. Это также по-новому высвечивает проблему, затронутую в разделе В (политетического и монотетического схватывания опыта). В самом деле, главная тема, избранная для освещения генетического аспекта осаднения (sedimentation) нашего опыта, является более или менее произвольно выбранными сторонами той же самой базисной текстуры нашего сознания.

Проблема базисных единиц восприятий, невозможности расщепить восприятие на однородные элементы, очень важна для контекста значения, в который сгруппирован наш запас наличного знания. Этот контекст является осаднением (sedimentation) различных факторов, определяющих единую структуру нашего восприятия, воспринимаем ли мы а) в терминах имманентной темпоральной структуры опыта, б) как результат политетических шагов, схватываемых монотетически, с) как конфигурацию гештальта, д) как длящуюся протяженность и паузы в пульсации нашего сознания или е) в спроектированном поведении как единицу, возникшую в проекте наших действий. При всех обстоятельствах генетические черты истории нашего знания очень важны для структурирования мира, в котором мы живем, достаточно известного в естественной обстановке для наших практических целей.

#### Д. Хронологическая последовательность осаднения (знания) и система релевантности

Но формирование нашего запаса наличного знания имеет историю и в другом смысле — *биографическом*. Чрезвычайно важно знать, в каком хронологическом порядке и в какое время нашей сознательной жизни приобретались отдельные элементы нашего знания. Если на время предположить, что два человека имеют в определенный момент совершенно одинаковый запас наличного знания, — предположение, конечно же, невозможное, — это значило бы не только то, что эти двое имели совершенно одинаковые ощущения, длившиеся одно и то же время и воспринятые с одинаковой интенсивностью, но и то, что последовательность этих отдельных восприятий была в точности той же самой. А. Бергсон показал, что все эти требования должны быть выполнены, чтобы суждение «Петр и Павел обладают одинаковым содержанием сознания», было справедливым<sup>115</sup>. Он также показал, что вопрос об идентичности

содержания сознания Петра и Павла бессмыслен, поскольку, если бы все перечисленные условия были бы выполнены, то два сознания были бы идентичны и, таким образом, Петр и Павел были бы одной и той же личностью.

Проблема хронологической последовательности, когда требуется знание одной и той же темы и предположительно на одном и том же уровне ясности, отчетливости и точности, конечно же, хорошо известна. Это главная проблема техник преподавания и обучения. Каждый предмет требует своего собственного подхода, и эти подходы, как показывает история образования, различны в разное время и в разных культурах. К примеру, мы не можем сказать<sup>116</sup>, что хорошо подготовленный американский юрист по своим профессиональным качествам выше французского и наоборот. Однако в странах, имеющих гражданское право, студенты-юристы для начала обучаются в течение нескольких лет системе римского права, затем национальному праву своей страны, а уж затем технике использования и интерпретации закона. И только на этой, последней стадии своего обучения они изучают отдельные случаи. Студент американской правовой школы начинает с анализа отдельных случаев, и отсюда переходит к теории права как такового, очевидности, интерпретации и т.д.

С одной стороны, было бы ошибочным полагать, что каждый подход к корпусу знания (например, в отдельной науке) должен начинаться с основополагающих определений, очерчивающих ее объект, и с фундаментальных понятий и аксиом, а затем выстраивать *на манер геометрии* теорему за теоремой, вывод за выводом. Прежде всего, такая система преподавания и обучения подходит лишь дедуктивным наукам и не применима к эмпирическим и индуктивным. Во-вторых, существует целая серия развитых наук, которые, тем не менее, не могут адекватно определить свой предмет исследования. Биология не может объяснить, что же такое жизнь, медицина не имеет удовлетворительного определения здоровья и болезни, многие школы спорят по поводу определения природы закона, границы собственно экономической деятельности более чем спорны, большинство современных психологов исключают из своего рассмотрения понятие «душа», и Гильберт начинает свою знаменитую аксиоматическую геометрию с предположения, что существует класс объектов *a, b, c...*, называемых точками, и другой класс *A, B, C*, называемых линиями, и т.д. Аксиоматизация и точность в отношении фундаментальных понятий ка-

кой угодно науки появляется на очень поздних стадиях ее развития.

Нам не следует, однако, обращаться к высокорационализированным формам знания, воплощенного в корпусе научных высказываний, считающихся истинными в определенное время, чтобы понять важность последовательности, в которой обретаются отдельные элементы знания. Ж. Пиаже и его сотрудники в серии монографий показали, сколь медленно и постепенно ребенок схватывает понятия и ситуации, связанные с представлениями о пространстве, времени, причинности, математические понятия и т.п.<sup>117</sup> Он и в самом деле доказал, что невозможно учить ребенка, например, проблемам, связанным с причинностью, пока его общее интеллектуальное развитие не достигло уровня, на котором это основополагающее понятие имеет для него смысл. Преждевременное знание, даже фактуального характера, может привести к серьезным расстройствам, о чем свидетельствуют психоаналитические описания.

Но даже если мы, взрослые, обратимся к своей биографии, мы наверняка обнаружим некоторые решающие восприятия, определившие нашу жизнь простым фактом того, что имели место в определенное время и в определенном сплетении обстоятельств. Наши жизни приняли не тот оборот, чем могли бы, потому что мы прочитали такую-то книгу на определенной стадии нашего развития, познакомились с таким-то человеком в определенный момент, заболели именно в это время, познали разочарование, бедность или доброту слишком рано или слишком поздно. Все эти восприятия вошли в наш запас личного знания, но их осадок (*sedimentation*) обнаруживает особый *профиль*, обусловленный временем их появления (когда и на какой стадии нашего развития это знание приобретено).

Этот феномен временности или хронологической последовательности, как мы полагаем, можно объяснить развиваемой нами теорией релевантности. Появившаяся тематическая релевантность конституирует то, что является тематическим в нашем опыте, т.е. выделяется из привычного горизонта привычно знакомых окружающих предметов именно в этот момент и, следовательно, принимается к сведению до последующего уведомления. Будучи конституирована, тема становится определяющим фактором для установления системы интерпретативных релевантностей тех элементов нашего знания, которые выдвигаются из области горизонта в смысловое ядро, чтобы установить место тематически релевантного восприятия

в запасе наличного знания. Теперь те элементы знания, которые были интерпретативно релевантными, становятся лишь осадком (sedimentation) прошлых восприятий, которые на тот момент времени были тематически релевантными.

Итак, мы видим, что чем более полон набор элементов знания, используемого как интерпретативно релевантное в отношении появившейся темы, тем менее анонимным будет тип, под который подпадает тема, и, таким образом, также тем более велика возможность свести тему к «знакомым» сторонам привычного запаса знания, готовым стать интерпретативно релевантными новой теме. С другой стороны, если во время восприятия тематически релевантного материала элементы, релевантные его интерпретации, недостаточно полны (или «не имеются в наличии»), тогда, может быть, появится новая и в чем-то искаженная система мотивационных релевантностей. Тогда тема будет видима в незнакомой и странной перспективе; она порождает непривычные предвосхищения и ожидания, и поэтому мы еще более не уверены (полны надежды или страха) в отношении нее, поскольку достаточного интерпретативного материала нет под рукой. Мы взираем на объект с особым интересом — преувеличенным или непривычно малым. Следовательно, мы мотивированы либо более глубоко, чем обычно, проникнуть во внутренний и внешний горизонты этой темы, либо разбить ее, поглотить другими тематическими релевантностями и обратиться к другим, более благодатным задачам. Если такое случается, мы оставляем проблему как непознанную или непознаваемую, нагруженную надеждами и страхами, она становится тем, что просто должно быть принято и во что надо верить, т.е. как не вызывающая беспокойства. Это, как правило, случается, если рассматриваемая проблема навязана нам в то время, когда мы не были достаточно готовы к тому, чтобы иметь с ней дело из-за недостатка интерпретативно релевантной информации. Обычный взрослый человек, размышляя о многих навязанных ему ощущениях во времена его юности, скажет: «Я был слишком молод и неопытен в то время, чтобы постичь все значение этого события». Или в другом случае он с сожалением констатирует: «Если бы в годы моей юности я знал то, что сейчас!»

Явление, которое мы сейчас рассматриваем, представляет важным сразу в нескольких отношениях. Во-первых, оно объясняет другой важный аспект воздействия генезиса осадения (знания) на структуру привычного нам запаса наличного

знания. Во-вторых, оно по-новому высвечивает взаимосвязь между тремя системами релевантности, особенно мотивационной, ведущей к оценке его функциональных зависимостей в наших сегодняшних интересах. В-третьих, оно, возможно, может послужить (или функционировать) в типизации структуры личности, ее типичных достижений и неудач и т.д., объясняемых биографической последовательностью восприятий. Предположительно можно утверждать, что анализ открытий Ж. Пиаже подкрепляет эту возможность. Возможно также, что введенное Кардинером понятие основополагающей личности<sup>118</sup>, столь умело используемое для понимания первобытных культур, на самом деле направлено на типизацию структурных черт запаса наличного знания, хотя, конечно же, и весьма неадекватным образом.

## Глава 5

### Затруднения в процессе отложения (знания)<sup>119</sup>

Прежде чем продолжить структурный анализ запаса знания, мы должны обсудить группу взаимосвязанных характеристик генетической организации запаса наличного знания, влияющих на структуру этого осаденного (sedimented) привычного достояния. Как мы уже знаем, предметно релевантное определяет глубину и уровень исследования, необходимого для адекватного разрешения проблемы. И таким образом оно определяет, сколь глубоко мы должны проникнуть во внутренний или внешний горизонты предмета и в каком объеме должен быть рассмотрен интерпретативно релевантный материал. Этот процесс может беспрепятственно осуществляться до достижения адекватного решения проблемы. Но определенные затруднения могут прервать или замедлить этот процесс следующим образом.

а) Процесс может быть прерван на определенной стадии без всякого намерения, и попытка решить ее может быть оставлена, как по причине того, что она «исчезла» до того, как была удовлетворительным образом решена, так и поскольку она оказалась в тени других проблем (и тоже была оставлена).

б) Процесс может быть прерван лишь временно, чтобы затем снова возобновиться.

в) Он может быть повторен, т.е. тематический феномен, который, как полагалось, был удовлетворительно понят в одно

время, со временем требует реинтерпретации, и даже нового решения. Мы должны рассмотреть каждый из этих случаев более внимательно.

### А. Исчезновение темы

В первом случае тема исчезает безо всякого намерения быть возобновленной заново. Она более «не схватывается», или теряет свою тематическую релевантность; и таким образом, она более не является проблемой также и потому, что (1) она «перестает существовать» или (2) она оказывается в тени других проблем, поглощается вновь возникшими темами. Обе ситуации могут возникнуть как сами по себе, так и быть навязанными нам. Мы не можем осуществить исчерпывающего анализа всех этих деталей, но ограничимся лишь некоторыми значимыми примерами.

1. Одной из главных причин полного исчезновения темы является скачок с одного уровня (или из одной области) реальности — в другой. Как будет ясно из последующего изложения в последней главе<sup>120</sup>, мы живем одновременно на различных уровнях реальности (в различных областях значений), определяемых напряжением сознания, степенью бодрствования, или, иными словами, вниманием к жизни<sup>121</sup>. Мы, так сказать, присваиваем звание реальности тому или иному уровню нашей сознательной жизни. Смена этих уровней осуществляется в специфическом и фундаментальном восприятии, которое с объективной точки зрения можно охарактеризовать как «скачок», с субъективной — как «шок».

Одним из таких уровней является уровень повседневной жизни, в котором мы «полностью бодрствуем» и всецело погружены в свои заботы и хлопоты, работу со своими товарищами, выполняя действия во внешнем мире, изменяя и модифицируя его множеством способов. Этот уровень является верховной реальностью, основой и отправной точкой нашего опыта<sup>122</sup>. Все прочие уровни или области (значений. — *Н.С.*) могут интерпретироваться как модификации, производные от верховной реальности. Существует, однако, также и множество различным образом структурированных миров фантазии, грез о различных придуманных мирах (когда мы погружаемся в реальность произведений искусства). Есть также миры или области игры, шутки, безумия, теоретических размышлений и снов.

Живя в одном из таких миров (который мы наделяем «статусом реальности»), мы живем в различных системах присущих ему релевантностей. Иными словами, тематическая, мотивационная и интерпретативная релевантности проникают в мир снов, игры, теорий и т.д. Если мы осуществляем «скачок» с одного уровня на другой, мы покидаем все системы релевантности, действующие лишь в пределах этого уровня. Тема сна, например, жизненно важна до тех пор, пока длится сон, она создает агонию кошмара, поскольку мы не в состоянии решить проблему, видимую во сне. Она теряет свою тематическую релевантность вследствие того шока, который мы ощущаем в результате сдвига уровня реальности, — ощущение, которое мы называем «пробуждением». Конечно, проснувшись, мы можем думать об этой стороне тематической релевантности как о «сне прошедшей ночи», но это означает, что мы более не схватываем как тематически релевантное то, что нам приснилось. Мы не пребываем более во сне, но лишь думаем об ощущениях, свойственных другому уровню, в который мы возвратились. Случай со сном столь интересен, что заслуживает краткого анализа.

Вспоминая сон, я более не сплю, я возвратился в верховную реальность повседневной жизни. Тема моего сна, позвольте сказать, все еще присутствует в моем уме, и я также помню, что эта тема была особо релевантной во сне. Но она не является релевантной в системе релевантностей, превалирующих в реальности моего бодрствования. Тем не менее, я могу интерпретировать сон, но делая это, я не использую материал, определенный системой интерпретативных релевантностей, присущих миру сна. Пока я вижу сон, тема сна имеет свое ядро, специфический внутренний и внешний горизонты, и именно из него берется интерпретативно релевантный материал тематического ядра сна. Пока я вижу сон, я руководствуюсь системой релевантностей-для и — потому-что, превалирующих исключительно в мире сна; мой жизненный интерес во сне требует, чтобы я нашел свой способ вырваться из-под магического заклятия персоны, в руках которой (как я уверен во сне) находится тайна моего бытия. Теперь же, в состоянии бодрствования, я могу обдумать значение этого сна, но в той мере, в какой я ставлю такую цель, я использую не систему релевантностей, превалировавшую в моем сне (когда он имел «статус реальности»), но, скорее, схему интерпретативных релевантностей, действующих в верховной реальности моей повседневной жизни.

И точно так же я более не использую систему мотивационных релевантностей, управляющих моими мотивами-для и – потому-что в мире сна; они заменяются на те, что преобладают и ограничены реальностью моего бодрствования.

Парадоксально, но главная тема моего сна исчезает вследствие самого факта пробуждения; она полностью отбрасывается, высвобождается из моего схватывания. В преобладающей теперь реальности бодрствования нет никого, кого я должен был бы преследовать, чтобы востребовать секреты моего существования; да и нет «резона», мотива попытки преследования, никакого ощущения фрустрации, поскольку, несмотря на все мои усилия, я не могу двигаться. Если бы подобное случилось со мною в реальности повседневной жизни, я мог бы погнаться за этим человеком, схватить его, востребовать принадлежащее мне. Но толкование сна, напряжение, примирительное сосуществование систем релевантности, преобладающих в повседневной жизни, и их несводимость к тем, что господствуют в мире снов, – все это создает замещение тематической релевантности сна, которая на самом деле была отброшена и уничтожена. Тема исчезла, оставила пробел; но поскольку все интерпретативные и мотивационные релевантности, взятые из мира бодрствования, относятся к этой исчезнувшей теме, то пробел, образованный недостающим звеном исчезнувшей темы, становится чем-то вроде анклава (enclave) в реальности моей повседневной жизни. Он (анклав. – *Н.С.*) удерживает ее тематическую релевантность, но в трансформированной форме; эта тематическая релевантность более не является подлинной (как в моем сне), это реальность лишь производная и трансформированная. Образовавшийся пробел заполнился новой темой, – замена, относящаяся к обоим мирам: к миру снов, поскольку новая тема создана в результате отказа от прежней, все еще относящейся к реальности мира снов, оставленного моим пробуждением, и к реальности повседневной жизни, поскольку все интерпретативные и мотивационные релевантности, относящиеся к этому пробелу, принадлежат к верховной реальности, и пробел, созданный в результате отказа от подлинной темы на ином уровне реальности, я теперь назову *символом*.

*В этом смысле символ является анклавом на данном уровне реальности, образовавшимся в результате уничтожения предельно релевантной темы восприятий другого уровня реальности. Это, по меньшей мере, один из многих источников символи-*

ческой трансформации реальности<sup>123</sup> и объяснение *одного* из многих значений, которым нагружено значение символа. Это, конечно же, тот самый смысл, который использовался в интерпретации снов со времен магических ритуалов – от сна фараона, истолкованного Иосифом, до техник современного психоанализа.

Наш анализ снов, конечно же, лишь пример различных и многообразных следствий генетической структуры нашего личного знания, возникающего вследствие *отказа от темы на одном уровне реальности и реинтерпретации пробела, созданного этим исчезновением, с помощью систем релевантности, принадлежащих другому уровню реальности*. «Что Гекуба этому актеру?» – вопрошает Гамлет. А что нам Гамлет? Почему нас так глубоко трогает участие в судьбе вымышленных персонажей трагедии? Почему мы обретаем новое знание, обживая вымышленную реальность великих произведений искусства? Как возможно, что религиозный опыт открывает новый тип знания, истинность которого не может быть постигнута с помощью схемы интерпретативных релевантностей, превалирующих в мире повседневной жизни? Все эти вопросы могут быть истолкованы с помощью сдвига системы релевантностей, превалирующих на различных уровнях реальности, – сдвига, относящегося в основном к «утрате» главной темы, господствовавшей на ныне оставленном уровне реальности.

Подобная смена уровней (реальности. – *Н.С.*) может быть *навязанной или внутренней*. Она навязана мне в случае пробуждения ото сна. С другой стороны, вполне естественно оставить все хлопоты, связанные с миром работы, в часы досуга и временно погрузиться в вымышленный мир романа, закрыть книгу там, где мне захотелось, и вернуться к реальности моего повседневного жизненного мира. Различие между навязанной и внутренней релевантностью очень важно также и в других изменениях<sup>124</sup>.

Теперь мы должны обратиться к таким примерам этого явления, которые не связаны с изменением уровней реальности. Когда я пишу свои труды, я сосредотачиваюсь на моей задаче. Вдруг необычный звук с улицы прервал мою деятельность. Я встаю, чтобы посмотреть в окно. Был ли это взрыв? Выстрел? На улице все спокойно, и я прихожу к выводу, что «ничего особенного», «ничего, заслуживающего моего внимания» не случилось. Я возвращаюсь к своему письменному столу и возобновляю прерванную литературную работу.

Я оставил тематическую релевантность (а именно, для того, чтобы выяснить причину и источник звука) добровольно, не решив проблемы. Лишь если бы источником был взрыв, выстрел или какое-либо другое событие (возможно, опасное или просто интересное), если оно тематически релевантно, то заслуживает моего внимания лишь на то время, пока сохранялась открытая возможность, что происхождение или природа этого события была чем-то вроде взрыва или выстрела. Убедившись, что ни то, ни другое не было причиной необычного звука, я более не интересуюсь, произведен ли он возгоранием автомобильного двигателя или каким-либо иным подобным событием. Истинная причина звука не волнует меня, и восприятие утратило свою тематическую релевантность. Я оставил его добровольно, и оно выпало из моего схватывания.

В таком случае оставленная тематическая релевантность *не* оставила анклава, пробела, который должен быть переинтерпретирован в соответствии с измененной системой релевантностей и затем заполнен символом. Произошло то, в результате чего событие стало *гипотетически релевантным*. Мое привычное знание состоит в том, что взрывы и выстрелы — типически важные события — сопровождаются такими из множества прочих форм поведения: бегство прочь, поиск укрытия, помощь тем, кто в опасности, и т.д. Когда я услышал звук, это привычное знание создало систему мотивационных релевантностей, нейтрализованную, но готовую к реактивации в любой момент, если обстоятельства навязывают преобразование нейтральности в актуальность. Этот случай идентичен тому, что мы рассматривали ранее, а именно, боязнь змей. Звук, подобный взрыву, разбудил нейтрализованное привычное обладание мотивационными релевантностями и породил гипотетически тематическую релевантность: тематическую «*релевантность, порожденную тем-то...*». Убедившись, что предпосылки этого тематически релевантного явления отсутствуют, я прихожу к выводу, что событие вовсе не является тематически релевантным, и, строго говоря, никогда не было тематически релевантным, а лишь ошибочно полагалось таковым.

Это, очевидно, очень простой пример; но тот же самый тип гипотетически релевантных тем управляет большей частью наших действий в естественной установке повседневной жизни. Они почерпнуты из наших предвосхищений и ожиданий будущих событий и их развития. Мы должны «наблюдать» за тем, что происходит, поскольку, если события приняли тот или иной

предвосхищенный нами оборот, данное состояние дел может стать в высшей степени важным. Если то, что предвосхищалось, не случается, прежнее состояние дел оказывается неважным. Оно нерелевантно и несущественно. Таким образом создается серия «заготовленных» тематических релевантностей.

Однако этому соответствует очень сложная темпоральная структура. Предвосхищая грядущий ход событий в настоящем времени, я имею дело с пустыми ожиданиями, которые могут быть, а могут и не быть наполнены реально случившимися событиями. Любая «заготовленная» тематическая релевантность, следовательно, является подлинно тематической релевантностью *в настоящее время*, т.е. до тех пор, пока мы не можем удостовериться, будут или нет реализованы предпосылки ее типичности впоследствии. На данный момент это остается открытым, хотя я и могу надеяться на такую реализацию или бояться ее. Устанавливая гипотетически тематическую релевантность, я лишь воображаю, что событие определенного типа и природы *будет иметь место*; я помещаю себя в точку будущего, глядя из которой нынешняя ситуация ретроспективно покажется релевантной. Такой способ мышления следует назвать мышлением в будущем прошедшем времени — *modo futuri exacti*<sup>125</sup>.

С другой стороны, есть ситуации, в которых данное состояние дел представляется, возможно, тематически релевантным, потому что я знаю из предыдущих восприятий, что в типичном случае всегда есть возможность, что типичная ситуация, подобная данной, может быть предвосхищена. Обычно мы называем такую «заготовленную» тематическую релевантность *означающей релевантностью (significative relevance)*<sup>126</sup>, и говорим, что данное состояние дел является *знаком* для пустых предвосхищений возможного будущего, которые, если оправдываются, становятся подлинно тематической релевантностью моего данного восприятия. Если не оправдываются, мои ожидания будут подорваны, а связанные с ними надежды — разрушены, а страхи окажутся безосновательными, и я бы сказал, что переоценил важность данного события, преувеличил его значимость или увидел вещи в неверной перспективе, и таким образом нашел знаки там, где их реально нельзя обнаружить.

То, что было сказано об одном важном аспекте символа, верно для настоящего обсуждения знака и значения: всего лишь *один* аспект, одна из многих коннотаций термина «знак» может быть объяснена с помощью теории тематических «заго-

товленных» релевантностей, которую мы интерпретируем с помощью такого модуса мышления, как *modo futuri exacti*<sup>127</sup>. Это то, что мы обычно понимаем под этим термином, когда говорим, что специфическая форма поверхности земли является знаком для геологов обнаружить нефть на определенной глубине, что гало вокруг луны является знаком того, что на следующий день пойдет дождь, и т.д.

Гипотетически тематическая релевантность станет особо важной, когда мы впоследствии обратимся к подробному анализу проектируемого человеческого поведения, которое мы называем действием<sup>128</sup>. Проект такого поведения предвосхищен в фантазии, посредством репетиций в уме, по выражению Дж. Дьюи<sup>129</sup>, как еще не исполненное действие, воображаемое выполненным в будущем прошедшем времени.

2. Другой аспект отношения между проектом и действием приводит нас ко второму подтипу исчезновения тематических релевантностей, а именно, случаю, когда исходная тематическая релевантность отбрасывается, поскольку появляется другая проблема, связанная с предыдущей таким образом, что та покрывается ею, скрывается в новой теме. Типичный случай таков: для достижения определенной цели определенными средствами спроектирован определенный способ действия, чтобы «запустить» его. При выполнении этого проекта, т.е. проектировании деталей каждого шага, которые надо сделать, или средств, находящихся в пределах досягаемости, оказывается, что последний шаг в конце выполненной цепочки действий утратил свою тематическую важность. Это случилось потому, что он, как оказалось, был лишь промежуточным в более обширном проекте, или потому, что некоторые шаги, ведущие к реализации изначально задуманного проекта, не выполнимы, т.е. не могут быть выполнены в реальности мира работы — либо потому, что средства ее достижения вне пределов досягаемости, либо потому, что, будучи достигаемы, они влекут за собой неожиданные вторичные последствия, не совместимые с изначальным проектом<sup>130</sup>.

В обоих случаях (т.е. в продолженном и ограниченном способе действия) мы можем сказать, что вновь установленный проект в своей тематической релевантности покрывает или поглощает подлинный изначальный проект. Последний абсорбирован первым и более не находится в поле зрения; его тематическая релевантность вытеснена вновь появившимся проектом. Ретроспективно может показаться, что ситуация в точности

обратная, что именно новый проект сокрыт импликациями изначального, и лишь тогда вошел в поле зрения, когда от старого отказались. Такая ситуация часто случается, если система изначальных внутренних релевантностей не может быть установлена без перерыва, т.е. если она разрушена другой системой релевантностей (как в том случае, когда она не создана нами, но навязана нам). Нетрудно найти примеры подобного рода, особенно если обратиться к истории открытий и изобретений, как и к истории науки. Алхимики, пытавшиеся превратить обычные минералы в золото, сделали очень важные металлургические открытия; Колумб искал новый путь в Индию, а открыл Новый Свет, дискуссия об аксиомах геометрии создала новый инструмент общей теории относительности, обеспечив математическое объяснение искривленной, замкнутой и бесконечной вселенной.

Выражаясь более обобщенно, всякий, кто пытается записать хорошо известную вереницу мыслей (будь то просто письмо к незнакомому или деловое в адрес фирмы), обнаружит, что в процессе письма, артикуляции и выговаривания своей мысли возникают новые тематические релевантности, в результате чего конечный продукт будет с необходимостью отличаться от спроектированного. Всеобщий принцип теории действия состоит в том, что, будучи выполнено, оно оказывается отличным от спроектируемого: «Ein anderes Antlitz, eh sie geschehen, ein anderes zeigt die vollbrachte Tat»<sup>131</sup>. Причина этого будет прояснена в соответствующем месте; сейчас же нас интересует лишь явление *сокрытия*, исчезновения предыдущей тематической релевантности за вновь возникшими.

Исследуемое явление особенно важно для теории социального действия, которое характеризуется тем, что для действующего чьи-то другие (его товарища) внутренние релевантности являются навязанными, они ограничивают свободу проявления и следования своей собственной системе внутренних релевантностей. Так, шахматист, например, вынужден изменять спроектированный ход игры с каждым шагом партнера. Генерал должен приспособлять свои стратегические и тактические планы к тому, что предпринимает противник, бизнесмен должен строить свою политику в соответствии с поведением его конкурентов, потребителей и т.д. Так или иначе, элемент неожиданности присущ вновь возникшим и неожиданным релеванностям, которые вытесняют и поглощают предыдущие. Для обозначения этого явления Мертон использовал термин

«прозрачность»<sup>132</sup>. Она происходит из того, что все наши предвосхищения всегда пусты, пока не наполнены или не опрокинуты последующими событиями. Но этот аспект проблемы относится к логике непознанного и апоретической теории, которая будет рассмотрена в дальнейшем<sup>133</sup>.

## Б. Временно прерванный процесс

Теперь же мы обратимся к другой группе факторов, препятствующих осаждению (sedimentation) наших восприятий, — ситуации, когда этот процесс временно прерван с намерением вновь к нему вернуться. В таком случае тема не отбрасывается и не уходит из поля зрения, а лишь нейтрализуется; она пассивна, но готова к реактивации в любой момент, как только позволят обстоятельства.

1. Прерывание процесса может носить как навязанный, так и добровольный характер. В первом случае он может быть навязан как нашей собственной природой, так и природой вещей. Так, наша природа не позволяет нам осуществлять определенные действия вплоть до их завершения с одним и тем же напряжением. Нашему сознанию присущ определенный ритм различных напряжений: период полного бодрствования необходимо чередуется с периодом сна, усилия ведут к усталости, внимание имеет свои степени интенсивности. Этот ритм нашей внутренней жизни, хотя и имеет свое биоорганическое основание, субъективно воспринимается как явление нашей внутренней жизни — артикуляции ритмов нашей внутренней активности, требующие для своего завершения большего периода времени, чем те, что определены колебаниями напряжения нашего сознания.

Прерывание процесса может быть навязано природой вещей: т.е. если развитие чего-либо нуждается в том, чтобы во внешнем времени произошло нечто такое, на что наша власть не распространяется, возникает специфический феномен «ожидания». Ожидание и усталость являются категориями, относящимися к онтологической ситуации человека в мире (и поскольку являются фундаментальными релевантностями, основанными на обстоятельствах, определенных биографическими факторами, эти явления будут рассмотрены впоследствии в наборе «биографических проблем»)<sup>134</sup>. Сейчас же нас интересует лишь тот факт, что эти навязанные перерывы ведут к па-

узе, приостановке нашей деятельности, которая, конечно же, не нуждается в том, чтобы быть навязанной. Они могут возникнуть и в добровольном прерывании, когда мы отвлекаемся от нашей темы, а затем вновь возвращаемся к ней. В обоих случаях — навязанного и добровольного прерывания — возникает проблема: *Что произошло с темой в период приостановки? Как можно вернуться к ней после такой паузы? Почему я могу предполагать, что завтра начну с того, чем закончил вчера? И имеют ли эти вопросы один и тот же ответ для навязанных и добровольных прерываний?*

Предположим, что я читаю «Дон-Кихота» и меня прервали; ответы на поставленные вопросы сравнительно просты. Я не могу закончить чтение романа за один присест; но, закрывая книгу на ночь на главе XX, я могу предвосхитить, что завтра XXI глава даст мне продолжение истории. Даже если я не продолжу чтение до следующей недели или следующего месяца, я могу быть уверен, что начну оттуда, где закончил сегодня. Тем временем я могу или должен вернуться к другим видам деятельности, другие темы станут главными объектами моего внимания, другие релевантности возникнут в то время, на которое я отложил чтение романа. Поскольку я не филолог и не изучаю литературу профессионально, мое чтение романа отложено на часы досуга. Как отмечалось выше, у меня есть различные планы, интегрирующие различные мотивы: планы работы и досуга, на час и на день, организованные в иерархию, зависящую от моего генерального жизненного плана. Эти планы определяют мотивационные релевантности моей деятельности. И ими определяются тематические релевантности, основанные на таких мотивах. В моих планах на досуг тематическая релевантность продолжить чтение остается неизменной. Но это не подходит моему плану работы; и когда я работаю, этот план нейтрализован, взят в скобки, пассивен, он дремлет, но, тем не менее, в поле моего схватывания. Короче, это тема, принадлежащая другой системе планов, другой области моей жизни; она сохраняется господствующей темой моего досуга, но в нейтрализованной форме, готовой к реактивации. Конечно, когда в часы досуга я занят чтением этой книги, темы моих рабочих планов оставлены, чтобы быть возобновленными, когда я вновь обращусь к системе мотивов-для, называемых моими планами.

Этот пример может привести к непониманию, поскольку моя повседневная деятельность принадлежит к области вер-

ховной реальности работы в общем для всех нас мире, в то время как мое чтение романа требует погружения в вымышленную реальность. Точнее, много так называемых перерывов в процессе осаднения (*sedimentation*) моего опыта включают смену уровня реальности или области (значений. — *H.C.*). А поскольку мы определяем верховную реальность повседневной жизни как мир полного бодрствования, основанного на максимальном внимании к жизни (которое является высшим напряжением сознания), мы можем объяснить даже усталость модификацией такого внимания, т.е. с помощью верховной реальности как таковой. Но такая смена уровней реальности в случаях приостановки случается не всегда. Иными словами, паузы и перерывы могут возникать, если системы мотивов для, принадлежащих тому же самому уровню реальности, пересекаются или конкурируют. Это и имеет место в приводимом нами примере.

Если мы прервали процесс деятельности  $a_1$  и обратились к деятельности  $a_2$ , вернувшись к  $a_1$  по завершению  $a_2$ , мы заменили тему  $a_1$  и соответствующую ей систему релевантностей на тему  $a_2$  и соответствующие ей тематические релевантности. Таким образом,  $a_2$ , пребывавшее на периферии сознания, выдвигается в фокус, в то время как  $a_1$  отодвигается на периферию. Но она отодвигается как нейтрализованная тема с присущими ей релевантностями, откладывается, отсрочивается в полной тематической релевантности и не исчезнувшей из области схватывания. Имея  $a_2$  в центре моего тематического поля с его полной тематической релевантностью, я, тем не менее, удерживаю  $a_1$  как маргинальную и тематическую в своем роде, но как временно отложенную, взятую в скобки и удерживающую всю полноту релевантной структуры в пассивной, нейтрализованной форме. Мы можем назвать такую тему «маргинальной», а присущие ей релевантности — «маргинальными». В той мере, в какой последние являются мотивационными релевантностями, мы можем говорить о маргинальных планах.

Различие между этой ситуацией и двумя, описанными выше, очевидно<sup>135</sup>. В первом случае тема была оставлена, ее не было в поле сознания, даже в маргинальной области. Она могла оставить пробел, но системы релевантностей, присущие этому пробелу, не идентичны тем, что свойственны изначальной теме (ушедшей из поля зрения), это релевантности темы, находящейся в фокусе. Во втором случае, когда тема отодвигалась в том смысле, что «поглощалась» другой, существенно то,

что вновь возникшая проблема была связана с первой таким образом, что предыдущая либо расширяла, либо сужала размах последней. Но в нашем последнем случае (когда она прервана, активно отложена), оставленная тема удерживается в маргинальной области; здесь нет пробела, который мог бы служить источником гетерогенных релевантностей, и маргинальная тема не связана с актуальной посредством замещения. Маргинальная и актуальная темы равным образом завершают друг друга с присущими им полными системами релевантности (первая, уточним, в нейтрализованной модификации).

2. Соответственно, полный набор мотивационных релевантностей (называемый нами планом), которые в данный момент «не задействованы», можно интерпретировать как маргинальную тему. И в этом качестве он может быть вновь приведен в действие по желанию в любое время, если позволяют обстоятельства. Однако, строго говоря, допущение, что я могу начать завтра с того, чем закончил сегодня, включает *идеализацию*, являющуюся особой формой того, что мы назвали «и так далее, и тому подобное» или «я могу сделать это снова»<sup>136</sup>. Фактически я не могу возобновить прерванную деятельность  $a_1$  с того места, откуда я передвинул ее из фокуса в маргинальную область моего поля. Во время паузы, перерыва она была маргинальной темой и поэтому воспринималась как особый отгеток с позиций системы релевантностей, присущих актуализированной теме  $a_2$ . Моя восстановленная деятельность  $a_1$  может быть существенно «той же самой», как и до перерыва, но она всегда будет иметь значение «*та же самая деятельность, продолженная после перерыва*». Конечно, может быть, что это изменение значения имеет единственной причиной прерывание протенции — предвосхищения того, что угрожает непрерывности реализации в процессе деятельности — тогда она прервана вторжением новой темы. Субъективным следствием такого опыта является более или менее заметное усилие «возобновить процесс» после приостановки. Это восстановление прерванной деятельности является частным случаем *всеобщей проблемы повторения*, которая станет особенно важной для исследования определенных форм социального взаимодействия и социальных отношений.

Мы должны вспомнить, что наша прерванная деятельность  $a_1$  и обращение к  $a_2$  либо навязано нам, либо является добровольным сдвигом нашего фокуса внимания. В последнем случае этот сдвиг является *мотивированным*; восприятие самого сдвига

может стать тематической релевантностью, но последний основан на мотивационных релевантностях особого рода. Мы даже можем ввести здесь четвертую категорию релевантности, которую можно было бы назвать *релевантностью актуализации*.

Однако более внимательный анализ показывает, что релевантность актуализации может быть проанализирована с учетом нескольких факторов. а) Сами мотивационные релевантности сдвига от одной деятельности к другой присущи всеобщему жизненному плану, в рамках которого все остальные планы — работы и досуга, планы на час и на день и т.д. — имеют свою позицию в иерархии. *Релевантность актуализации является, следовательно, лишь системой мотивационных релевантностей более высокого порядка*. б) Релевантность актуализации может относиться к онтологической структуре нашего бытия в мире как смертных, которые должны экономить свой ограниченный запас времени и энергии. Фактически эта проблема должна быть изучена заново, когда мы обратимся к анализу биографических моментов, определяющих нашу ситуацию в мире обстоятельств. в) Продолжая в том же контексте, пределы, навязанные нам онтологическим порядком вещей, включая биологические потребности нашего организма, навязывают нам порядок одновременности и последовательности форм взаимопересечения событий во внешнем и внутреннем времени (длительности). Ограничения, навязанные одновременностью, препятствуют тому, чтобы выполнять неограниченное множество форм деятельности, или воспринимать большое количество сопутствующих вещей. Порядок следования создает порядок приоритетов и предпосылок в ситуационных обстоятельствах, если не с помощью оценки, то хронологии, заставляя нас ставить главное на первое место. д) Релевантность актуализации основана, в конечном счете, на том, что мы изначально живем в социальном мире, что наше знание социально распределено и по большей части имеет социальное происхождение и что примирение нашей собственной системы тематической, интерпретативной и мотивационной релевантностей с теми, что присущи нашим товарищам, всегда остается частичным и фрагментарным<sup>137</sup>. С помощью такого частичного совпадения индивидуальных систем релевантности возникает новый мотив актуализации, причем внутренние релевантности моих товарищей воспринимаются мною как навязанные релевантности.

И здесь становится заметным другое различие между навязанным и добровольным разрывом: навязанный разрыв — будь

он навязан человеческими условиями, природой вещей или социальными взаимодействиями — субъективно воспринимается как препятствие на пути непрерывного потока нашей деятельности. Так называемый добровольный разрыв также мотивирован теми же факторами, но эти мотивы, будучи подлинными мотивами — потому что, открываются лишь в рефлексивной установке. Конечно, разрыв может восприниматься как болезненный, может привести даже к психопатологическим явлениям. *Но по большей части переключение с одной деятельности на другую, взаимопроникновение наших планов, цепь взаимных разрывов, довлеющих всей нашей жизни и формирующих ее (даруя ей уникальный и индивидуальный ритмический образец), становится привычной и как таковое является частью нашего запаса наличного знания, непроблематизируемого и принимаемого как само собой разумеющееся*.

3. Современная психология стала особенно интересоваться проблемой приостановки подлежащих решению задач, и несколько замечательных экспериментов были поставлены для того, чтобы показать влияние этих искусственных прерывов на эффективность выполнения поставленных задач (Цайгарник, Осинака)<sup>138</sup>. Нас не интересует собственно психологическая проблема, особенно потому, что лабораторная ситуация обходилась исключительно навязанными задачами и прерывами, не проясняя того, что означает сам разрыв и когда задачу следует считать решенной — не с точки зрения наблюдателя (психолога), а с точки зрения самого действующего.

Нас скорее интересует проблема прерыва в несколько иных отношениях. Во-первых, как мы указывали во вводных ремарках<sup>139</sup>, нам следует быть внимательными, дабы не быть сбитыми с толку статическим описанием генетического процесса в интерпретации прерванной темы как маргинальной и ее возобновления как восприятий, которые с необходимостью выделяются из потока нашей сознательной жизни как отличные от всех прочих восприятий. Актуальная и маргинальная темы сосуществуют в нашем разуме; они одновременны. Мы называем такую способность нашего разума удерживать обе темы в области схватывания «контрапунктной структурой нашего разума». С ее помощью мы способны воспринимать, подобно слушателям полифонической музыки, две независимые темы, одновременно разворачивающиеся в одном и том же потоке, рассматривая одну как фокусную, а другую — как маргинальную, и наоборот. Во-вторых, там же мы указывали, что это яв-

ление — лишь следствие того, что мы назвали гипотезой шизофренического эго, а именно, тот факт, что мы вовлечены в одну актуальную и множество маргинальных релевантностей различными пластами своей личности и на различную глубину. Эта черта станет особенно важной для последующего изучения как исходный пункт анализа понятий социальной роли и социальной персональности. В-третьих, прерывание процесса отложения (sedimentation) нашего знания, т.е. ритмические колебания между актуальными и маргинальными релевантностями, становятся фундаментально важными с точки зрения структуры нашего запаса наличного знания. Сказанное необходимо кратко пояснить.

Если непрерывная организация ментальной жизни на различных уровнях и глубине оказывается такой, что деятельность разума относится к различным системам изменяющихся актуальных и маргинальных релевантностей, тогда налицо определенное привычное обладание знанием. Не только переход с одного уровня на другой становится само собой разумеющимся (непроблематизируемым), но также и система релевантностей, свойственная каждому виду деятельности, становится привычным, проблематизируемым, само собой разумеющимся знанием, — однако лишь в рамках определенной системы релевантностей. Когда набор  $a_2$  актуализирован, а набор  $a_1$  схватывается маргинально, система релевантностей, присущая  $a_1$ , равно как и свойственная  $a_2$ , может быть опривычена и рассматриваться как сама собой разумеющаяся. Но, когда мы берем  $a_2$  в качестве отправного пункта, основания и референциальной основы, система соотнесений, присущая  $a_1$ , может проблематизироваться, она более не воспринимается как сама собой разумеющаяся, и наоборот. Релевантная система  $a_1$  может оказаться внутренне последовательной, но непоследовательной в отношении релевантной системы  $a_2$ ; т.е. объяснительные возможности  $a_1$  могут быть не совместимы с  $a_2$  (хотя ритмический сдвиг от  $a_1$  к  $a_2$  и обратно может стать привычным). Если такое случается, так сказать, по необходимости — поскольку коренится в контрапунктной структуре разума и шизофреническом вовлечении различных глубин нашей личности в каждый из этих наборов релевантности, тогда универсальная применимость нашего запаса наличного знания разрушается. Запас знания, с помощью которого управляются с проблемами на работе, не используется в часы досуга. Бизнесмен, играющий с ребенком, «забывает» о бизнесе. Напряжение

сознания изменилось; обыденный язык более подходит в минуты расслабления. И в этом смысле приостановка или пауза является расстройством, препятствующим процессу отложения (sedimentation) знания. Однако беспрепятственный процесс является лишь идеальной моделью, и различные явления, которые мы до сих пор рассматривали под рубрикой отклонений и затруднений этого процесса, являются скорее нормальным состоянием дел.

## В. Возобновление процесса

Мы только что рассмотрели случаи, когда тема высвобождалась из области схватывания без достижения решения поставленной проблемы и в которых процесс отложения (sedimentation) был прерван, хотя и с намерением его продолжить. Теперь же мы должны обратиться к случаю, когда действующий полагает, что адекватное решение поставленной проблемы достигнуто. Тема адекватно определена для наличных целей, и процесс отложения (sedimentation) приостановлен, т.е. адекватное знание тематической проблемы получено. Однако впоследствии оказывается, что решение проблемы, интерпретация темы была неполной и что весь процесс следует начать заново.

1. То, что считалось достаточно хорошо известным, проблематизируемым, обнаруживает ранее неизвестные аспекты неизвестного или импликации ранее неисследованных горизонтов, не совместимые с тем, что казалось достаточно хорошо установленным. Или смысловой контекст, в котором объект нашего восприятия казался достаточно знакомым, тем или иным образом модифицируется: он расширяется или сужается, пересекается с другими значащими контекстами, структурно изменяется. Он теряет присущий ему характер привычного обладания вследствие навязывания ему вновь возникших тематических релевантностей и т.д. Во всех этих случаях возникают новые проблемы, и то состояние дел, которое считалось проблематизируемым, и даже за рамками того, что может быть оспорено (потому что не имело отношения и было нерелевантным к исходной наличной теме), становится проблематичным и требует исследования. Однако на эти вновь возникшие вопросы нельзя ответить, если рассматривать их изолированно, новая тематическая релевантность не может быть отделена от ранее обретенного знания того же объекта и не может рассматриваться изолированно.

Последнее характеризует отличие рассматриваемого случая от тех, что обсуждались ранее. Это не просто перерыв в процессе отложения (*sedimentation*) (в соответствии с идеализацией «и так далее, и тому подобное», означающей возможность вновь начать и продолжить сегодня то, что я оставил или прервал вчера). Скорее, вновь возникшая или последующая тема требует *полного возобновления всего процесса*, пересмотра привычного достояния, которое лишается характера достаточно установленного: теперь мы не можем просто принять то, что мы уже знаем, или продолжать считать само собой разумеющимся то, в чем убедились в предыдущих процессах. Фактически, конечно, оно считалось таковым «до последующего уведомления», и возникновение новой тематической релевантности является как раз таким «последующим уведомлением», препятствующим тому, чтобы твердо держаться ранее достигнутых результатов. Таким образом, наше привычное знание этой темы, наше знакомство с нею утрачивает характер привычного. Мы более не склонны ожидать, что все пойдет по принципу «и так далее, и тому подобное», как полагали прежде, и это прерывание наших предвосхищений само становится мотивационно релевантным для радикального пересмотра темы.

Такая ситуация может случиться, поскольку наши предыдущие предвосхищения «подорваны», уничтожены последующими восприятиями вновь возникших событий. Такое также может случиться и из-за внутренних сдвигов фокуса нашего интереса к тому, что ранее находилось в области горизонта, которое оказывается не совместимым с системой интерпретативных релевантностей, присущих тематическому ядру, определенному прерывом дальнейшего исследования. Аналогично этому, подобная проблемная ситуация может возникнуть из-за вновь навязанных релевантностей (тематических, интерпретативных, мотивационных), обусловленных природой вещей, биографической ситуацией или, как это часто бывает, нашими товарищами. Конечно же, возможны и любые комбинации этих факторов.

Более того, может случиться, что пересмотр привычного и растворение осадка (знания. — *H. C.*), лежащего в его основе, относится либо к сравнительно хорошо очерченным секторам нашего запаса наличного знания, либо к факторам, определяющим его структурирование как целого, т.е. типичным способам формирования систем тематической, интерпретативной и мотивационной релевантностей, которые сами принадлежат к

нашему привычному запасу наличного знания. Примером последнего может быть необходимость перегруппировать нашу систему мотивов-для как целое, т.е. наш жизненный план. Если такие ситуации случаются — будь они навязаны или произвольны, — они оказываются поворотным пунктом всей нашей жизни, который обычно называют кризисом. Тогда принципы нашего привычного обладания становятся проблематичными, и наше привычное ощущение мира как непроблематизируемого разбито вдребезги.

Но сейчас нас интересует пересмотр более или менее ограниченного сектора нашего знания. Все вопросы возникают на основе непроблематизированного или даже непроблематизируемого, т.е. на основе привычного запаса опыта, который считается сам собой разумеющимся. Проблематичное возникает на основе непроблематичного, а неизвестное относится к знакомому; новое восприятие является новым, поскольку не может быть отнесено или сведено к тотальной сумме известного. Однако, как мы уже знаем, знакомое является таковым лишь по отношению к типичному, и неисследованный материал из области горизонта остается неизвестным в том, что касается его атипичных черт, которые могут оказаться странными. Все знание за пределами непроблематичного остается непроблематизированным, ибо то, что мы называем известным, является таковым лишь в отношении наличных теоретических и практических целей. Добровольным распоряжением мы провозглашаем наше любопытство на данное время удовлетворенным, то, с чем мы познакомились, «отложено про запас» как наше достоверное достояние. Возникают новые вопросы как следствие суперпозиции новых систем релевантности того или иного типа.

2. Невозможно описать вновь возникающие мотивационные релевантности, не анализируя онтологических условий человека в мире, посредством которых он определяет обстоятельства своей ситуации в соответствии с биографической определенностью. Наш анализ, следовательно, будет ограничен теми элементами биографически детерминированной ситуации, которые сами принадлежат к субъективно непроблематизированному миру неоспоримой данности. Однако поскольку один набор таких элементов, возникающих из биологических потребностей нашего организма, состоит в необходимости поладить с субъективно определяемым окружением (достичь власти над обстоятельствами, изменяя их, выполнять действия,

нацеленные на внешний мир), наши мотивационные релевантности, по крайней мере, частично, будут определены этими элементами.

Прагматизм, в своей вводящей в заблуждение попытке построить монистическую философию, основываясь на единственной стороне человеческой жизни, демонстрирует курьезную монополию мотивационных релевантностей, возникающих из потребностей организма поладить с окружением. Другие, подобно М. Шелеру, обнаружили прагматический мотив даже в нашем восприятии и в общем характере нашего знания<sup>140</sup>. Радикальный прагматист старается свести любое знание к его полезности в интересах прилаживания к окружающему миру, а успех или неудача в этом деле становится даже критерием истинности такого знания. С этой точки зрения наша идея по определению становится тематически нерелевантной, если она не мотивирована релевантностями, относящимися к высшей цели — приспособления к окружающему миру. Иными словами, радикальный прагматист рассматривает систему релевантностей-для, — тотальная сумма которых составляет план жизни, во имя и с помощью которого мы приспособливаемся к окружению, — как нечто-то само собой разумеющееся — для него это не допускающее возражения априорное знание. Точнее, мы всегда интересуемся определенными темами, и для того, чтобы их определить, мы должны их адекватно интерпретировать.

Однако такая позиция могла бы быть оправданной, лишь если бы уровень реальности, конституированный нашими актами работы, направленными на внешний мир, был бы *единственной* реальностью, в которой мы живем. Мы предположили, что именно она является верховной реальностью (основополагающей для всех прочих уровней реальности, понятых как ее производные). Она является верховной реальностью, поскольку только в ней возможны социальные и межчеловеческие коммуникации<sup>141</sup>. Но есть много других систем мотивационных релевантностей, возникающих на других уровнях «внимания к жизни» («attention to life»), с помощью которых мы можем присвоить и действительно присваиваем статус реальности. Среди них — уровни теоретического рассуждения, на которых человек пытается осмыслить фундаментальные восприятия, особенно те, что выходят за пределы факторов окружающей среды. Они возникают из ситуативных обстоятельств верховной реальности, его фундаментального опыта, т.е. трансцен-

дентны его жизни. Их трансцендентность делает возможной имманентность его существования. Система мотивационных релевантностей, возникающих на иных, чем верховная, уровнях реальности, просто игнорировалась радикальным прагматизмом, и таким образом отбрасывались различные системы тематической и интерпретативной релевантностей, обусловленные их мотивационными релевантностями. *Прагматизм, таким образом, является философией, занимающейся не всеобъемлющим человеческим существованием, а лишь описанием нашей жизни на непроблематизируемом уровне верховной реальности.* Это типизация и идеализация нашего бытия в мире как неоспоримой данности во всех иных отношениях, кроме «занятия жизнью» («business of living»).

Но даже и эта ограниченная цель лишь частично достигается радикальным прагматизмом. Он предлагает решение лишь с точки зрения воображаемого, бесплотного наблюдателя, изъятая из окружающей среды, с которой он должен поладить. *Прагматистская теория познания никогда не сможет объяснить, что делают прагматистски ориентированные философы, равно как и бихевиоризм никогда не сможет объяснить поведения бихевиористов<sup>142</sup>.* Рассматриваемая субъективно (т.е. с точки зрения самого действующего субъекта, пытающегося совладать с окружением), система мотивационных релевантностей, которой он руководствуется, воспринимается не только как система взаимосвязанных мотивов-для, но также и как система взаимосвязанных подлинных мотивов-потому-что. Последние сопротивляются всем рационализациям и известны как страсти, надежды, страхи, выражения метафизически основополагающих восприятий, порожденных существующим миром, в котором мы взрослеем и в конечном счете умрем, т.е. в мире, который пребудет после нашей смерти так же, как и существовал до нашего рождения<sup>143</sup>.

Это возражение радикальной прагматистской философии не является отрицанием важности мотивационных релевантностей, возникающих в области верховной реальности работы, которые, казалось бы, разбивают самообъяснительный характер само собой разумеющегося в непроблематизируемой сфере, противостоящий проблематичным темам. И требуется принципиально значимая причина, чтобы поставить под вопрос ранее воспринимавшееся как непроблематизируемое состояние дел — действие, которое заставляет нас «аннулировать» процесс отложения (sedimentation) казавшегося прочно

установленным знания. Но не только благодаря мотивационным релевантностям. Подобные мотивы для новых вопросов или для проблематизации того, что ранее было непроблематизированным, могут возникать на любом уровне реальности.

3. До сих пор мы имели дело со вновь появившимися вопросами, которые возникали в навязанных системах мотивационных релевантностей. Но, как мы уже говорили, новые вопросы могут возникать и в навязанных интерпретативных релевантностях. Казалось бы, эти интерпретативные релевантности, когда проблематизируются, относятся к «тем же самым» темам, что в предыдущих процессах отложения (sedimentation) привели к достаточно удовлетворительному знакомству с ними, т.е. они уже наделены статусом знакомого. Но мы также увидели, что это очень произвольный способ выражения. *Вновь возникшие интерпретативные релевантности, строго говоря, никогда не относятся к той же самой знакомой теме. Они относятся скорее к неизвестным, атипичным аспектам чего-то уже знакомого как типичное*, — аспектам, доселе скрытым в неисследованном материале горизонта. И опять же в философии налицо стремление относить все вновь возникшие вопросы к последующим системам интерпретативных релевантностей, дающих последний своего рода монополию в процессах разрушения поля непроблематизированного и «аннулирования» уже установленного.

Философская система, провозглашающая эту монополию, известна как *операционализм*. В нем предполагается, что мир фактически пред-дан в качестве тотальной суммы данных, которые изначально содержат в себе тематические релевантности, часто сгруппированные в пред-данный иерархический порядок. Предполагается также, что существует постоянный набор мотивационных релевантностей, побуждающих разум трансформировать неясные ситуации проблематичного знания в состояние *гарантированной достоверности*. Подобная трансформация осуществляется с помощью набора операций, являющихся не чем иным, как системой интерпретативных релевантностей, набором правил, в соответствии с которыми материал горизонта может быть отнесен к тематическому ядру для определения его импликаций, пока не будет установлена гарантированная достоверность.

Как и любая философская теория, впоследствии развитая выдающимися мыслителями, операционализм содержит значительную долю истины. Операционалисты, возможно, яснее

других мыслителей увидели, что все проблемы возникают на основе непроблематизируемого корпуса знания, который проблематизируется в процессе отложения (sedimentation) нового. Они также поняли, что, аннулируя привычно установленное, мы намерены достичь удовлетворительного для наличных целей состояния знания. Такое состояние знания достигается, если его достоверность гарантирована, и на принятом нами языке это означает, что если наше исследование интерпретативных релевантностей горизонта проведено до такой степени, что удовлетворительным образом проясняет наличную тему, то не осталось незаполненных мотивационных релевантностей, которые побуждали бы нас продолжить исследование далее. Наличная проблема решена, достоверное знание может быть «отложено про запас», пока в нашем поле восприятия не возникнет чего-то нового, не совместимого с запасом достоверного знания и не сводимого к нему. Если это происходит, возникает другая непроясненная ситуация и требуется дальнейшее исследование. Вновь возникает та же взаимосвязь операций, или, на принятом нами языке, возникают последующие интерпретативные релевантности, и весь процесс исследования возобновляется.

Операционализм ясно видит все это и считает несомненным тот факт, что система интерпретативных релевантностей сама является элементом наличного знания и зависит от темы и фактов, к которым относится. Именно это отрицает все прикладные операциональные правила. В сфере рационального научного мышления эти правила могут быть эксплицированы; и их совокупность конституирует методологию данной науки. В сфере практики эти правила являются оправданными и апробированными процедурами управления ситуациями, вещами, людьми. Даже логика может рассматриваться как система исследования в соответствии с правилами с целью трансформировать непроясненные ситуации в ситуации гарантированной достоверности<sup>144</sup>.

Однако в каждом из этих случаев операционализм имеет в виду лишь систему интерпретативных релевантностей, побудивших к исследованию. Мотивационные релевантности просто рассматриваются как сами собой разумеющиеся, а тематические также рассматриваются как возникшие новшества или результат действия интерпретативных релевантностей. Но в той мере, в какой верно, что методы относятся лишь к тому, что полагается интерпретативно релевантным, это последнее

понятие относится к наличной теме. Вопрос о том, как возникли эти тематические релевантности, выходит за рамки операциональных правил и методологии. Кроме того, мы уже констатировали, что интерпретативные релевантности могут сделать видимыми новые аспекты предыдущих тематических аспектов, скрытые за до сих пор не проблематизированными импликациями горизонта (в таком случае может возникнуть субтематизация и даже поглощение предыдущей темы).

Фундаментальной ошибкой неокантианской школы была вера в то, что метод — что бы ни означал этот термин — «творит» объект исследования<sup>145</sup>. Методология и ее производное на практическом уровне, а именно, предписания и максимы действия, способы поведения и т.д. относятся лишь к соответствующей детерминации того, что интерпретативно релевантно в отношении предыдущей преобладающей темы<sup>146</sup>. Это особенно справедливо (научно и практически) в отношении корректного использования типизаций, определения уровня исследования, определения наличной цели и т.д. Методология в принципе не в состоянии определить, какая тема является релевантной для нас, а операциональные правила не могут установить фокуса наших мотивационных интересов. Как навязывающие интерпретативные релевантности, они важны для восстановления проблем, отнесенных к более не проблематизированным. Ни интерпретативные релевантности, как полагает операционализм, ни мотивационные релевантности, как полагает прагматизм, не обладают монополией и даже не выполняют главных функций в этих процессах.

4. Это становится особенно ясным, если необходимость аннулировать процесс отложения (sedimentation) привычного запаса знания возникает тогда, когда последующие тематические, интерпретативные или мотивационные релевантности сталкиваются с теми, что до сих пор считались само собой разумеющимися. Они могут оказаться не совместимы, не сравнимы с предыдущими до такой степени, что препятствуют использованию идеализации «и так далее, и тому подобное», и расстраивают процесс привычных ожиданий, особенно протенций, возникающих из привычного использования систем релевантностей, до сих пор считавшихся само собой разумеющимися. Степень такой несовместимости не может быть определена в общем виде. Как свидетельствует анализ статического состояния структуры нашего наличного запаса знания<sup>147</sup>, наш запас знания всегда содержит определенный набор эле-

ментов, не согласующихся с остальным знанием и не сравнимых друг с другом. Причина этого состоит в том, что, с одной стороны, мы одновременно живем на различных уровнях реальности, с другой, — потому что в нашу биографическую ситуацию мы вовлечены различными уровнями нашей личности (и даже в те сектора мира, которым мы в данное время присваиваем статус реальности). Мы играем роли, и особенно социальные. Однако пока мы не поставлены в конфликтную ситуацию (т.е. пока в ней не возникли мотивационные релевантности, ведущие к проблематизации доселе не проблематизированного), мы не обращаем внимания на эти непоследовательности и несоответствия. *Они нерелевантны, не существенны для наших наличных целей.*

Как будет показано далее, экзистенциальным следствием онтологической ситуации человека в мире является то, что тотальность этого мира во всем его многообразии остается для него *существенно непонятной*, его собственная конечность препятствует его постижению бесконечности Вселенной<sup>148</sup>. В верховной реальности мира работы — основании всей социальной — это явление имеет свою аналогию в фундаментальном допущении социального распределения знания и попытке преодолеть это дробление знания посредством коммуникации<sup>149</sup>. Области неизвестного остаются всегда, некоторые из них, возможно, познаваемы, а некоторые — за пределами познаваемого. Что касается первого, то лишь его небольшая часть заслуживает познания с точки зрения наших наличных биографических обстоятельств. Это белые пятна на нашей карте Вселенной, области неизвестного, изучение которых желательно или даже необходимо. Эти регионы мы назовем *проблемами* (vacancies, Leerstellen) нашего знания — термин, ранее уже использованный (но исчерпывающее значение которого для структурирования нашего запаса наличного знания будет ясно из следующей главы).

Аннулирование нашего привычного достояния, восстановление процесса отложения (sedimentation) знания, ретрансформация непроблематизированного знания в требующие решения проблемы, новая интерпретация уже известного — все это ведет к тому, что *уже заполненные пробелы могут снова стать незаполненными*, что предыдущие пробелы заполнены предварительно, что гипотетические запасенные релевантности развиваются вместе с их специфическими горизонтами и присущими системами интерпретативных и мотивационных релевантностей,

что модификации различных конфликтующих систем релевантностей накладываются друг на друга, требуя, следовательно, расширения или ограничения, и налицо явления поглощения, дробления, прерывания и т.д.

Невозможно да и не нужно скрупулезно описывать все эти возможные взаимоотношения. Мы лишь должны понять, что превращение неизвестного в знание, распад известного на пробелы и наоборот, проникновение в неисследованные горизонты доселе нерелевантного, но возможного знания, создание новых систем интерпретативных и мотивационных релевантностей — короче, все эти феноменальные трансформации, сотворение и уничтожение, взаимодействие оправданных ожиданий и неоправданных предвосхищений (чтобы не сказать «вопрошаемости» удовлетворительного знания, обусловленности наличной цели и ее новых модификаций) осуществляются с особым индивидуальным ритмом, имеющим собственные транзитные движения (длящиеся протяженности и места отдыха), свою собственную уникальную артикуляцию и даже «кванты действия» (помня наше более раннее предупреждение относительно этой метафоры). *Именно эта ритмическая артикуляция нашей ментальной жизни конституирует нашу историко-биографическую экзистенцию как человеческого существа в этом мире.* Наша собственная история является не чем иным, как артикулированной историей наших открытий и «закрятий» в биографически детерминированной ситуации.

## Глава 6

### Структурная интерпретация запаса наличного знания

В предыдущих главах мы рассмотрели различные характеристики того, что мы называем процессом отложения (sedimentation) наших восприятий, посредством которого конституируется наш запас наличного знания. Изучение генезиса этого запаса показало, что он состоит из множества элементов. Наши восприятия обнаруживают различные уровни ясности и различные степени достоверности, от безоговорочного принятия в форме слепого верования через различные формы обзора (periodeusis) к завершённому разбору (diexodos) или эмпири-

ческой достоверности. Некоторые из наших восприятий схватываются монотетически, в то время как другие могут относиться к политетическим шагам, в которых они выстраиваются. С этой точки зрения наши восприятия имеют различные степени отчетливости. Они группируются в более или менее сложные значащие контексты, зависящие от лежащей в их основании структуры ретенций и протенций, воспоминаний и предвосхищений, функционального единства нашего организма, видимой согласованности объектов внешнего мира, ауры символической системы, к которой они принадлежат, единства проекта действия и т.д. Наши восприятия возникают в различные моменты нашего внутреннего времени, и именно благодаря этой хронологической последовательности они демонстрируют различный профиль в отношении их структурной упорядоченности и согласованности. Некоторые из них темпорально находятся в состоянии неопределенности; другие являются результатом повторяющихся процессов осаждения и растворения, таким образом демонстрируя имманентное историческое развитие. Все эти явления рассматривались в их генетическом развитии в прошлой главе.

Сейчас важно проанализировать — в терминах *статического* состояния — структуру нашего запаса наличного знания, описывая в более общих понятиях его различные измерения в различные моменты жизни индивидуального сознания. За исключением некоторых очевидных ссылок, мы до сих пор пребывали в вымышленной ситуации, полагая, что эта проблема может быть изучена изолированным разумом, безо всякого отнесения к социальности. Мы, конечно же, отдаем себе отчет в том, что эта процедура (изучения. — *Н.С.*) основана на нереалистичном допущении, что наше знание мира является нашим частным делом и, соответственно, мир, в котором мы живем, является нашим частным миром. Мы сознательно отвлекались от того факта, что лишь небольшая часть наших восприятий или знания действительно возникает в индивидуальном сознании; мы осознавали, но игнорировали тот факт, что массив нашего знания имеет социальное происхождение. Точно так же мы отвлекались от социального распределения знания и особого феномена социально одобренного знания. Однако, сколь бы ни реалистичны были эти допущения и сколь бы ни были серьезны ограничения, накладываемые ими на наше исследование, они оправданы попыткой разработать определенные аспекты познания, относящиеся исключительно к индивидуальному

разуму. И имея в виду этот абстрактный характер нашего изложения, наша процедура будет менее ущербной в третьей части данного исследования, имеющей своим главным предметом как раз то, что сознательно игнорировалось здесь<sup>150</sup>.

### А. Измерения жизненного мира<sup>151</sup>

В любой момент своего существования я нахожу в своем распоряжении знание определенного сектора универсума, который я в естественной установке кратко называю «моим миром». Этот мир состоит из моих предшествующих восприятий известных вещей и их известных мне взаимоотношений, во всяком случае, до известной степени и во множестве степеней ясности, отчетливости, связности и последовательности, а также определенных более или менее содержательных предвосхищений того, что еще не воспринято, и, следовательно, не известно, но тем не менее *доступно* возможному восприятию (и таким образом, потенциально известного мне). Мой мир (мир, в котором я живу до сих пор и в котором посредством идеализации «и так далее, и тому подобное», столь существенной для моей естественной установки, я предполагаю жить и в дальнейшем) изначально имеет смысл в типичном случае быть способным к расширению; этот мир с необходимостью открыт. Иными словами, моему миру присущ смысл изначально быть лишь сектором более обширного целого, которое я называю универсумом, — последний является открытым «внешним» горизонтом моего жизненного мира. *Возможность выйти за пределы жизненного мира принадлежит к онтологической ситуации человеческого существования*<sup>152</sup>. То, что мы субъективно воспринимаем, определяет наше знание как постоянно находящееся «в ситуации», обстоятельства которой определены биографически. Человеческое существование также манифестируется в появлении новых восприятий, не относящихся к тотальной сумме моего имеющегося или предвосхищаемого знания моего жизненного мира.

1. Жизненный мир «открыт» во многих измерениях. *Пространственно* он открыт в отношении всех объектов окружающего универсума, — тех, что в пределах и за пределами моей реальной и потенциальной досягаемости в самом широком смысле (который включает вещи и события в пределах моей непосредственной досягаемости, моего сенсорного поля, с по-

мощью средств уже открытых или тех, что еще будут открыты)<sup>153</sup>. В *темпоральном* измерении мой жизненный мир открыт как прошлому, так и будущему, в том отношении, что я воспринимаю этот мир как существовавший до моего рождения и который продолжит свое существование после моей смерти. В той мере, в какой мой жизненный мир обнаруживает *уровни реальности*, или конечные области значений, он также открыт: мир работы, воображения, сна и многие другие промежуточные области связаны с различными степенями напряжения моего сознания, которые как реально, так и потенциально мне доступны. Наконец, он открыт в *социальном* измерении в том смысле, что включает в себя в качестве существенного компонента своего значения для моего восприятия жизненные миры моих современников (и их современников), миры моих предков и потомков (и миры их предков и потомков), и все, что ими сделано и, возможно, еще будет сделано их действиями, и т.д.

Но несмотря на то, что жизненный мир всегда открыт в этих измерениях, *он воспринимается каждым из нас как мир, с которым он достаточно знаком или может быть знаком, для того, чтобы в нем жить*. Каждый из нас родился в природном и социальном окружении, существование которого он просто воспринимает как неоспоримую данность. И хотя этот мир может казаться, по крайней мере частично, неопределенным, он является миром *определяемой неопределенности*. Это рамки, в пределах которых для нас открыты возможности, *тотальная сумма всех обстоятельств, избранных и определенных нашей биографической ситуацией*. Наша вера в его существование является непроблематизируемым основанием всех дальнейших вопросов, непоколебимым фундаментом всех возможных проблем, предпосылкой трансформации любой непроясненной ситуации в гарантированную определенность.

2. Наше знание (в смысле нашего привычного обладания запасом опыта, осведомленности и знания) этого мира, однако, имеет различные степени, относящиеся к структурированию жизненного мира на несколько областей. В задачу нашего исследования не входит изучение деталей этого структурирования<sup>154</sup>; мы ограничимся здесь лишь одним примером для прояснения взаимоотношений между этим структурированием и организацией нашего запаса наличного знания.

Мы упоминали ранее, что в пределах нашего жизненного мира мир работы выделяется как верховная реальность, которой соответствует наивысшее напряжение сознания (состоя-

ние полного бодрствования характеризуется наивысшим вниманием к жизни). Это сектор нашего жизненного мира, на который мы можем воздействовать нашими действиями, который мы можем изменять и модифицировать, где можем манипулировать. Однако этот мир работы структурирован особым образом: один из его сегментов — *реально в сфере нашей досягаемости*, в то время как другие — *потенциально в сфере нашей досягаемости*, независимо от того, были ли они ранее в сфере досягаемости и попадут ли в нее вновь (т.е. мир с *восстанавливаемой* досягаемостью) или никогда не были в сфере нашей досягаемости, но в отношении которой у нас есть оправданные ожидания, что они могут попасть в сферу нашей досягаемости при определенных условиях (мир с *достижимой* досягаемостью).

Давайте рассмотрим лишь центральный сектор мира работы: мир в пределах реальной досягаемости, от которого производны миры с восстанавливаемой и достижимой досягаемостью. В любое время жизни мы считаем само собой разумеющимся, что частью нашего жизненного мира мы *можем манипулировать*, изменять и преобразовывать нашими действиями. Но это возможно, только если эти действия действительно выполнены при данных обстоятельствах, превалирующих в этом секторе, т.е. в пределах пространственно-временного порядка вещей и их взаимосвязей. Эта *выполнимость* предполагает, что в соответствии с наличным запасом знания существует определенный набор вещей и событий, называемых *доступными средствами*, которые, будучи соответствующим образом приведены в действие и управляемы, приведут к определенному состоянию дел, на которое нацелены проекты действий, называемых *целями*.

И теперь может потребоваться исчерпывающая взаимосвязь тематических, интерпретативных и мотивационных релевантностей, чтобы установить цели, которые необходимо достигнуть, найти возможный способ действий, необходимый для осуществления данного состояния дел, выбрать из всех возможных способов действия выполнимые, поскольку цели доступны нам, и, наконец, из всех выполнимых действий выбрать наиболее соответствующие данным обстоятельствам. Если это так, лишь существование жизненного мира воспринимается как неоспоримая данность, которая включает в себя область верховной реальности, которая, опять же, имеет центр, т.е. область реальной досягаемости. Но с помощью не-

проблематизируемого фундамента открытых возможностей обнаруживается проблематичная возможность выбора из проектов действия, со всеми присущими ей тематическими, интерпретативными и мотивационными релевантностями. Например, наши предыдущие восприятия соответствующего типичного использования типичных средств для достижения типичных целей сами могут стать тематически релевантными, требующими проникновения во внутренний горизонт такого отношения для прояснения скрытых импликаций заключенного в нем целе-средственного механизма. В такой ситуации возникает тематическая проблема, требующая решения; и ее разрешение — особая дилемма, возникающая из необходимости выбора из проектов действия, который будет подробно описан во второй части настоящего исследования<sup>155</sup>.

Однако выбор из проектов действия не всегда становится тематически релевантным, и не всегда достигает ясного и отчетливого проникновения в механизм, посредством которого достигается желаемое состояние дел. Именно на уровне мира работы в пределах реальной досягаемости желаемое состояние дел не только не проблематизируется и рассматривается в качестве само-объяснительной цели, но и соответствие и доступность специфических средств, необходимых для достижения данного состояния дел, также не проблематизируется. Это уровень нашей *рутинной деятельности* в повседневной жизни, множество работ, привычно выполняемых почти автоматически в соответствии с предписаниями, которые были выучены и успешно практиковались до сих пор. Мы считаем само собой разумеющимся, что предписания, до сих пор «выдерживавшие проверку», будут также эффективны и в будущем, в той мере, в какой типичные цели будут достигаться типичными средствами. Мы так хорошо знакомы с этими типичными ситуациями и их типичными взаимоотношениями, и наши ожидания того, что дела пойдут и дальше так, как прежде, кажутся нам столь вероятными и очевидными, что мы следуем этой рутине, как мы ее назвали, до тех пор, пока не вмешивается то, что в состоянии исказить нормальный (т.е. непроблематизированный и до сих пор эффективный) процесс нашей деятельности.

3. Уровень мира работы в пределах нашей реальной досягаемости, где можно в любое время применить зарекомендовавшие себя рецепты действия, называется *миром моей рутинной деятельности*. В его пределах все — если не доказано обратное — знакомо мне и, следовательно, рассматривается как неоспоримая

данность. Это мир знакомых тем, знакомых интерпретаций и даже систем мотивов, управляющих моими действиями, — привычное обладание предшествующим опытом и оправданными ожиданиями. Не только мои подлинные мотивы-потому-что остаются непроблематизированными (и даже невидимыми), это справедливо и в отношении любого сектора жизненного мира до тех пор, пока мы живем в нашей деятельности (в самом широком смысле, включающем осведомленность, восприятие и апперцепции модификаций внимания) и до тех пор, пока ничто не заставляет нас «остановиться и задуматься» и схватить в рефлексивной установке набор наших мотивов-потому-что.

*Но в рутинной деятельности даже наши мотивы-для рассматриваются как сами собой разумеющиеся, как привычное состояние дел, поскольку основаны на непроясненном и непрозрачном мотиве-потому-что, говорящем, что наша цель достижима, наши действия выполнимы, а наш привычный опыт хорошо проверен. В качестве само собой разумеющейся система мотивационных релевантностей детерминирует систему тематических релевантностей, которые, парадоксально говоря, являются тематическими лишь применительно к данному состоянию дел, т.е. тематическими не в смысле какой-либо темы, проблемы, подлежащей решению, заново проблематизированного, но как «прирученная тема» (topic-in-hand) — вопросы, ранее бывшие тематическими, и которые «определенно» и исчерпывающим образом решены, проблемы «раз и навсегда» решенные и отложенные в сторону. Эти, так сказать, «прирученные» темы утратили свои интерпретативные релевантности. Оказывается, что, по меньшей мере, весь материал горизонта перенесен в тематическое поле, в то время как тема все еще остается за пределами сферы просто рутины; когда она становится рутинной, «прирученной», открытые внутренние и внешние горизонты, по-видимому, исчезают. Или, выражаясь более адекватно, они разорваны, и вместе с ними разорваны все возможности реинтерпретации «прирученной» темы. Однако все это верно лишь до последующего уведомления: если что-то искажает дпящееся рутинное действие, превалирующая «прирученная» тема может «выпасть из рук», проблема может вновь стать тематической, и все ее горизонты окажутся вновь открытыми интерпретативному вопрошанию.*

С точки зрения организации сознания, «прирученная» тема в рутинном мире вовсе не находится в тематическом ядре со-

знания. Напротив, она остается в маргинальной области. Я могу размышлять над своими жизнепрактическими или теоретическими проблемами во время прогулки, еды, бритья, курения сигареты и т.д. Искусный исполнитель на музыкальном инструменте во время исполнения выполняет рутинные операции для извлечения необходимых звуков; тематически направляемый смыслом исполняемого музыкального фрагмента, он автоматически транслирует ноты в звуки (если особая техническая сложность не заставляет его сделать тематическим движение пальцев или изучить необычную нотную запись на предмет ее правильности).

Наш анализ мира рутины как подчиненной структуры нашего мира реальной досягаемости, который, в свою очередь, является лишь сектором мира работы и относится к жизненному миру как целому, жизненному миру в его открытости универсуму в различных измерениях, прежде всего преследует цель продемонстрировать на примере взаимоотношения между имманентным структурированием жизненного мира и организацией нашего запаса наличного знания. Этот пример также демонстрирует нам отправную точку для определения точного значения выражения «непроблематизированный мир». Исчерпывающее проникновение в структурную организацию жизненного мира будет достигнуто лишь в четвертой части нашего исследования<sup>156</sup>. Для того чтобы установить значение непроблематизированного мира, мы переходим к исследованию организации запаса наличного знания.

И здесь, однако, уместны слова предосторожности, чтобы избежать возможного непонимания. В предыдущем примере мы имели дело с рутинной работой как особой формой мира в пределах реальной досягаемости, составляющей центральный пласт моего мира работы. Однако этот пример вовсе не свидетельствует о том, что никакая рутинная деятельность невозможна в иных, чем мир работы, областях жизненного мира, т.е. никакой рутины не существует в деятельности, не требующей телесных движений, обращенных во внешний мир. *Рутинна — это такая категория, которую можно обнаружить на любом уровне деятельности, а не только в мире работы, хотя решающую роль она играет в верховной реальности — по меньшей мере потому, что мир работы является локусом всех возможных социальных взаимоотношений, а акты работы выступают предпосылками всех типов коммуникаций. Исследование различных форм действий во второй части данной книги<sup>157</sup> даст нам воз-*

возможность обсудить различные формы рутины на различных уровнях человеческого поведения. Здесь же, исследуя в первую очередь структуру запаса наличного знания и его взаимоотношения с различными областями жизненного мира, с одной стороны, и с системами релевантности — с другой, мы удовлетворились тем, что *рутинная деятельность на каждом уровне характеризуется особой трансформацией ранее очерченных структур тематической, интерпретативной и мотивационной релевантностей*.

### Б. Знание-знакомство и понятие осведомленности

В своей работе «Принципы психологии»<sup>158</sup> У. Джемс различает два типа знания, которые он назвал «знание-знакомство» («knowledge of acquaintance»), или знание чего-то («knowledge of») и знание о чем-то («knowledge about»). Существует много вещей и отношений, о которых мы имеем более или менее смутное и непроявленное знание, но относительно немного таких, с которыми мы знакомы, так сказать, вдоль и поперек. Мы можем распространить это высказывание на области вещей, событий и отношений, о которых мы обладаем знанием в той мере, что *просто осведомлены*, те, что *мы осознаем*, и те, о которых *мы информированы*. Но *нельзя ли интерпретировать все типы знания как различные степени осведомленности*? Мы уже отмечали, что термин «осведомленность» всегда имеет смысл «знакомства, достаточного для наличных целей». Достаточно ознакомиться с вещами, событиями и отношениями означает, следовательно, обрести объем знания, необходимый для осуществления наших дальнейших подручных целей. Эта цель может быть как теоретической, так и практической, и если термину «прагматический» мы придаем достаточно широкий смысл, чтобы покрыть оба эти значения, то, похоже, мы можем согласиться с М. Шелером в том, что наше знание всегда ко-детерминировано прагматическим мотивом. Тогда, используя эти термины, можно сказать, что ошибка радикального прагматизма состоит в интерпретации деятельности сознания, в узком смысле, как деятельности во внешнем мире, преследующей исключительно практические цели, в особенности удовлетворение биологических потребностей.

Мы уже указывали, что, как только объекты нашего опыта мыслятся как достаточно познанные для наших подручных

целей, никакое дальнейшее исследование не является необходимым. Проблема, заключенная в предыдущей теме, решена, обретенное знание может быть «отложено впрок» и сохранено как привычное обладание моего запаса — нейтрализованное и «дремлющее», но всегда готовое к реактивации и использованию в любое время, если возникнут типично сходные проблемы. Мы уже исследовали особенности взаимоотношения между осведомленностью и системами релевантности, между осведомленностью и типизацией и между ожиданиями, присущими типично знакомому знанию, и идеализациями «и так далее, и тому подобное», а также «я могу сделать это снова». Так что в этом анализе мы также достигли удовлетворительного объяснения различных категорий знания, которые имел в виду У. Джемс, различая «знание-знакомство» и «знание-о».

Однако такая интерпретация наших результатов содержит опасное упрощение. Существуют и другие измерения запаса наличного знания, которые мы теперь должны изучить.

1. Начнем с того, что не все элементы нашего запаса знания просто отложены про запас до будущего использования. Некоторые из них «не дремлют», хотя и можно сказать, что они *нейтрализованы* особым образом. Некоторые из этих элементов *постоянно присутствуют*, всегда схвачены, хотя и не присутствуют в ядре тематического поля сознания, но всегда присутствуют в его маргинальной области. В следующем разделе мы проанализируем многие из них<sup>159</sup>.

Несколько примеров помогут удовлетворительным образом прояснить сказанное. На первом месте здесь знание нашего тела, и не только его положения в пространстве, напряженности и расслабленности мускулов в расслабленном состоянии и в движении, но — что еще более важно — знание пределов моего тела, которое одно лишь определяет и обуславливает, что не принадлежит моему телу, а также и того, что в пределах, а что за пределами моей досягаемости. Другое постоянное достояние, всегда присутствующее в маргинальной области нашего знания, — представление о том, что внешний мир существует; в нем есть объекты, воздействующие на нас, оказывающие сопротивление, требующие наших усилий, если мы хотим изменить или манипулировать ими в своих действиях. Более того, это знание объектов мира включает и знание того, что мы не одиноки в этом мире, в нем существуют наши товарищи, социальные институты, общество и т.д. Все это нам известно не просто «понаслышке», но как постоянное содержание,

если не предпосылка, нашей сознательной жизни. *Это знание не «под рукой», а «в руках»*, поскольку невозможно представить себе состояние разума, в котором не присутствовали бы эти восприятия, — хотя бы и маргинально, как «связанные» элементы.

О других элементах нашего знания тоже может быть сказано, что они скорее *в руках*, чем *под рукой*, хотя и в несколько ином смысле. Такие элементы не являются составной частью любого воображаемого состояния разума или опыта; они не обязательно присутствуют и в маргинальной области, тем не менее, жизненный процесс не позволяет нам выпустить его из области схваченного. Здесь мы имеем в виду рутинную деятельность, проанализированную в предыдущем разделе. Она демонстрирует удивительно парадоксальную структуру релевантности. Однако, пока она беспрепятственно осуществляется, она не воспринимается как находящаяся в тематическом поле, иными словами, она не воспринимается в качестве темы как таковой, и мы рискуем сказать, что она утратила свою тематическую релевантность. Именно с тех пор и тогда она трансформируется из элементов знания *под рукой* в элементы знания *в руках*, произвольно изолированные от своих внутренних и внешних горизонтов. Будучи в высшей степени знакомыми, они не нуждаются в дальнейших интерпретациях и определениях их функционального характера. Имея свое фиксированное (т.е. «рутинное») место в привычной цепи целе-средственных отношений, и — что очень важно — функционируя как специфические средства для хорошо определенных *специфических* целей, они более чем типизированы: они *стандартизованы* и *автоматизированы*. Соответствующие им мотивационные релевантности погребены под пластами навязанных релевантных систем, в отношении которых они функционируют как специфические средства для достижения специфических целей более высокого порядка. Таким образом, эти элементы нашего знания-в-руках характеризуются тем, что соответствующая им система тематических, интерпретативных и мотивационных релевантностей является урезанной. *Рутинное знание* — термин, который мы будем использовать для обозначения знания-в-руках, для того чтобы отличить его от уже упоминавшегося *экзистенциального знания*<sup>160</sup>, — является знанием во имя другого знания, релевантной системой более высокого уровня, присущей последнему и обеспечивающей все остальные, усеченной релевантной системой, соответственно,

присущей первому. Таким образом, элементы рутинного знания более не воспринимаются как тематические; они представляются объектами, присущими самому жизненному миру, в пределах которого имеют хорошо определенное место и функцию. Их привычное использование для специфических целей придает им характер инструментов, утвари, приспособлений. Следовательно, мы будем говорить о *прикладном характере рутинного наличного знания*<sup>161</sup>.

Было бы полезно проиллюстрировать трансформацию подручного знания (*knowledge at hand*) в рутинное подручное знание (*knowledge in hand*). Любой изучающий иностранный язык может определить тот момент, когда идиома чужого языка перестает быть привычным подручным достоянием и может свободно использоваться как инструмент для передачи собственных идей. Это именно тот момент, когда так называемый пассивный язык чтения становится активным разговорным языком; когда слова чужого языка не просто распознаются, но, так сказать, предлагают свои услуги по мере необходимости, они готовы к активному использованию, они становятся инструментами *в руке*. Экзистенциальное и рутинное знание является элементом нашего запаса подручного знания, которое нельзя объяснить лишь как осведомленность.

2. Термин «осведомленность» как таковой используется во множестве разнородных ситуаций, и проводимое У. Джемсом различие между «знанием чего-то» и «знанием о чем-то», по-видимому, имеет целью различить, по меньшей мере, две из них. Мы знакомы с вещами, событиями и наиболее важными отношениями между ними, мы знаем о причинах, продуцирующих определенные следствия, об определенных средствах для достижения тех или иных целей. Но часто мы знакомы (в смысле «знания-знакомства») лишь с «теми» («That») из этих дел и располагаем, в лучшем случае, «знанием-об» их «как» и «почему» или просто полностью игнорируем последнее. Несколько примеров из повседневной жизни достаточно хорошо иллюстрируют эти два измерения осведомленности и знания.

Каждый повар знает, что яйцо, кипевшее в воде три-четыре минуты, сваривается «вмятку», и если процесс варки продолжается, яйцо сваривается, как принято говорить, «вкрутую». Однако в высшей степени сложные процессы, происходящие в химической структуре белка, приводящие к подобному состоянию, вовсе не известны повару и не вполне ясны даже химической науке.

Другой пример. Я знаю, что вишневое дерево в моем саду зацветет весной, затем оно покроется листьями, а затем принесет плоды; наконец, после этого оно сбросит листья и зимой станет голым. Я знаю об этом как о неоспоримой данности, и если я исполнен религиозных или поэтических чувств, эти метаморфозы вызывают мое восхищение и благоговение перед повторяющимся чудом. Но не будучи биологом, я не знаю, что в самом организме вызывает это циклическое изменение; и объяснения, которые давали мне биологи до сих пор, казались мне довольно скудными и не отвечающими на поставленный вопрос<sup>162</sup>.

Живя в современной культуре, мы окружены миром машин, где доминируют социальные и технические институты, о котором мы имеем знание, достаточное для достижения желаемых эффектов, однако без серьезного понимания (если оно есть вообще) того, как продуцируются эти эффекты. Мы поворачиваем выключатели, нажимаем на кнопки, оперируем ручками и знаем по опыту, что лампа над моим письменным столом загорится, лифт поднимется на нужный этаж и что у меня есть возможность услышать по телефону голос того, с кем я хочу говорить. Не будучи электротехником или физиком, я не знаю, что происходит, когда я манипулирую этими приспособлениями, да и, конечно же, я этим вовсе не интересуюсь. Однако я весьма заинтересован в том, чтобы путем манипуляций этими приспособлениями достичь того состояния дел, посредством которого (я знаю это, будучи знаком с этим явлением) у меня появляется прекрасный шанс достичь желаемой цели. Однако я остаюсь весьма несведущ в отношении того, как осуществляются эти эффекты. Я лишь знаю, что мой набор телефонного номера «как-то» приводит в движение различные механизмы того или иного рода (я имею весьма смутное знание о том, что существует подземная телефонная сеть, о телефонных станциях, возможно, об электрических импульсах вообще) и что с помощью всех этих неизвестных или слабо известных мне явлений я могу говорить со своим находящимся на расстоянии другом.

Если я опускаю письмо в почтовый ящик, я хорошо осведомлен о том, сколь велик шанс, что через определенный промежуток времени мое письмо попадет к адресату. Конечно, я также знаю о существовании почты и что письма перевозят с одного места на другое по железной дороге, по воздуху и на кораблях. Но я не знаком, да и не имею желания знакомиться с тем, как работает вся эта организация.

Я получаю деньги за свою работу и могу тратить их на товары и услуги, но, поскольку я не экономист, я не имею точного знания того, что в действительности представляют собою деньги, зависят ли и каким образом цены от курса валюты и т.д. И слушая рассуждения или читая статьи высокообразованных экономистов, я даже не уверен, обладают ли они знаниями об этих явлениях или просто знакомы с ними.

Наконец, говоря с другом, я считаю само собой разумеющимся, что он понимает мою мысль, если я выбрал подходящие слова общего нам родного языка, но я не знаю, благодаря чему определенные звуковые волны, продуцируемые моей гортанью и достигающие барабанной перепонки моего друга, обладают чудесной способностью передавать ему мою мысль.

Можно было бы сказать, что различие между этими двумя уровнями знания все еще можно объяснить его недостаточностью для наших подручных целей, детерминированных системой мотивационных релевантностей, преобладающих в данное время в определенной ситуации. Отправляя письмо, я мотивирован передать содержащееся в нем сообщение адресату, и совершенно не имеет значения, отправил ли я это письмо обычной почтой или послал гонца для его доставки. Результатом этих процедур должна стать доставка письма в руки адресата в определенное время, и именно этот результат является для меня мотивационно релевантным, не считая того случая, когда мотивом может быть доставка самого сообщения, содержащегося в письме, чего можно достичь, позвонив по телефону и т.д.

Пределы нашей превалирующей мотивационной релевантности выражаются такими словами, как «нам не интересны» детали механизма. Именно из-за отсутствия интереса эти детали не могут стать тематически релевантными и, следовательно, породить систему интерпретативных релевантностей, чтобы решить тематическую проблему. В данном случае мы можем утверждать, что знание этих деталей в принципе доступно мне, если я сочту нужным позаботиться о необходимой информации (например, изучая учебник почтовой службы, посещая почту, разговаривая с экспертами и т.д.) Но в данном случае ничто не принуждает меня делать это. Для моих подручных целей такой информации не требуется; мне достаточно знать (с помощью исчерпывающего ознакомления с предметом), что институт почтовой службы существует и что обычно он предоставляет такие-то и такие-то услуги каждому, кто ведет себя особым стандартизированным образом (указывает точный ад-

рес на конверте, приклеивает должное количество марок на конверт, опускает письмо в специальное место и т.д.).

Это объяснение, несомненно, корректно, но оно скорее скрывает, чем обнаруживает более важную проблему. Оно свидетельствует, что наше любопытство удовлетворено, и наше исследование заканчивается, если знание, достаточное для наших подручных целей, достигнуто. Но этот прерыв нашего вопрошания основан на экзистенциальном элементе всего человеческого знания, а именно, на убеждении в *существенной непрозрачности нашего жизненного мира*. Мы не можем проникнуть светом нашего знания во все его измерения; мы можем достичь успеха в том, чтобы сделать некоторые из них полупрозрачными и лишь отдельные части — прозрачными. Выражаясь парадоксально, мы осведомлены (в смысле знания-знакомства), что значительное число измерений нашего жизненного мира нам не известно. Это не что иное, как другая формулировка опыта трансцендентного, необходимо присущего нашей жизни.

Но что конкретно мы имеем в виду, говоря, что определенные измерения нашего жизненного мира нам не известны? Этот термин более чем двусмысленен.

*а.* Нечто может быть неизвестным мне, поскольку я никогда не пытался это исследовать. Если бы я попытался, я мог бы достичь знания; я мог бы иметь шанс сделать этот особый слой непрозрачности прозрачным. Именно так обстоит дело в нашем последнем примере. Но в данном случае было бы лучше использовать термин «непроблематизированный», чем «непрозрачный». Непроблематизированные измерения нашего жизненного мира неизвестны лишь потому, что я их не исследовал. Я не заботился об этом, поскольку у меня не было побудительного мотива, мотивационной релевантности сделать эту область темой моего исследования. Выражаясь языком повседневной жизни, я рассматриваю проблематизированные, но проблематизируемые области жизненного мира как в принципе познаваемые, но не заслуживающие этого, по крайней мере, «в настоящее время», «в данном контексте» или «с нашей точки зрения». И пока что-либо, чем я озабочен сейчас, не ворвется в эту область, я воспринимаю ее индифферентно, как проблематизированную данность. Однако я могу начать ее исследовать в любой момент, сделать тематическим ранее непоблематизированное; и с другой стороны, я знаю, что в любой момент обстоятельства могут навязать мне такое исследо-

вание. И я могу оказаться вынужденным прояснить до сих пор не проясненные характеристики моего жизненного мира.

Непроблематизированная область моего жизненного мира, следовательно, является неизвестной лишь «до последующего уведомления». Это иное выражение того обстоятельства, что то, что мы называем запасом подручного знания, не является закрытой областью. Наше актуальное знание относится к потенциальному знанию так же, как и сектор мира в нашей реальной досягаемости относится к региону нашей потенциальной досягаемости. Мы, следовательно, можем говорить о *непроблематизированном мире как области достижимого знания* — и это первое значение термина «неизвестный» («unknown»).

*б.* Мы знаем, что мир моей потенциальной досягаемости также содержит область, ранее бывшую реально досягаемой, и которая потенциально может вновь стать таковой. Мы называем это сектором восстанавливаемой досягаемости. Таким же образом мое потенциальное знание относится к элементам, в отношении которых я уже располагал актуальным знанием, сейчас это знание не актуально, но может стать таковым вновь. Эта область восстанавливаемого знания является вторым значением термина «неизвестный мир» («unknown world»).

Когда мы говорим о неизвестном, следует различать два случая, а именно: знание утраченное и нейтрализованное, которое может быть восстановлено:

1. Знание, ранее бывшее актуальным, утрачено и должно быть реконструировано. Эта потеря может относиться к отдельным элементам единого значащего контекста, который сохранен в моем актуальном знании; или же утраченным может оказаться значащий контекст как таковой, в то время как сохранились его отдельные конститутивные элементы. Первое происходит в том случае, когда знание, достигнутое политетически, может быть схвачено единым взглядом (монотетически), тогда как политетические шаги его отложения (sedimentation) позабыты<sup>163</sup>. Второе может произойти в том случае, если один из объединяющих факторов организации значащего контекста исчез. Это, к примеру, тот случай, когда функциональное единство нашего организма патологически нарушено; или видимая согласованность объектов внешнего мира оказывается разрушенной, или если аура символической системы утратила свою связующую силу и т.д. В первом случае возобновленное исследование должно восстановить утраченный внутренний го-

ризонт сохраненного значащего контекста; во втором — должен быть восстановлен утраченный внешний горизонт сохраненных элементов для реставрации забытого значащего контекста.

2. Однако возможно и такое, когда ранее актуальное знание полностью не утрачено, оно лишь поглощено последующим знанием, но не уничтожено полностью. Оно скорее трансформировано, модифицировано, нейтрализовано, но при определенных условиях может быть вновь восстановлено. Этот тип восстанавливаемого знания, лишь скрытого нашим нынешним знанием, заслуживает особого внимания; третий параграф и будет посвящен такому анализу.

в. Сфера достижимого и восстанавливаемого знания представляет две области неизвестного, но потенциально познаваемого. Третье значение термина «неизвестный», которое мы сейчас должны обсудить, — совершенно иного характера. Предположим, мы крайне заинтересованы в решении тематически релевантной проблемы. Система интерпретативных релевантностей приводится в действие; посредством ее отношения к актуальному запасу подручного знания мы добиваемся успеха в определении отдельных аспектов данной проблемы. Но есть и другие аспекты, которые не поддаются никакой интерпретации, никак не соотносящиеся с моим запасом подручного знания. Иными словами, некоторые элементы, присущие наличной теме, мне неизвестны и никогда не были известны<sup>164</sup>. Это именно атипичные, незнакомые аспекты проблемы, знакомство с которой, однако, высокорелевантно для нас. Наш интерес к познанию этого неизвестного — главное отличие данного примера от приведенного в пункте (а). В последнем случае неизвестное просто-напросто не проблематизировано, но, как предполагается, познаваемо. Оно оставалось непроблематизированным, поскольку в настоящее время нас не интересовало. В данном случае, однако, мы можем быть жизненно заинтересованы в обретении знания о неизвестных аспектах наличной темы, исчерпывающем знакомстве с нею. Но объект остается, по крайней мере, частично, непрозрачным, и у нас нет оснований полагать, что искомое знание достижимо, а проблема вообще может быть удовлетворительным образом решена. Однако следует уточнить: как мы предположили, мы знаем *об* этой теме многое, но не можем достичь исчерпывающего ознакомления (knowledge of acquaintance) со

всеми ее аспектами. Наше знание об объекте не равномерно, существуют зазоры, анклавов неизвестного в массиве познанного (или, как мы будем их называть, «пробелы» («vacancies», Leerstellen) в нашем знании). Неужели мы совсем не в состоянии сформулировать вероятные ожидания того, как могут быть заполнены эти пробелы? Является ли неизвестное, т.е. пробелы, сокрытым от нас навсегда? И тут возникает новая проблема, а именно, проблема апоретической функции пробелов в нашем познании, которая будет рассмотрена отдельно<sup>165</sup>.

Подведем итоги: *структурную организацию нашего запаса подручного знания* — независимо от того, в каких событиях оно отлагалось — *нельзя объяснить лишь с помощью осведомленности, достаточной для достижения лишь подручной цели*. Причиной этого является существенная непрозрачность нашего жизненного мира, не позволяющая достичь исчерпывающего знания-знакомства. В нем необходимо присутствуют регионы неизвестного. Но термин «неизвестное» может относиться к непроблематизированному, т.е. в принципе достижимому знанию, утраченному или поглощенному другим, которое в принципе восстановимо, или к собственно пробелам или анклавам нашего знания, из которых возникла апоретическая проблема.

3. До сих пор мы использовали термины «мир как неоспоримая данность» («world taken for granted»), непроблематизированный мир («world beyond question»), осведомленность («familiarity»), удовлетворительное знание («sufficient knowledge») без должного уточнения их значений. Мы также говорили о нейтрализации и актуализации, воздерживаясь от исследования того, что они означают. Является ли наше знание мира просто осведомленностью (awareness) или постулированием (positing)<sup>166</sup> мира, в котором мы живем? Является ли наша вера в него лишь молчаливым признанием или хорошо обоснованной верой, убеждением в том, что мир как таковой нам известен? Является ли наше привычное достояние отложением (sedimentation) прошлой деятельности, «привычек» в том смысле, в котором этот термин использовал Д. Юм, или утверждением о достоверности нашего знания (в терминах Э. Гуссерля, Stellungnehmende Akte<sup>167</sup> — акт принятия установки) того или иного типа? И если так, как можно объяснить эти «удостоверяющие» акты?

В попытке ответить на эти вопросы мы, по-видимому, обнаруживаем новое измерение в организации подручного знания. Мы говорим «по-видимому», поскольку наш анализ процесса отложения (sedimentation) частично предвосхитил ответ.

Из обсуждения проблемы Карнеада мы уже знакомы с жизненно важным понятием вероятности (*pithanon*), различными степенями правдоподобия, возникающими в ситуации сомнения, или, в его собственных терминах, в различных формах полноты или неполноты разбора (*diexodos*) и обзора (*periodeusis*). Наш анализ процесса построения запаса подручного знания свидетельствует, что результат его отложения (*sedimentation*) неизбежно является неоднородным вследствие тех модификаций, которые возникают в самом процессе его конституирования. Знание, используемое в этом исследовании, следует понимать в *предельно широком смысле*; не как результат логических размышлений, не в смысле ясного и отчетливого знания, а также и не в смысле осознанного восприятия истины. Этот термин скорее означает все виды верований: от необоснованной, слепой веры до хорошо обоснованного убеждения, от допущения возможности или вероятности до уверенности в эмпирической достоверности. Таким образом, *знание может относиться к возможному, постигаемому, воображаемому, к тому, что выполнимо или практически осуществимо, к тому, что можно сделать или чего достичь, допустимому или достигаемому, к тому, на что надеются или чего опасаются*. Этому множеству типов знания соответствуют степени знакомства. Как это зависит от систем релевантностей, а вместе с ними — и от наличной проблемы, частично рассматривалось в предыдущих главах, и в дальнейшем мы продолжим рассмотрение этого вопроса в последующем анализе биографической ситуации человека в мире.

Сейчас же нас интересует иной аспект проблемы: быть знакомым с объектом нашего восприятия означает не только достаточно хорошо знать для наличной цели, что он собой представляет, но и то, чем он не является. Это также включает в себя знание того, что определенные объекты не существуют, что определенные средства не годятся или неудобны, что определенные действия не могут быть выполнены с помощью имеющегося знания и что знание может иметь различные, ранее перечисленные степени вероятности (*pithanon*). И в этом смысле мы можем сказать, что мы также осведомлены и о негативном, мы не только знаем, что *S* есть *P*, но также что оно не-*P*. *Наше верование в то, каков этот мир, включает в себя и отрицание веры в то, чем он не является*. Именно колебание между верой и неверием, между знанием того, что является темой наших интересов, а что не является, создает ситуацию сомнения, неуверенности, с которой начинается обзор (*periodeusis*). Ко-

нечно, мы можем и ситуацию сомнения считать само собой разумеющейся, в которой данное состояние дел, каким оно нам представляется, остается неисследованным, в сумеречном свете его типичных и атипичных аспектов. Тогда мы считаем само собой разумеющимся, что эта непроясненная ситуация может оставаться в состоянии неопределенности до последующего уведомления.

Чтобы избежать непонимания, мы хотели бы вновь подчеркнуть, что до сих пор наше исследование относилось к так называемой *допредикативной сфере естественной установки*, к непосредственным восприятиям человека в жизненном мире, с которым человек должен поладить. Все проблемы предикации (*predication*), особенно проблемы апофатической (*aporphantic*) формальной логики, возникают из нее и укоренены в этом философски наивном восприятии мира посредством релевантностей. Э. Гуссерль был очень озабочен доказательством того, что наша концептуальная предикативная логика относится к жизненному миру в том виде, в каком он воспринимается в допредикативной сфере<sup>168</sup>. Процесс формализации, ведущий к концептуальной, логической предикации, к суждениям, выводам и т.д., специфичен по отношению к различным формам знания, даже по отношению к определенным культурным образованиям. Уровень, на котором мы до сих пор обсуждали эту проблему, и продолжим в этой части настоящего исследования, равно как и во второй части и первой половине третьей части, в равной мере относится как к восприятиям первобытного человека, толкующего мир с помощью магии, так и к современному ученому нашего времени. Позвольте лишь принять во внимание, что любой процесс размышления предполагает язык и вместе с ним не только общество и социальное наследие, но и пред-заданную организацию жизненного мира с помощью определенных социально одобренных и распределенных типов, сокровищницей которых является словарь естественного языка.

Но что означает негативное знание, или знакомство с тем, чем жизненный мир не является, с точки зрения организации нашего запаса подручного знания? Как возможна ситуация сомнения? Как возможно, что наши ожидания и предвосхищения могут быть подорваны?

Мы полагаем, что ответ на эти вопросы может быть найден в той области неизвестного, которую мы описали как категорию восстанавливаемого (*реставрируемого*) знания в ситуации, когда прежде актуальное знание не утрачено полностью,

но продолжает жить, хотя и в нейтрализованной, модифицированной и поглощенной последующим знанием форме. *Все формы отрицания (включая сомнение) относятся к ранее актуальному знанию* (любой степени правдоподобия), *с помощью которого то, что в данный момент отрицается, рассматривается как приемлемое или само собой разумеющееся*. С точки зрения этого ранее актуального знания, здесь возникает ожидание, которое не наполнено последующими восприятиями, но скорее *подорвано*, не будучи полностью уничтоженным. Оно продолжает жить как ранее актуальное, а ныне «приглушенное» знание; это знание, которое *«вычеркнуто»* или *взято в скобки (bracketed)*. Однако все сомнения и отрицания относятся к предшествующему состоянию знания, т.е. типично сходному объекту, в котором то, что ныне отрицается или поставлено под сомнение, полагается достоверным или, по меньшей мере, само собой разумеющимся. Противоположное тому, что устанавливается последующим знанием, было, по меньшей мере, превосхищено как нечто достаточно правдоподобное, по меньшей мере, как вероятное (pithanon)<sup>169</sup>.

Иными словами, прежде актуальное, а ныне «приглушенное» знание мотивационно релевантно отрицанию, которое само, таким образом, становится элементом изначальной системы интерпретативных релевантностей, относящейся к восстанавливаемой теме. Любое отрицание или ситуация сомнения может возникнуть лишь в рамках такой структуры релевантностей. Суждение «Кит не рыба» относится к моему предыдущему состоянию, или, превосхищая воздействие интерсубъективности, к чьему-то верованию, что кит, возможно, вероятно, правдоподобно, желательно, является рыбой. Он имеет форму рыбы, живет в воде и т.д. Я должен узнать или обнаружить, что кит дышит легкими, а не жабрами, что он является теплокровным, млекопитающим и т.д. для того, чтобы отменить мое предшествующее верование, что кит является рыбой, и таким образом сделать заявление, что «кит не является рыбой». Однако это высказывание осмыслено лишь в отношении предыдущего, противоположного утверждения. С точки зрения формальной логики высказывание «Кит не является минералом» эквивалентно утверждению «Кит не является рыбой» — и оба они истинны с точки зрения как аристотелевской, так и символической логики. Но если последнее мотивировано релевантностью в отношении его предыдущего верования, то первое — нет.

Чтобы разнообразить наш пример, мы могли бы заметить, что представление о том, что «Все рыбы дышат жабрами» приводит к эквивалентному утверждению: «Ни одна рыба не дышит легкими»; и утверждая, что кит дышит легкими, я могу прийти к заключению, что кит не является рыбой. Но я также могу заключить, что кит является «атипичной» рыбой, и поэтому он не дышит жабрами, и это может привести к верованию, что существуют рыбы, которые не дышат жабрами, и, следовательно, высказывание «Ни одна рыба не дышит легкими» ложно. Это верование, взятое само по себе, не является столь невероятным, как представляется, если я сопоставляю его с тем фактом, что существуют млекопитающие, которые являются яйцеродными, и следовательно, в этом отношении «атипичные» млекопитающие. Однако в каждом случае мы должны сослаться на «критерий» типичности, который является не чем иным, как интерпретативной структурой релевантности, присущей данной теме, которая кажется непроблематизированной и принимаемой как сама собой разумеющаяся. Что типично, а что нет в мире как неоспоримой данности, что должно считаться правилом, а что исключением, можно объяснить *только с помощью лежащих в его основании структур релевантности*.

Это, прежде всего, система интерпретативных релевантностей, присущих теме, достаточно знаковой для наличных целей, которая выдержала тест на согласованность с последующими восприятиями и которая позволяет прервать исследование и «отложить впрок» это знание как находящееся в руках и не являющееся предметом дальнейшей проблематизации. Если, однако, ранее последовательная система интерпретативных релевантностей не выдерживает проверки последующим опытом, то «неактуальное», «заключенное в скобки», но «восстанавливаемое» знание может породить новые мотивационные релевантности и заставить нас пересмотреть правдоподобность этого верования, до сих пор считавшегося само собой разумеющимся. Однако *именно значащий контекст само собой разумеющегося знания всегда (1) конституирует рамки всех возможных будущих вопросов, которые могут быть интерпретативно релевантны наличной теме; (2) становится мотивационно релевантным для рассмотрения ситуации, до сих пор считавшейся само собой разумеющейся, в качестве непроясненной и проблематизируемой, которая должна быть восстановлена и пересмотрена*. Таким образом, непроблематизированное знание, «отложен-

ное впрок», является локусом всех возможных будущих утверждений, релевантных уже конституированной теме, которая может войти с ним в значащий контекст. В терминах нашего примера «Кит не минерал», ни одна из двух предпосылок, по-видимому, не дана. Тем не менее, высказывание имеет смысл, однако, не с точки зрения тематического определения того, что такое кит. Другая тема позволяет сделать это высказывание тематически релевантным. В данном случае это тема научно-исследования значащего контекста отрицательных высказываний, которые являются предметом нашего изучения в данном параграфе.

Выражаясь более обобщенно, *отрицание и все формы модальности*, которые мы обнаруживаем в нашем актуальном запасе подручного знания, *относятся к ныне потенциальному, а ранее актуальному знанию, которое сокрыто и поглощено элементами, присущими актуальному подручному знанию*. Важно то, что прежде актуальное знание продолжает жить в нейтрализованной форме, как (навсегда или временно) отброшенное, как списанное из моего актуального запаса подручного знания. *Именно в этом смысле*, и только в этом смысле сокрытого и нейтрализованного, *оно является одной из форм неизвестного*. Но я могу вернуться к нему, реактивировать его; и именно это я делаю в ситуации сомнения. «Прав ли я, отрицая то, что ранее считал истинным? Не является ли теперь ранее отвергнутое предположение более предпочтительным? Давайте пересмотрим всю ситуацию!» Как возобновляется прерванный процесс отложения (sedimentation) знания, было описано в предыдущей главе. Сейчас лишь важно понять отрицание и модализацию как особые формы, в которых ранее актуальное знание продолжает жить как потенциальное и восстанавливаемое.

Существуют и другие формы такого взаимоотношения, которые должны быть, по меньшей мере, кратко перечислены. Существуют различные формы патологии знания, изученные Э. Кассирером в его «Философии символических форм»<sup>170</sup>, и особенно языковые расстройства, относящиеся к ранее актуальному и в принципе восстанавливаемому знанию. То, что Голдштейн назвал потерей «абстрактной установки»<sup>171</sup>, может быть объяснено в этих терминах. Актуальное знание пациента позволяет ему думать лишь, по выражению Голдштейна, в «конкретной установке». Те абстрактные термины, которые ранее были в его распоряжении, принадлежат к актуальному запасу его подручного знания. Теперь они похоронены (buried), по-

скольку патологическое состояние разрушило единство значащего контекста, созданного его организмом. Теория репрессии в психоанализе — другой пример. Наконец, должно быть определено, относится ли взаимоотношение между гештальтом и его основанием к проблеме отрицания<sup>172</sup>.

4. Теория пробелов<sup>173</sup>. Мы не знаем, *где находится человек Карнеада*, где происходит эта сцена (Нью-Йорк? Афины? Апартаменты того самого человека в Нью-Йорке или в Корее? Так что же: *змея или моток веревки?*

Когда данные элементы «достаточны» для интерпретации? В какой мере *данные* (хорошо известные, само собой разумеющиеся, непроблематичные) моменты предопределяют «пробелы», остающиеся неопределенными? Является ли это апоретикой типизации, подходящей для этих пробелов? Каким образом «подходящий» контур *отсутствующих* частей (возможно, как в «головоломке») предопределен гештальтом пробела (даже там, где выбор ограничен до тех частей, которые оставались неиспользованными, однако всегда *готовыми* к использованию)? И если, тем не менее, не находится подходящих элементов в «запасе» неиспользованных частей — они утрачены, и все же, находятся ли они там или вначале должны быть «сделаны»?

Отсюда в феноменологическом анализе структурной модели возможно то, что ожидаемо, предвосхищаемо, схватываемо в протенциях (интуитивно?) — даже новая интерпретация вероятности (πιθανόν) как категории модальности. В общем, с этой точки зрения понятие модальности обретает новый смысл; даже *отрицание* предполагает ожидаемое предвосхищение. «Ни одна рыба не дышит легкими» предполагает допущение, что все или некоторые рыбы дышат — возможно, отрицание мотивационной релевантности в случае с китом — отрицание, которое *конституирует* «пробел» в смысле «головоломки». «Возможно», «вероятно», «правдоподобно», «надеюсь», «к несчастью», кит *подходит* к данному «пробелу». С другой стороны, я должен, прежде всего, разрезать кита, чтобы узнать, что он дышит легкими и, следовательно, не является рыбой. Возможно, его жабры лишь «скрыты», «покрыты».

К этому относится столь занимавшая Э. Гуссерля проблема «сокрытости».

Более того:

1) Все, о чем говорилось ранее, слишком статично. Конститутивный анализ конструирования запаса «подручного» («at hand») опыта (запаса «подручного», но не «сподручного» («in

hand») знания) раскрывается как успех в заполнении пробелов, того, что еще не известно, но эти пробелы уже *типичным образом* предначертаны контурами того, что уже известно (?). Это, возможно, и есть *определение* значащего контекста, во всяком случае, лежащего в его основе структурного контекста. И опять же, «неизвестное» может быть схвачено как «более неизвестное», как «разрушенный пробел», — подобно тому, как прикосновением руки производят смещение частей уже собранной головоломки, обозначенный контур уже не является таковым; он сокрыт. Аналогичным этому является ссыла на расстройство «абстрактной» установки в работах Голдштейна<sup>174</sup>. В «конкретной» (установке) я могу заполнить лишь «отчетливые», «четко очерченные» пробелы; чем более абстрактны объекты, т.е. чем меньше «ключей» осталось для их заполнения, тем более типично разнородных (типично неопределенных) элементов могут соответствовать ей, — более пустых, анонимных, используемых, но менее «подходящих», менее «релевантных». Это (является) также и прояснением гештальта, его «основания», а возможно, также и «гипотезы постоянства»<sup>175</sup>. *Принципиальный вопрос*: что может быть продемонстрировано в допредикативной сфере; может ли модальность, возможность, даже аксиомы формальной логики противоречия — принцип противоречия — исключенного третьего (Dritten) и т.д. — быть сведена к этой допредикативной структуре? И как это (демонстрировать) в логике повседневной жизни? Не являются ли понятия пробела и контура связанными со структурированием на тему и поле (горизонт)? Не *направляется* ли сдвиг луча внимания этим контуром? И все эти процессы внутренне связаны со временем. Различие между политетическим и монотетическим вниманием (которое становится все более и более важным) проявляет себя здесь как элемент «квантовой теории сознания». «То, что мне удалось понять в политетическом конструировании как контур или фрагмент контура, позволяет мне найти *необходимый недостающий элемент*. Если я преуспел в этом, то я могу взглянуть монотетически на материал, сформированный в соответствии с «картиной» (успешно заполненной на «столе»). Идея *tabula rasa* («чистой доски») соответствует идее «стола» (table). Ассоциативная психология работает с такими пред-данными загадочными элементами. Таким образом, обе (гештальт-психология и ассоциативная психология. — Н.С.) увидели здесь важную проблему, но упустили из виду этот пункт. Ибо все запечатленное здесь в пространственных и,

следовательно, неадекватных, метафорах, является фиксированным продуктом, результатом процессов в потоке сознания, который А. Бергсон назвал длительностью (*durée*).

Но есть еще несколько небольших загадок. То, что Г. Лейбниц назвал «*малыми восприятиями*» (*petites perceptions*), не образует контура, следовательно, они воспринимаемы, но не осознаваемы. Используемое А. Гурвичем понятие «осознавания» («*awareness*») обнаруживает здесь свой предел<sup>176</sup>. Аморфные структуры неопределенных, но определенных внутренних горизонтов, «пассивный синтез» могут быть интерпретированы как развитие контура. Нейтральность и позициональность — путь от восприятия до осознанного объяснения (если вообще допустимо говорить об объяснении на допредикативном уровне).

2. Все это ясно в отношении пробелов, чьи контуры предначертаны в соответствии с предвосхищаемым, но все еще не известным моему сознанию. Знание, однако, социально рас-пределено. Мы *вместе* ломаем голову. То, что уже указывает вам на картину (хотя и неполную, с пробелами), предопределяет *для меня* выбор элементов, которые, возможно, подходят друг другу. Это истинная причина того, почему *до начала* коммуникации уже должно быть определенное соответствие изогипс релевантности у партнеров. Тем не менее, те же самые пробелы имеют различные аспекты для вас и для меня, поскольку я «здесь» («*hic*»), а вы там («*illic*»), наши биографически детерминированные ситуационные элементы с необходимостью различны и т.д. Они — тайны в субъективном и объективном смысле. Равно как и решение проблем, относящихся к «социальному (по происхождению) и одобренному знанию».

«Социальная роль» — решение рассматривать как соответствующие лишь элементы определенного типического контура. (Это «конвенция» в том же смысле, как и в шахматных правилах, что ладью *можно* двигать только по прямой. Однако конвенция в этом смысле имеет свою собственную историю, свои социальные мотивы: она представляет собой контур пробела, который должен быть заполнен.)

Возможно, сюда вписываются операционализм и прагматизм<sup>177</sup>.

3. (Возможный обзор главы, названной «Философия пробела» — «*Philosophie der Leerstelle*» (Vacancy.))

Взаимосвязь трех форм релевантности.

Понятие запаса подручного знания (системы интерпретативных релевантностей).

а. Генетически: как отложение (sedimentation) ранее конституированных структур релевантности.

б. Статически: Изогипсы; знание чего-то и знание о чем-то; мир как непосредственная данность, слепая вера; и так далее, и тому подобное.

в. Организация запаса подручного знания; прагматический мотив; знакомое и новое; неизвестное, теория неизвестного.

Многозначность термина «неизвестное»:

А. То, что никогда не было известно и должно быть познано.

Б. То, что ранее было известно, и это знание утрачено.

В. «Скрытое» («покрытое» = *verdeckte*) знание.

А. Типичное ожидание как апоретическая проблема.

а. «Пустота»: пробел или недостающее звено (предварительно).

б. Типичность недостающего звена, предконституированная окружающими тематическими и интерпретативными «данными», *принятыми* (как сами собой разумеющиеся) в привычное обладание.

Б. «Утраченное» знание:

а. Утрачены отдельные элементы: теория внутреннего горизонта.

б. Утрачен контекст: теория внешнего горизонта.

В. «Сокрытость» (*Verdeckung*):

а. Происхождение отрицания как относящегося к предшествующему противоречивому ожиданию.

б. Модальности; возможный; постигаемый; воображаемый; заслуживающий доверия; сходный, осуществимый; пригодный; выполнимый; достижимый; допустимый; доступный; желаемый; ужасный; к несчастью.

Абстрактная и конкретная установки Голдштейна. Потеря абстрактной установки. Патология знания: Кассирер III; психоаналитические проблемы; отрицание и гештальт – форма и основание (?)

### *Систематическая теория пробелов*

#### *А. Статическая интерпретация*

I. Невозможность исчерпывающего знания:

а. «Непрозрачность» мира («*Undurchsichtigkeit*» *der Welt*)

б. Избирательная активность разума: «притягательность» и луч внимания (Э. Гуссерль): но этот изгиб луча внима-

ния мотивирован (как будет показано далее (а) «следованием» по контурным линиям, (б) автобиографически в пределах мотивационно релевантных значений).

II. Типизация

1. Происхождение типизации в допредикативной сфере. *Опыт и суждение* (*Erfahrung und Urteil* – название работы Э. Гуссерля. – *Н.С.*)

2. Типизация и анонимность: четко очерченные и хорошо определенные «головоломки»; «завершенные» («*rounded off*») или анонимные части взаимозаменяемы и переставляемы.

3. Типизация в предикативной сфере: *S* есть – в дополнение к *Q, R, ... X* также и *P*; *P*-качество *S*.

III. Типизация и пробел

1. Пробел изначально типически предопределен, а именно, типизацией окружающего контура: теория внутреннего горизонта как локус типически сравнимых элементов.

2. Пробел – в смысле недостающего звена – определяет также и внешний горизонт в смысле «значащего контекста» [Заметка на полях: возможно, существует два вида пробелов!]

3. Пробел как апоретический локус: (а) всех возможных структур тематической релевантности; (б) всех возможных структур интерпретативной релевантности.

IV. Сферы несравнимости (в терминах Э. Гуссерля – *Unverträglichkeits Sphären*).

Сумма углов треугольника красного цвета.

Проблема Уайтхеда.

«Предикативный аргумент».

«Лжец» и связанные с ним парадоксы.

#### *Б. Генетическая интерпретация*

1. Деятельность разума по конституированию пробелов и контуров

а. пассивный синтез: одинаковость, схожесть, подобие, наложение (*Überschiebung*), перекрывание (*Überschneidung*); «образование пар» («*accouplement*») и репрезентация;

б. осведомленность и рефлексивная установка

в. луч внимания, скользящий по контурам

г. ожидания и антиципации: ситуация сомнения; Как возможен «взрыв»? Дилемма и альтернатива

д. пределы заполнения недостающих звеньев:

- (α) Существенно актуальные восприятия
- (β) *Малые восприятия* Лейбница
- (γ) Мэн де Биран и *непознанное*
- (δ) Фрейд и бессознательное
- (ε) Бергсоновская теория удержания в памяти и забывания

## II. Позициональность и нейтральность

- а. привычное приобретение как отложение (sedimentation) предшествующих актов заполнения пробелов
- б. позициональность как вера в мир как непосредственную данность. Остается ли такой мир тематически релевантным, и если да, то до какой степени?
- в. первый смысл нейтральности:

Мир как непосредственная данность является царством определяемой неопределенности (Гуссерль) или непроясненной ситуацией, которая должна быть трансформирована в гарантированную достоверность (Дьюи)

- г. второй смысл нейтральности:

Множественность реальностей и взаимность перспектив. Особые проблемы верховной сферы реальности повседневной жизни: является ли проект модификацией нейтральности?

[категория достоверности и выполнимости. Подробности к главе «Действие» в третьей части]

## III. Временная структура интерпретации

- а. Монотетический и политетический луч (Гуссерль)
- б. пункты отдыха и полета (Джемс)
- в. квантовая теория сознания
  - (а) Какие подразделения значащего контекста возможны?
  - (б) Гештальт [музыкальная тема]
- д. Явление возобновляющейся реинтерпретации; заполненные пробелы могут снова стать пустыми; проблема истории и исторического существования (особенно в автобиографическом опыте) как квантовая теория сознания

### *В. Краткое повторение теории пробелов*

- (а) Понятие привычки и верования Юма.
- (б) Теория «чистой доски» (tabula rasa) и феноменологическая психология естественной установки.

- (в) Тема и поле; вновь о проблеме тематической релевантности.
- (г) «два порядка и беспорядок» (les deux ordres et le desordre) Бергсона.

### *Г. Интерпретативные релевантности*

- а. Установление недостающего звена в пробеле.
- б. Установление недостающего звена в значащем контексте.
- в. Повседневное мышление и научный метод.

### *Д. Переход к мотивационным релеванностям*

Предварительный характер всего этого.

## Глава 7

# Биографическая ситуация<sup>178</sup>

В предыдущих главах мы представили в очень грубой и эскизной форме обзор определенных структурных организаций нашего запаса подручного знания и взаимоотношение между различными системами релевантности, заключенными в понятии знакомства. Обсуждая эти вопросы, мы часто имели возможность сослаться на биографически детерминированную ситуацию человека в мире, — однако без точного указания на то, что означает этот термин.

### **А. Структурирование по ориентации: «рамка соотнесения» (Frame of Reference), [Urarche Erde\*]**

В каждый момент своей сознательной жизни я нахожусь в мире, и мое положение в нем — во времени, пространстве, природе и, как мы обсудим далее, как человека среди людей — то, каким оно мне представляется, — я называю моей ситуацией в мире. Следовательно, я всегда нахожусь, как любят выражаться французские экзистенциалисты, «в ситуации»<sup>179</sup>. Но эта ситуация имеет свою историю, и ее определенные элементы являются исключительно событиями моей биографии. Любая ситуация соотносится с предшествующей, из которой она развилась. К

\* Изначальная основа (нем.).

биографически детерминированным элементам ситуации принадлежит, среди прочего, мой запас наличного знания вместе с убеждениями, мнениями, верованиями всех степеней правдоподобия, относящихся к непроблематизированному миру. Он также включает мои системы тематической, интерпретативной и мотивационной релевантностей, мои насущные интересы и систему планов, которая отбирает из неопределенного поля непроблематизированного мира те элементы, которые требуют более точного определения, и, следовательно, проблематичны. Более того, к биографически детерминированным элементам моей ситуации принадлежит специфическая структура и генезис моего запаса наличного знания, который, конечно же, во многих отношениях является уникальным и единственным. Частично эта уникальность складывается из того, что я знаю, с присущей этому знанию конфигурацией релевантностей, степеней ясности, отчетливости и чистоты, равно как и того, что, как я полагаю, является достоверным, вероятным, возможным, правдоподобным. Возможно, однако, что все эти структурные элементы моего знания я разделяю с другими. Но я не разделяю с другими особый порядок во времени, в котором я приобрел это знание, интенсивность его восприятия — словом, историю моей сознательной жизни. В той мере, в какой мои существенно актуальные восприятия (которые не передаваемы) и события моей внутренней жизни (воображение, фантазия, сны) формируют часть этой истории, они также включаются в биографически детерминированные элементы этой ситуации.

Более того, набор моих привычек (включая реакции, навыки, способности, дарования, равно как и способность действовать, сила) принадлежит к биографически детерминированным элементам ситуации. Действовать означает здесь не только приводить в движение объекты внешнего мира, производить в нем изменение с помощью телесных движений, прямо или опосредованно (используя инструменты), и не только возможность выполнять кинэстетические движения, но также и умственную деятельность, — такую, как размышление над проблемой, жизнь в воображаемом мире и т.д.

И здесь мы должны предвосхитить возможное возражение. Можно допустить, что все события моей внутренней жизни со-конституируют то, чем я на самом деле являюсь, а именно, что я есть и знаю себя таким-то и таким-то, а не иным. Можно было бы, однако, возразить, что неправильно включать

сюда те элементы биографически детерминированной ситуации, посредством которых эта ситуация определяется как относящаяся к моему положению в мире, тогда как мои сны и фантазии, например, не относятся к этому миру. Ответом на это возражение является то, что все зависит от того, какой смысл мы придаем термину «мир». Наш воображаемый оппонент, очевидно, склонен ограничить значение этого термина миром природы, *окружающим* человека, и в этом смысле некоторые события моей внутренней жизни, конечно, не относятся к окружающему миру и моей ситуации в нем. Однако нам кажется, что ограничить значение этого термина исключительно окружающим миром, т.е. Природой в предельно широком смысле (включая не только физический, но и социально-культурный универсум), было бы ограничением, затрудняющим наши дальнейшие усилия.

Предвосхищая последующее обсуждение, позвольте привести один пример: именно из нашей биографически детерминированной ситуации мы черпаем с помощью фантазии тот или иной способ будущего поведения, который может быть, а может и не быть трансформирован в проект (с возможностью последующего осуществления в этом мире и который, следовательно, как таковой может даже и не относиться к *окружающему* миру). Мы не хотим исключать приложения такого понимания структуры биографически детерминированной ситуации к событиям внутренней жизни вышеозначенного типа. Мир, следовательно, является не только природой (т.е. окружающим миром), но и сферой любых интенциональных объектов нашего опыта.

Вопреки этому терминологическому прояснению, мы хотим начать с анализа ситуации человека в окружающем мире природы; и мы даже ограничим наше исследование в этой главе природой в смысле физического универсума, в то время как обсуждение нашей ситуации в обществе и культуре мы отложим до последующих глав<sup>180</sup>.

Я нахожусь, следовательно, в центре окружающего мира, и в каждый момент моей сознательной жизни я обнаруживаю, что этот мир изначально структурирован особым образом. Чтобы понять это структурирование, мы должны забыть то, чему нас учит наука о структуре Природы; мы должны постараться дать как можно более правильное описание того, как природа наивно воспринимается человеческим существом, не принимая во внимание различных схем интерпретаций, идеа-

лизаций и обобщений, развитых наукой, и особенно современным естествознанием. Это может привести нас к определенным утверждениям, которые, на первый взгляд, могут показаться самоочевидными, или трюизмами. Но поскольку нашей целью является описание природы как непосредственной данности, это как раз то самое ядро нашего восприятия природы, которое мы полагаем самоочевидным и не заслуживающим проблематизации. Проиллюстрируем то, что мы имеем в виду: описывая структуру природы в том виде, как она представляется человеку, наивно живущему в своем окружении, мы должны забыть учение Коперника и его последующее развитие в современной астрономии. Естественной системой референции человека, непоколебимым краеугольным камнем, на котором и в отношении которого интерпретируются все возможные движения, является поверхность земли — «изначальная опора» (Ugarche), как назвал ее Э. Гуссерль<sup>181</sup>. В наивном восприятии человека не *кажется*, что солнце «встает» на востоке и «заходит» на западе, — *так оно и есть*. Давайте представим, говорит Э. Гуссерль, как ребенок, родившийся на корабле, движущемся вдоль побережья, интерпретировал бы свои впечатления движущейся береговой линии. Для этого «шкиперского ребенка» палуба корабля, на котором он родился и движется, является единственным «неподвижным» основанием и рамкой соотношения для интерпретации всех возможных движений. Для него не корабль скользит вдоль неподвижной береговой линии, а береговая линия движется по отношению к неподвижной палубе. Поверхность земли является для нас «изначальной опорой», на которой мы, «шкиперские дети», родились и которую только и знаем как неподвижную поверхность, по отношению к которой совершаются не только наши передвижения, а также передвижения других людей и животных, но вокруг которой также вращаются солнце и звезды. Если правда, как говорит Коперник, что движение солнца лишь видимость, что причиной смены дня и ночи является вращение земли вокруг своей оси, мы, живущие наивно в окружающей природе, не интересуемся этим фактом. Он не является для нас релевантным (а именно, интерпретативно релевантным) до тех пор, пока мы тематически имеем дело с миром как непосредственной данностью. До создания теории Коперника всеми считалось само собой разумеющимся, что солнце встает над горами, пребывает в зените днем, а вечером садится в море; и это движение солнца вокруг земли до сих

пор считается само собой разумеющимся теми человеческими существами, которые никогда не слышали о теории Коперника: детьми, первобытными людьми и т.д. Принимается как данность и не проблематизируется, что есть времена года, что жизнь растений на поверхности земли проходит жизненные циклы в соответствии с временами года, и т.д. И с этой точки зрения, скажем, для земледельца, несущественно (т.е. тематически, интерпретативно и мотивационно нерелевантно), происходят ли сезонные циклы благодаря обращению планеты Земля вокруг солнца или по вмешательству бога. Коперник поставил под вопрос то, что до тех пор казалось непроблематизированным. Его система тематических релевантностей была существенно отличной от той, что свойственна земледельцу или человеку, наивно живущему в окружающей природе. В его биографически детерминированной ситуации оказалось мотивационно релевантным посвятить себя этой особой теме: изучению движения небесных тел. Таким образом, конституированная система тематических релевантностей привела его к хорошо обоснованному убеждению, что считавшаяся само собой разумеющейся со времен Птолемея система интерпретативных релевантностей должна быть проблематизирована и заменена более совместимой с данной темой и т.д. Коротче говоря, я должен заинтересоваться астрономическими темами для того, чтобы рассматривать теорию Коперника как релевантную. Но, интересуясь астрономией или какой-либо другой отраслью науки, я ставлю под вопрос то, что казалось непроблематизированным и считалось само собой разумеющимся человеком, наивно живущим в окружающем мире.

### Б. Мое собственное тело: обжитое пространство (*espace vécu*)

Тем не менее, и для меня, одного из тех, кто живет в мире как в не подлежащей сомнению непосредственной данности, этот мир также имеет специфическую структуру, которая тоже воспринимается как неоспоримая данность. Прежде всего, в мире существует один привилегированный объект, который присутствует, если не аппрезентируем<sup>182</sup>, в каждый момент моей сознательной жизни, а именно, мое собственное тело<sup>183</sup>. Это, так сказать, «носильщик» моих органов чувств, на него воздействуют другие объекты, и, следовательно, оно занимает привилегированное положение. Это «средство» моих движений и

передвижений, «инструмент», посредством которого я могу воздействовать на внешний мир и изменять его, воздействуя на другие объекты, и в этом отношении оно опять же является привилегированным. Однако способ высказываться о моем теле как «носильщике», «средстве» и «инструменте» опасен и опрометчив. Я и *есть* мое тело и его чувственные восприятия, я и *есть* моя рука, хватаящая те или иные объекты. Мое тело является формой манифестации моей личности во внешнем мире. Все это было тщательно и блестяще проанализировано Сартром и Мерло-Понти, которые продолжили усилия А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Шелера и М. Хайдеггера<sup>184</sup>. В наши намерения не входит давать обзор их открытий или осуществлять обстоятельное феноменологическое описание восприятия нашего собственного тела. Мы лишь хотим сделать несколько ремарок, касающихся структурирования непроблематизируемого мира, основанных на этом важнейшем восприятии.

Начнем с того факта, что для каждого из нас его собственное тело и его привычное функционирование является непосредственной данностью его непроблематизируемого восприятия. Мы умышленно говорим о «привычном», а не «нормальном» функционировании. Если я глух или слеп, то определенные измерения этого мира, доступные другим, не доступны мне. Я могу узнать у других, что такое звуки или цвета; однако если я слеп и глух, звуки и цвета не являются элементами моего непроблематизируемого мира как непосредственной данности. Если я парализован, я могу видеть и считать само собой разумеющимся, что другие люди свободно двигаются, но восприятие передвижения (а именно, способность двигаться с места на место) не принадлежит к миру как непосредственной данности, хотя я и могу воспринимать способность передвижения, если, к примеру, моя инвалидная коляска может двигаться. Как упоминалось выше, в данной главе мы сознательно (хотя и искусственно) ограничились анализом мира как непосредственной данности в том его виде, как он представляется изолированному индивиду, и, следовательно, мы должны вернуться к существованию других и их непроблематизированному миру. Точнее, слепой знает, что мир как непосредственная данность имеет свойства, недоступные ему, и он даже может принять без вопрошания то, что узнал от них об их восприятиях этого мира. Но в его собственном восприятии мира нет ни цветов, ни зрительных перспектив и т.д., которые он мог бы считать непосредственной данностью. Во имя простоты мы

не рассматриваем в данном параграфе случай с человеком, обремененным физическими или умственными недостатками.

Мое тело, говорит Мерло-Понти, подводя итоги своего анализа его пространственного измерения<sup>185</sup>, не является для меня фрагментом пространства; напротив, пространство вообще не существует для меня, если у меня нет тела. Пространство, воспринимаемое посредством тела, является, прежде всего, пространством ориентации. Мое тело является, так сказать, нулевой точкой отсчета системы координат, с помощью которой я организую окружающие меня объекты как находящиеся справа и слева, спереди и сзади, ниже и выше. То, где я нахожусь, т.е. место моего тела во внешнем пространстве, является Здесь; все остальное — Там. С позиции Здесь вещи оказываются на определенном расстоянии и в определенной перспективе, они определенным образом упорядочены, некоторые из них повернуты ко мне лишь одной стороной, в то время как их другие стороны скрыты; некоторые вещи помещены перед другими или на них, покрывая последние целиком или частично. Пространство ориентации имеет свои измерения: вещи имеют длину, ширину и глубину. Все восприятия этого пространства несут открытые горизонты разнообразия и постоянства: разнообразия потому, что с помощью кинестетических движений моих глаз или поворотов я могу изменять все перспективы и даже схему ориентации (то, что раньше было левым, стало правым, и т.д.); постоянства потому, что, по меньшей мере, в принципе я могу восстановить мою прежнюю позицию и вернуть прежние кинестетические движения для того, чтобы найти прежние вещи там же и так же организованными. Во-вторых, пространство, воспринимаемое через посредство моего тела, является пространством «обжитым» («lived through» или *éspace vécu*, как назвал его Мерло-Понти); т.е. это открытое поле моих возможных передвижений. Я могу двигаться в этом пространстве, трансформировать мое прежнее Там в Здесь, глядя из которого то, что раньше было Здесь, оказывается Там. Посредством моих движений центр системы координат, с помощью которой я организую пространственные объекты, сдвигается; расстояния, углы зрения и перспективы изменяются. То, что ранее было удаленным и казалось небольшим, сейчас обретает внушительные размеры, в то время как то, что ранее было рядом, а теперь удалено, кажется, теряет свои размеры. Ранее скрытые или поглощенные другими сторонами вещей или объектов становятся видимыми и наоборот, когда я поворачи-

ваюсь. Тем не менее, кажущиеся изменения в размерах и новые перспективы не заставляют меня полагать, что теперь я воспринимаю другие объекты: они воспринимаются в опыте как те же самые, но кажущиеся теперь «видимыми с иной точки зрения», «под другим углом». На языке, используемом в предыдущих главах, это означает: мои передвижения не изменяют тематических релевантностей, связанных с воспринимаемыми объектами; это те же самые объекты, но интерпретируемые иначе. Строго говоря, мы не можем сказать, что система интерпретативных релевантностей претерпела *сдвиг* вследствие моих передвижений. Я лишь снабдил ее дополнительными интерпретативными релевантностями, которые подразумевались изначальной системой, а теперь стали явными. То же верно и в отношении системы тематических релевантностей: при изменении угла зрения, когда я поворачиваюсь, главная тема сохраняется, но то, что ранее было лишь подразумеваемой тематической релевантностью, теперь становится явной.

### В. «Здесь» (*hic*) и «Там» (*illic*)

Все это хорошо известные и часто изучаемые явления; они упомянуты здесь лишь потому, что обычно считаются само собой разумеющимися и наивно принимаются как самоочевидные. Именно поэтому, однако, они оказываются конститутивными структурированиями мира как непосредственной данности. Общеизвестно, к примеру, что я не могу находиться в двух местах одновременно. Это само собой разумеющееся утверждение верно и, без сомнения, самоочевидно. Является ли абсолютно несомненным то, что я не могу занимать два разных места одновременно, в то время как я, очевидно, могу одновременно делать два дела (например, вести беседу, двигаясь, или думать во время письма)? То, что утверждается в этом предполагаемом трюизме, на самом деле является фундаментальной онтологической предпосылкой нашего бытия и восприятия пространства с помощью нашего тела. Оно относится к тому факту, что расположение в пространстве моего тела — и только это место — обретает благодаря этому уникальный характер Здесь, по отношению к которому все прочие пространственные локализации являются Там, и точнее, Там, видимые из моего Здесь. Это Здесь уникально, поскольку может, после того как станет прошлым Здесь и настоящим Там, восприня-

то как «Оттуда», «Туда», «Там в», «Там на» и т.д. Все эти отношения ориентации обретают смысл лишь в отношении настоящего Там, и никогда в отношении настоящего «Здесь», которое, будучи центром всей системы ориентации, всегда является нулевой точкой отсчета.

Но можно возразить, что положение моего тела Здесь, его особое положение в пространстве, принадлежит к биографически детерминированной ситуации, и пространство ориентации, равно как и обжитое пространство (*space-lived-through*), как непроблематизированные и само собой разумеющиеся должны быть объяснены независимо от таких субъективно детерминированных обстоятельств. Это возражение, однако, не попадает в точку по следующей причине: конечно, специфическое Здесь, в котором я нахожусь в данный момент, является биографически предопределенным, а вместе с ним и особая система координат, с помощью которой я организую окружающие объекты моего пространства ориентации, определена таким же образом. Однако именно структурный элемент непроблематизированного мира всегда организуем и организован в отношении любого Здесь для любого субъекта в мире, и его характеристики являются теми же самыми, независимо от того, где находится это Здесь.

### Г. Мир в пределах моей досягаемости<sup>186</sup> и топологическая организация

Это лишь исходный пункт для последующего анализа. Посредством восприятия моего тела как находящегося Здесь мир организуется в сектора *в пределах моей досягаемости* и *за ее пределами*. Точнее, мы обнаруживаем самую внутреннюю часть ядра этого сектора моей досягаемости в пределах моего тела как такового. В любой момент моей сознательной жизни я осознаю эти пределы, равно как и положение моего тела в пространстве, холод и тепло и т.д.

Следующий слой мира в пределах моей досягаемости — тот, что я могу схватить моими конечностями, особенно руками, — так называемая манипулятивная сфера, которую Г. Мид считает конститутивной для понятия реальности<sup>187</sup>. Далее существуют вещи в пределах моей слышимости и видимости, которые, не находясь в пределах манипулятивной сферы, могут быть введены в нее посредством передвижения или с использованием соответствующих средств. Наивное восприятие мира

как непосредственной данности допускает, пока не доказано обратное, что любой объект в пределах досягаемости моих органов чувств может быть перенесен — посредством соответствующих движений или средств — в манипулятивную сферу<sup>188</sup>. Дети хотят хватать с неба звезды, луну и радугу. Несомненно, что существуют видимые или слышимые объекты, которые, тем не менее, не могут быть привнесены в манипулятивную сферу. Но будучи видимы или слышимы, эти вещи остаются — в предельно широком смысле — в моей досягаемости<sup>189</sup>.

Что касается сектора мира вне моей досягаемости, необходимо провести различие между вещами, которые ранее были в ней, но сейчас вне ее, поскольку либо эти вещи, либо мое тело передвинуты. Мое восприятие этих объектов содержит ожидание, что они могут вернуться обратно в сферу моей досягаемости, если я займу прежнее положение или последую за ними. Другой сектор мира относится к вещам, которые не находятся и никогда не были в сфере моей досягаемости, но которые, как я полагаю, могли бы быть привнесены в нее с помощью моих передвижений или соответствующих средств. Этот случай обретет особую важность, когда впоследствии мы будем изучать структурирование социального мира как проблематизированной непосредственной данности<sup>190</sup>. Пока не доказано обратное, мы рассматриваем как данность, что любой объект внешнего мира вне сферы моей досягаемости, но в пределах твоей, т.е. моего товарища, тоже может быть внесен в мою манипулятивную сферу, если я поменяюсь с тобой местами, т.е. трансформирую мое настоящее Там, которое является твоим настоящим Здесь, в свое новое Здесь.

Понятие вещей в пределах и за пределами моей досягаемости относится к моим возможностям, способности двигаться, и, таким образом, к практической осуществимости проектов моих будущих действий. Однако система тематических релевантностей, привносящая в сферу моей достижимости то, что в данное время в ней не находится, является отправной точкой набора мотивационных релевантностей-для. Они, опять же, онтологически детерминированы. Давайте проанализируем тривиальный пример: я сижу и работаю за письменным столом; звенит дверной звонок, и я хочу отреагировать на него. Для того чтобы достичь дверной ручки, находящейся в пределах моей досягаемости, я должен встать, пройти через свой кабинет, спуститься по лестнице, повернуть направо и т.д. Я должен пересечь непрерывное пространство, чтобы достичь

удаленного объекта. В моем собственном доме, где организация пространства и расположение вещей по большей части мне знакомы, у меня не возникает вопросов, что я должен делать, чтобы попасть от письменного стола моего кабинета ко входной двери. Это рутинное дело, поскольку привычно зафиксировано в предыдущих рутинных исполнениях. В сходной ситуации, находясь в незнакомом доме, я, возможно, вынужден буду определять дорогу, делая тематически релевантными отдельные этапы, ведущие к желаемому результату. То, до какой степени потребуется превращать мотивационно детерминированные промежуточные шаги в тематические релевантные, зависит, следовательно, от биографически детерминированных элементов ситуации, в которой я нахожусь. Однако она принадлежит к онтологической структуре воспринимаемого как непосредственная данность пространства, так что, для того чтобы попасть из точки А в точку Г, я должен пересечь промежуточные точки Б и В. Я не могу осуществить путешествие с Американского на Европейский континент, не пересекая Атлантического океана, — либо по его поверхности, либо на самолете или подводной лодке. Я не могу попасть с Восточной стороны Манхэттена на Западную, не пересекая Пятой Авеню по улице или в подzemке. Создавая свою тематическую, мотивационную и интерпретативную систему релевантностей, я должен принять во внимание объективную структуру пространства и ситуационно детерминированную организацию вещей в нем. Я должен принять во внимание эти характеристики; они важны, они мне релевантны, но релевантны особым образом: они *навязаны* мне и, таким образом, мною не созданы; я должен принять их такими, каковы они есть. Я, конечно же, могу задуматься над тем, осуществить ли мне мое предстоящее путешествие в Европу на теплоходе или на самолете, но то, что в любом случае я должен преодолеть препятствие — Атлантический океан, — расположенный между Нью-Йорком, где я в данный момент нахожусь, и Лондоном, куда я направляюсь, не проблематизируемо. Преодоление этого разделяющего пространства (если мне тематически и/или мотивационно релевантно достичь удаленной точки), следовательно, для меня релевантно, и эта релевантность навязана мне онтологической структурой объектов. То, как мне преодолеть это препятствие с помощью средств, находящихся в моем распоряжении, так сказать, посредством того, что в моей власти, также релевантно мне, но эта релевантность иного рода. Она внутренне ре-

релевантна, — а именно, внутренне в отношении ранее установленной (навязанной) тематической и мотивационной релевантностей, которые содержатся в повседневном высказывании: «Я хочу попасть в Лондон. Должен ли я плыть на теплоходе «Королева Мария» или лететь на самолете авиакомпании «Пан Америкэн»? Однако из нашего примера можно заключить, что даже эти бегло очерченные внутренние релевантности, оказываясь, могут содержать навязанные элементы. Может оказаться, что я смогу достичь Лондона на теплоходе самое раннее в следующую субботу, в то время как для меня тематически и мотивационно релевантно быть там в четверг. Тогда я вынужден сесть на самолет, и моя свобода выбора ограничена, скажем, до того, лететь ли мне самолетами «Пан Америкэн» или другой авиакомпании.

#### Д. Временная структура

Мы довольно подробно проанализировали пространственную структуру непроблематизированного мира как непосредственной данности лишь в качестве примера и теперь можем изложить более коротко некоторые — ни в коем случае не все — другие структурные элементы. Последний наш иллюстративный пример («Мне нужно быть в Лондоне в четверг») дает нам возможность изучить временную структуру непроблематизированного мира как непосредственной данности.

Существуют не только ритмы внешнего времени — смена дня и ночи, времен года, возрастных жизненных циклов, а также телесное время дыхания, сердцебиения и т.д., рассматриваемые в качестве непосредственной данности, но и восприятие внутреннего времени в его необратимости и непрерывности. Одним из наиболее фундаментальных восприятий этого является взросление<sup>191</sup>, переход от детства к взрослому состоянию и зрелости, через преклонные годы к старости. Это восприятие времени, конечно же, связано с физиологическими событиями в моем теле, но не ограничено ими. С субъективной точки зрения это событие во внутреннем времени. Я родился, вырос и должен умереть — таковы три выражения одного и того же метафизического факта, определяющего восприятие моего существования в этом мире. Но эта *метафизичность*, которую едва ли отвергли бы даже самые непреклонные бихевиористы, является одним из элементов, принимаемых любым

человеческим существом как непроблематизированный и даже непроблематизируемый факт. Наше взросление наиболее релевантно для нас, оно определяет высочайшее взаимодействие системы наших мотивационных релевантностей, наш план жизни. Восприятие нашего будущего является незатворяемым открытым горизонтом настоящего (из которого один отдельный факт выделяется своей определенностью, а именно, то, что мы должны умереть, не зная, когда); наше убеждение в неотвратимости этой определенности в конечном счете преобразуется в восприятие нашей конечности («Так мало времени», «Сейчас позднее, чем вы думали»); эти восприятия, возможно, присущие любой человеческой жизни, в высшей степени релевантны<sup>192</sup>. Эта релевантность навязана нам условиями человеческого существования как знание необратимости и невозвратности времени как такового. И с самого начала наше рождение — прошлое, скрытое во мраке, — о котором мы узнаем лишь от других, наших товарищей, воспринимаемое как непосредственная данность, и является отправной точкой набора навязанных тематических и мотивационных релевантностей. Для каждого из нас само собой разумеется, что мир — как природный, так и социальный — существовал до нашего рождения; Д. Мур правильно показал трудность квалифицировать логический характер этого утверждения: оно, конечно же, не имеет априорного характера, но это и не высказывание эмпирического толка, поскольку относится ко всем обстоятельствам ситуации, недоступной восприятию индивида, уверенного в его истинности<sup>193</sup>. Но каждый человек считает само собой разумеющимся, что он родился в мире, предшествующем его рождению, точнее, в мире так-то и так-то структурированном, в том или ином месте, в определенный исторический момент, в том или ином социальном окружении.

Мы, таким образом, родились в уже существующем мире и в специфической ситуации, и этот факт является одним из наиболее релевантных, навязанный нам и определяющий нашу жизнь во многих отношениях. Мы обнаружили, что любая из наших биографически детерминированных ситуаций отсылает нас к предшествующей и может быть интерпретирована как осадок (*sedimentation*) всех наших предыдущих восприятий. Наша биография начинается с рождения, и, таким образом, ситуация, в которой мы родились, следовательно, входит в качестве интегративного элемента во все последующие стадии. Она покоится у истоков нашей системы темати-

ческих, интерпретативных и мотивационных релевантностей, которые должны быть созданы. В определенном смысле мы можем сказать, что навязанные релевантности нашего человеческого существования — то, что мы родились в мире и эта ситуация нами не создана, мы все неизбежно взрослеем, что в нашем существенно неопределенном будущем один факт выделяется своей определенностью, а именно то, что мы должны умереть, неизвестно, когда и как, — мы можем сказать, что эти навязанные релевантности лежат в основании контрапунктной структуры нашего сознания, о которой мы говорили во вводной главе<sup>194</sup>. Весь наш жизненный интерес, создание планов, попытки понять мир и свое место в нем, словом, вся система наших тематических, интерпретативных и мотивационных релевантностей может быть понята как внутренне присущая этим навязанным релеванностям.

Эти фундаментально навязанные релевантности, однако, никак не являются единственными, связанными с временной структурой непроблематизированного мира. Для этой структуры характерно то, что измерение внутреннего времени (или *durée* — времени, в котором разворачивается индивидуальный поток сознания) находится на пересечении с биологическим временем нашего тела, с космическим временем Природы и — что мы подробно обсудим в следующей главе — с социальным временем<sup>195</sup>. Мы живем одновременно во всех этих временных измерениях, но не существует взаимно однозначного соответствия, одновременности между текущими событиями в каждом из них. Разрыв между ними навязывает нам своеобразный (*sui generis*) релевантный феномен, а именно *ожидание*, пребывание в «отложенной готовности». А. Бергсон был, насколько я знаю, первым философом, изучившим опыт ожидания<sup>196</sup>. Если я хочу приготовить стакан подслащенной воды (используя его пример), я должен подождать, пока сахар растворится. Поток моего внутреннего времени движется независимо от серии событий во внешнем времени, в течение которого я жду. Кэррел и Леком дю Нойи изучили особое измерение биологического времени — время залечивания ран — я должен подождать, чтобы исцелиться<sup>197</sup>! Беременная женщина должна подождать, она должна подготовиться и быть готовой, когда придет ее время. Фермер, зависящий от космического времени природы, должен выждать лучшее время уборки урожая. *Ожидание является выражением навязанной нам системы релевантностей*. Эта система включает проблему «правильного времени». Это вре-

мя посадки и уборки урожая, и Экклезиаст дает нам ряд других примеров «правильного времени». В эту систему навязанных релевантностей, однако, включен и хронологический порядок, предписываемый онтологической структурой независимых от нас событий. Посадка должна предшествовать жатве; я должен уехать отсюда, чтобы прибыть туда. Эта пред-организация последовательности событий во времени, часто воспринимаемая в форме «после этого» и нередко включающая в себя слепое верование «потому что», является, прежде всего, навязанной нам в форме цепочки мотивов-для. *Для того чтобы* попасть из Нью-Йорка в Чикаго поездом, я должен пойти на Центральный вокзал, купить в кассе билет, попасть на соответствующую платформу, сесть на нужный поезд — и затем ждать, пока этот поезд не достигнет станции назначения.

Это временное измерение аналогично изученному нами пространственному: если теперь, в момент  $t_0$  я нацелен на событие, которое в соответствии с навязанным хронологическим порядком произойдет в момент  $t_0 + n$  или  $\Delta t_0$ , я должен пройти через все моменты между  $t_0$  и  $t_0 + n$  (или его прирастание  $\Delta t_0$ ) и воспринять все события, происходящие в моем внутреннем времени, между соответствующими моментами. Это, конечно же, очень неадекватное выражение, которое, по-видимому, предполагает, что внутреннее время может быть разделено на измеримые равные части, что, конечно же, вовсе не так. Но я надеюсь, что это дает краткую зарисовку сложных взаимоотношений между различными измерениями времени.

Не только последовательность, но и одновременность может быть навязана. То, что должно, может и что не может произойти в одно и то же время, также является онтологически предзаданным. Одновременность можно интерпретировать как ограничивающее понятие последовательности и, следовательно, не требующее особых комментариев<sup>198</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Первоначальный вариант оглавления этого раздела А. Шюц снабдил заключенной в скобки пометкой: «полностью переписать». Помимо отпечатанного на машинке варианта существует еще и рукописная версия, с которой переписана другая. Госпожа Ильзе Шюц любезно предоставила мне возможность ознакомиться с обеими, которые и использованы в подготовке данного текста. — *Здесь и далее примечания американского издателя Р. Занера (R. Zaner).*

<sup>2</sup> Анализ Шюцем организации объектов в поле опыта см. в его: *Collected Papers 1*, *Phaenomenologica 11*, (The Hague, Nijhoff, 1962), «Symbol, Reality and Society», p. 287–356, особенно 306–311 и 326–329. (Ссылки на *Collected Papers*. Vols. 1, 2 [*Phaenomenologica*, 15, 1964] и 3 [*Phaenomenologica*, 22, 1966] далее обозначаются соответственно как CP 1, CP 2 и CP 3 с указанием названия очерка, на который дана ссылка.) В настоящем издании ему соответствует раздел «Символ, реальность и общество».

<sup>3</sup> О шюцевском понятии наличного запаса знания см. ниже, гл. 3, § Е и гл. 5. См. также CP 1, «Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action». P. 2–47; его работу «The Phenomenology of the Social World» (Evanston, Northwestern University Press, 1967). P. 80–81. При ссылках на последнюю книгу, представляющую собой перевод второго издания *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* [Vienna, Springer-Verlag, 1960], будет использоваться сокращение PSW).

<sup>4</sup> Шюц ссылается здесь на следующие работы: *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1913 (позднее включена в *Husserliana*, Band III [The Hague, Martinus Nijhoff, 1950]; английский перевод У.Р. Бойса Гибсона (W.R. Boyce Gibson) [N.Y., Macmillan, 1931]) (далее цитируется как *Ideen I*); *Husserl E. Formale und transzendente Logik* (Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1929), §74, (английский перевод этой работы выполнен Дорионом Кэрнсом (Dorion Cairns)); *Husserl E. Erfahrung und Urteil*, изданный Л. Ландгребе (L. Landgrebe) (Humburg, Claasen Verlag, 1954). §§ 24, 51b, 58, 61 (английский перевод этой работы – Роберт Иордан (Robert Jordan); *James W. Principles of Psychology* (2 vol. N.Y., Henry Holt & Co., 1890); *Bergson H. Matière et mémoire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1939), особенно гл. 2 (Matter and Memory [London, Allen and Unwin, 1911]); *Gurwitsch A. Théorie du champ de la conscience* (Paris, Desclée de Brouwer, 1957), особенно части I, III, V, VI (The Field of Consciousness [Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964]); *Landgrebe L. The World as A Phenomenological Problem*, пер. Дориона Кэрнса, *Philosophy and Phenomenological Research*, I, (1940). P. 38–58. Трактовку Шюцем понятия «определение ситуации» У. Томаса см. в: CP I, «Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action». P. 9, а также «Concept and Theory Formation in the Social Sciences», особенно p. 54. В настоящем издании им соответствуют разделы «Обыденная и научная интерпретация человеческого действия» и «Формирование понятия и теории в социальных науках».

<sup>5</sup> См.: *Husserl E. Ideen I*. §§ 77–79, 92.

<sup>6</sup> См.: *Husserl E. Cartesianische Meditationen*, *Husserliana I* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1950), Meditation IV (Cartesian Meditations, transl. Dorion Cairns [The Hague, Martinus Nijhoff, 1960]; а также *Ideen I*. §§ 35, 37, 57, 80.

<sup>7</sup> См.: *Sartre J.-P. L'Être et le néant* (Paris, Librairie Gallimard, 1943. P. 513–514 (Being and Nothingness, transl. Hazel Barnes [N.Y., Philosophical Library, 1956]. P. 439–440); а также *Schutz A. CP I. Sartre's Theory of Alter Ego*. P. 180–206. В настоящее издание данный фрагмент не включен.

<sup>8</sup> О феноменологическом понятии «горизонтов» см.: *Landgrebe L. The World As a Phenomenological Problem*; *Husserl E. Ideen I*. §§ 82, 113, 114; *Husserl E. Erfahrung und Urteil*. §§ 8–10; *Schutz A. CP I. Some Leading Concepts of Phenomenology*. P. 99–117, особенно 98 и далее; В настоящем издании см. раздел «Основные понятия феноменологии»; *Schutz A. CP 3. Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy*, особенно P. 98 и далее; *Gurwitsch A. The Field of Consciousness*. P. 234–246; *Kuhn H. The Phenomenological Concept of Horizon //*

*Faber M. (ed.) Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge, Harvard University Press, 1940. P. 106–124.

<sup>9</sup> А. Шюц четко разграничивает понятия поведения, акта и действия (как внешнего, так и скрытого), выполнения, работы, проектирования, поступка, исполнения и просто мышления. См., например, CP I. On Multiple Realities. P. 207–245, особенно 211 и далее, а также PSW. P. 39, 55–63. В настоящем издании – раздел «О множественных реальностях». Проще говоря, «поведение, продуманное заранее, т.е. основанное на заранее задуманном проекте, будет называться действием, независимо от того, является ли оно скрытым или внешним (CP I. Ibid. P. 211).

<sup>10</sup> Этот термин заимствован у А. Бергсона, на идеях которого основаны многие мысли А. Шюца. См.: *Schutz A. CP I. On Multiple Realities*. P. 212 и далее, а также: PSW. P. 46 и далее. В настоящем издании – раздел «О множественных реальностях». О бергсоновском понятии см.: *Matière et mémoire*. P. 187–198 (E.T. P. 220–232).

<sup>11</sup> См. выше примечание 9. Устойчивое стремление осуществить *проект* А. Шюц называет «целенаправленным действием или исполнением» (которое может быть скрытым или внешним). В этих понятиях он далее определяет акты работы: «Чтобы отличить (скрытые) исполнения просто мышления [например, решение в уме научной проблемы] от внешних, требующих телесных движений, мы будем называть последние *работой*» (CP I. On Multiple Realities. P. 212; см. также 226–229). В настоящем издании – раздел «О множественных реальностях».

<sup>12</sup> См.: CP I. On Multiple Realities, особенно P. 226–229; а также: *Symbol, Reality and Society*, особенно P. 340–356. В настоящем издании – разделы «О множественных реальностях» и «Символ, реальность и общество».

<sup>13</sup> При вовлечении в некий контекст участия, действия или мышления, как, например, в игру, другие формы участия, например относящиеся к научной деятельности, выведены из игры, они нерелевантны этой игре; внешнее исполнение (работа), состоящее в поднятии руки и схватывании объекта, хотя и кажется «тем же самым» в обоих контекстах действия, представляют собой различные исполнения постольку, поскольку происходят в различных контекстах. Другие формы участия не исчезают; они становятся не «нереальными», но лишь «ирреальными».

<sup>14</sup> Перемещение из одного контекста участия (конечной области значений) со всеми присущими ему релевантностями, формами деятельности, установками и нормами и т.д. в другой (например, пробуждение от сна или переход от исследования к повседневной заботе о питании) переживается как шок, скачок. См.: CP I. On Multiple Realities. P. 231 и далее, где А. Шюц подчеркивает связь этого с различными напряженностями сознания и «вниманием к жизни». В настоящем издании – раздел «О множественных реальностях». А. Гурвич дал тонкую критическую оценку шюцевской теории релевантностей и конечных областей значений в работе: *The Field of Consciousness*. P. 394–404.

<sup>15</sup> См. ниже гл. 5, § Б (2) и (3).

<sup>16</sup> См. ниже гл. 5.

<sup>17</sup> Это выражение позаимствовано из лекций Э. Гуссерля о сознании внутреннего времени, в которых он показывает, что каждая фаза «потока» сознания сущностно и автоматически (пассивно) *ретенциальна*: фазы, непосредственно предшествующие данной, «все еще удерживаются в схватывании» (noch-im-Griff-halten или – haben) в структуре настоящей фазы. А. Шюц, однако, использует это выражение в более широком смысле, для характери-

стики эго-активности (Ich-Akte), а также сферы автоматизма (Passivitaet). См.: Husserl E. *The Phenomenology of Inner-Time Consciousness* / J.S. Churchill. Bloomington, Indiana University Press, 1967. P. 40–97.

<sup>18</sup> Т.е. в области повседневной жизни, как она представлена в переживаниях «полного бодрствования».

<sup>19</sup> См.: Bergson A. *Matière et mémoire*. P. 133–156 (P. 152–181).

<sup>20</sup> Jankélévitch V. *L'Alternative*. Paris, F. Alcan, 1938.

<sup>21</sup> То есть те непрерывно протекающие темпоральные синтезы, благодаря которым мы переживаем объект как тот же самый (или иной) посредством его множественного осознания (или через множество фаз его единичного осознания). Подобные синтезы, полагал Э. Гуссерль, происходят непрерывно, без всякой деятельности или даже внимания со стороны эго. Только в этом смысле они являются пассивными, или, лучше сказать, «автоматическими» (предлагаемый перевод Дориона Кэрнса имеет целью подчеркнуть, что гуссерлевское понятие пассивности не имеет ничего общего с эмпирицистским). Термин «допредикативный» обозначает те субъективные процессы сознания (Erlebnisse), для которых не характерно присутствие эго (в которых эго не «живет» и, соответственно, «не занято» их «объектами»), т.е. этот термин синонимичен сфере пассивности. См. Husserl E. *Cartesian Meditations*. §§ 17–18, 38–39, 51–52, а также *Ideen I*. §§ 97–127.

<sup>22</sup> См.: Husserl E. *Erfahrung und Urteil*. §§ 8, 22, 24, 25, 26, 80 и особенно 83 (a) и (б).

<sup>23</sup> О гуссерлевском понятии «проблематичные возможности» см. *Ideen I*. §§ 105 и 106.

<sup>24</sup> См.: Bergson A. *Essai sur données immédiates de la conscience*. Paris, Presses Universitaires de France, 1927. P. 129–153, особенно P. 132–137 (Time and Free Will [London, Allen and Unwin, 1910]. P. 172–204, особенно P. 175–183).

<sup>25</sup> А. Шюц упоминает сообщения об учениях Карнеада, содержащихся у Секста Эмпирика: *Empiricus S. Adversus Logicus*, 7, и у Цицерона в его первой «Academica» («учения академиков»). Он также ссылается на «блестящее изложение» Леона Робина: *Robin L. Pyrrhon et le scepticisme greque*. Paris, Presses Universitaires de France, 1944.

<sup>26</sup> Синтез, о котором здесь идет речь, Э. Гуссерль называет «синтезом отождествления». См. Husserl E. *Cartesian Meditations*. §§ 15–17.

<sup>27</sup> Используемый А. Шюцем термин «доопытные данные» не означает, однако, чего-то не пережитого в опыте (или чего-то доопытного), скорее, это ранее уже пережитое. Поэтому на протяжении всего текста я буду использовать такое английское выражение, как «previously experienced», свободное от двусмысленности и неуклюжести, присущих выражению «pre-experienced».

<sup>28</sup> Исследование Джулиана Мариаса поразительным образом сходно с нашим. См.: *Marias J. Reason and Life: The Introduction to Philosophy*. New Haven, Yale University Press, 1954. P. 4–7.

<sup>29</sup> См. далее, гл. 3, § Б.

<sup>30</sup> См. далее, гл. 3, § Г.

<sup>31</sup> О гуссерлевском понятии идеализации см. Husserl E. *Formale und transzendente Logik*. § 74; *Erfahrung und Urteil*. § 51 (b), 58, 61. См. также Schutz A. *CP I. Husserl's Importance for the Social Sciences*. P. 140–149, особенно p. 146; и *CP 3. Phenomenology and the Foundations of the Social Sciences (Ideas, Vol. 3 by Edmund Husserl)*. P. 40–50. В настоящем издании им соответствуют разделы «Значение Гуссерля для социальных наук» и «Феноменология и социальные науки».

<sup>32</sup> А. Шюц не включил эту тему в данную книгу. См. *CP I*. P. 67–98; *CP 2*. P. 277–293. В настоящем издании им соответствуют разделы «Выбор из проектов действия», «Тиресий, или наше знание будущих событий».

<sup>33</sup> См. анализ А. Шюцем идеальных типов в: *PSW*. P. 176–250, особенно p. 186–201; а также *CP I*. P. 34–47. В настоящем издании ему соответствует раздел «Обыденная и научная интерпретация человеческого действия».

<sup>34</sup> См. выше, гл. 1, § 8.

<sup>35</sup> Примером того, что конституируется политетически, а затем воспринимается монотетически, может быть, скажем, процесс подсчета четырех углов квадрата и последующее восприятие целого квадрата как такового (в качестве «одной» вещи); или, приводя другой пример, рассуждение «шаг за шагом»: «небо голубое» и восприятие суждения как такового (как в случае, когда я говорю: «Суждение «Небо голубое» является ложным»). См.: Schutz A. *PSW*. P. 74–78; Husserl E. *Formale und transzendente Logik*. P. 104, 143, 147, 282–285; Husserl E. *Ideen I*. Sec. 119.

<sup>36</sup> См. ниже, гл. 3, § Ф.

<sup>37</sup> См. ниже, гл. 3, § Б.

<sup>38</sup> Хотя А. Шюц использует здесь слово «концептуальный», из контекста ясно, что слово «перцептивный» было бы более точным. Ведь объектом рассмотрения является интерпретация визуально воспринимаемого объекта и его окружения – здесь и далее прим. амер. изд. P. Занера.

<sup>39</sup> James W. *Principles of Psychology*. Vol. 1. P. 240–245; а также Schutz A. *CP 3. William James' Concept of the Stream of Thought Phenomenologically Interpreted*. P. 1–14.

<sup>40</sup> А. Шюц использует здесь метод «свободной вариации»: систематического изменения с целью определения того, какие характеристики остаются инвариантными. См. работу Э. Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии». *Ideen I*. Sec. 70.

<sup>41</sup> А. Шюц пометает это высказывание: «Вскоре будет проанализировано».

<sup>42</sup> Используемые А. Шюцем вслед за Э. Гуссерлем термины «ноэма» и «ноэза» означают, соответственно, «объект-как-он-воспринимается» (помнится, оценивается и т.д.) и «процесс-восприятия-этого-объекта». См.: Husserl E. *Ideen I*. Secs. 87–96; Gurwitsch. *The Field of Consciousness*. Chs. 2, 3.

<sup>43</sup> Husserl E. *Erfahrung und Urteil*. Sec. 82–83, а также Введение и часть 1.

<sup>44</sup> Анализ А. Шюцем мотивов-для и мотивов-потому-что представлен в работе «Феноменология социального мира» (*PSW*. P. 86–96). Коротко говоря, первый тип относится к действиям, «проектируемым в будущем совершенном времени, посредством которого (проекта) действие обретает ориентацию, т.е. проект, в котором желаемое состояние дел запечатлено как то, чего я должен достичь своими действиями» (pp. 88–89). Второй относится к действиям, в которых «как мотивирующий, так и мотивированный жизненный опыт имеет временный, преходящий характер, и мы можем определить нашу предполагаемую релевантность по отношению к нему как мышление в уже свершенном времени» (*PSW*. P. 93).

<sup>45</sup> В данном исследовании не рассматривается. См. работу «Феноменология социального мира» (*PSW*. P. 229–232).

<sup>46</sup> А. Шюц замечает: «Высокосложное взаимоотношение между системами мотивационной, интерпретативной и тематической релевантности будет рассмотрено здесь же. См. далее, гл. 3, особенно раздел Ф. В работе «Феноменология социального мира» А. Шюц уже очень близок к развитой в настоящем исследовании концепции релевантности».

<sup>47</sup> См. собрание сочинений У. Томаса, а также Volkart E.H. (ed.) W.I. Thomas. *Social Behavior and Personality. Contribution of W.I. Thomas to Theory of Social*

Research. N.Y., Social Sciences Research Council, 1951, особенно P. 14, 80 и далее, а также книгу: *Knopf A.A. The Child in America: Behavior Problems and Programs.* N.Y., 1927. P. 572. А. Шюц рассматривает эту проблему в I томе своего собрания сочинений. См.: CP I. P. 9–10, 54–55. В настоящем издании им соответствуют разделы «Обыденная и научная интерпретация человеческого действия» и «Формирование понятия и теории в общественных науках».

<sup>48</sup> Эта глава заканчивается примечанием, что ее рукопись написана в Лейк-Плесиде 2 сентября 1947 г.

<sup>49</sup> Эта глава снабжена примечанием: «Эстес Парк, 27 июля 1951» (вместо ранее сделанной пометки: «август 1950»).

<sup>50</sup> Интересное параллельное исследование на эту тему см.: *Freud Z. The «Uncanny» // Essays on Creativity and the Unconscious.* N.Y., Harper Torchbooks, 1958. P. 122–161.

<sup>51</sup> А. Шюц отметил на полях необходимость продолжить этот анализ и далее добавил несколько страниц; они присоединены к данному разделу. Так что часть настоящего раздела, начинающаяся со слов: «Ранее мы указывали...» относится именно к этим страницам.

<sup>52</sup> Следствия этого взаимоотношения и другие аспекты шюцевской проблемы интерсубъективности кратко рассмотрены Р. Занером: *Zaner R. Theory of Intersubjectivity: Alfred Schutz // Social Research.* № 28, 1961, особенно с. 87–93.

<sup>53</sup> Более полное рассмотрение проблемы см. в разделе «Тип и Эйдос в поздней философии Гуссерля» третьего тома собрания сочинений А. Шюца. CP 3. Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy. P. 92–115.

<sup>54</sup> См. выше, гл. 2, § 12.

<sup>55</sup> А. Шюц ссылается здесь на проводимое У. Джемсом в «Принципах психологии» различие между «знанием-о» (knowledge about) и «знанием-знакомством» (knowledge of acquaintance). См.: *James W. Principles of Psychology.* Vol. 1. P. 221 и далее.

<sup>56</sup> См. заключительный абзац, указанный в сноске 50.

<sup>57</sup> Здесь следует указать на важное и далеко не исследованное расхождение между А. Шюцем и Ж. Пиаже особенно в том, что касается используемого в дальнейшем понятия «осознанной ассимиляции». См. работу Ж. Пиаже о возникновении мышления у детей: *Piaget J. The Origins of Intelligence in Children.* N.Y., International Universities Press, 1952. P. 35–36. Анализ работы Ж. Пиаже А. Гурвичем, особенно понятия схем, хотя и без ссылки на работу А. Шюца, обнаруживает близкое сходство с теорией А. Шюца. См. работу А. Гурвича «Поле сознания»: *Gurwitsch A. The Field of Consciousness.* P. 36–52 (и 394–404, где Гурвич тщательно рассматривает и критически анализирует теорию релевантности А. Шюца и понятие конечной области значений).

<sup>58</sup> А. Шюц ссылается здесь на два важных явления: с одной стороны, на «синтез идентификации» или «осознания», с другой – на автоматически («пассивно») осуществляющиеся протенции или антиципации, имплицитные для каждого восприятия. Более подробное рассмотрение первого см. гл. 2, § 2; второго – в работе Э. Гуссерля «Феноменология сознания внутреннего времени». *Husserl E. The Phenomenology of Inner-Time Consciousness.* P. 76–77, 137–142, 149–154, а также в работе: Идеи к чистой феноменологии. Т. I. § 81; Ideen I. Sec. 81; а также в I томе собраний сочинений А. Шюца, разделы «Некоторые важнейшие понятия феноменологии» и «О множественных реальностях», представленные в данном издании.

<sup>59</sup> Более полное рассмотрение этого важнейшего понятия «неоспоримой данности» или «само собой разумеющегося» см. в работе: Феноменология соци-

ального мира. PSW. P. 69–74. «Само собой разумеющееся (das Fraglos-geben) всегда представляет собой такой уровень восприятия, который представляется не нуждающимся в дальнейшей анализе» (р. 74).

<sup>60</sup> См. понятие аппрезентации в разделе «Символ, реальность и общество», помещенный в I томе собрания сочинений А. Шюца. CP I. P. 294–306, особ. 295–296. Как утверждает А. Шюц, «если мы воспринимаем объект внешнего мира, то мы реально видим лишь обращенную к нам сторону объекта. Но это восприятие видимой стороны объекта включает в себя апперцепцию по аналогии невидимой стороны, – апперцепцию, которая является более или менее оправданной антиципацией того, что мы могли бы увидеть, если повернем объект или обойдем его вокруг. Эта антиципация основана на нашем прошлом восприятии нормальных объектов подобного рода (т.е. по аналогии)... Таким образом, с помощью аппрезентации мы интуитивно воспринимаем нечто указывающее на что-то другое или запечатлевающее что-то еще». Далее в этой важной статье А. Шюц демонстрирует решающую роль понятия аппрезентации в общей теории символизации.

<sup>61</sup> А. Шюц, по-видимому, здесь имеет в виду такие системы релевантности, которые «уже использовались» или которым уже следовали и которые в этом смысле являются «достоверными». Совершенно ясно, что он имел в виду не логическую, а опытную достоверность, относящуюся к системам, подтвердившим себя в моем предшествующем опыте и поэтому считающимся операциональными и эффективными (и теперь воспринимаемые как само собой разумеющиеся).

<sup>62</sup> Это отношение не рассмотрено в данном исследовании, но изложено в его посмертной работе «Структуры жизненного мира» – *Die Strukturen der Lebenswelt.*

<sup>63</sup> *Husserl E. Erfahrung und Urteil.* Sec. 83 (a) и (b).

<sup>64</sup> Но, как указывает Э. Гуссерль, такая рефлексия вовсе не обязательно разрушает или стирает воспринимаемое единство предмета рефлексии. Точнее, до тех пор, пока некто рефлексивирует (например, в отношении акта восприятия), он *не непосредственно* «живет» в воспринимающем сознании, проявляя внимание к объектам восприятия. Он скорее живет в своей *рефлексии* в отношении акта восприятия. Именно в этом смысле Э. Гуссерль говорит, что «существенно изменчивый субъективный процесс (Erlebnis) имеет место» и, таким образом, изменяет его (т.е. рефлексия имеет место в отношении восприятия и, следовательно, изменяет его, оно среди прочего более не характеризуется активностью Эго). Но это значит *просто сказать*, что вместо того, чтобы быть непосредственно озабоченным объектами мира (через их восприятие), некто рефлексивно озабочен процессами и тем, как объекты воспринимаются в этих актах. Таким образом, продолжает Э. Гуссерль, «настоящая задача рефлексии состоит не в том, чтобы повторить сам процесс, но чтобы рассмотреть и эксплицировать то, что может быть в нем найдено» (*Cartesian Meditations*, 34; 46). Этот пункт очень важен, поскольку некоторые философы трактуют его так, что *любая* рефлексия должна изменять, т.е. существенно искажать или даже разрушать объект рефлексии – суждение, основанное на серьезной путанице в отношении акта и объекта рефлексии. См.: *Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception.* Paris, Librairie Gallimard, 1945. P. 261 и далее, 275 и далее; *Sartre J.-P. L'Être et le néant.* P. 198–202; *Zaner R. The Problem of Embodiment // Phaenomenologia* 17 (The Hague, Martinus Nijhoff, 1964). P. 107–11, 199–204.

<sup>65</sup> А. Шюц говорит здесь об «умственной» активности, но, несомненно, это слишком узко в данном контексте, поскольку сказанное касается деятельности как таковой.

<sup>66</sup> А. Шюц ссылается здесь на гл. 2, § С, где представлена дискуссия по тематической релевантности.

<sup>67</sup> В настоящем исследовании А. Шюц не приходит к этим результатам.

<sup>68</sup> Анализ «пробелов» или анклавов (Leerstelle) представлен преимущественно в гл. 6, § 2, (3) и (4).

<sup>69</sup> В данной работе не содержится.

<sup>70</sup> Более подробное рассмотрение этих вопросов содержится в след. разделах настоящего издания: «О множественных реальностях», «Обыденная и научная интерпретация человеческого действия», «Выбор между проектами действия».

<sup>71</sup> См. далее гл. 7.

<sup>72</sup> Понятия «статического» и «генетического» анализа рассмотрены Э. Гуссерлем в «Картезианских размышлениях». *Husserl E. Cartesian Meditationes. Sec. 37–39, 48, 61.*

<sup>73</sup> Термин, используемый здесь А. Шюцем, — знакомство (acquaintance). Термин «принятие» («ассертанс») представляется более предпочтительным, поскольку А. Шюц рассматривает здесь «мнение» (doxis) или эпистемическое состояние дел. — *Здесь и далее прим. амер. ред. Р. Занера.*

<sup>74</sup> *Husserl E. Ideen I. Secs. 104, 105; Erfahrung und Urteil. Sec. 77.* А. Шюц обсуждает эту проблему в СР I. Р. 77–82; в настоящем издании см. раздел «Выбор между проектами действия».

<sup>75</sup> Областью формальной логики является в основном сфера предикативно-го; с другой стороны, «трансцендентальная логика» является в основном сферой допредикативного. См.: *Husserl E. Formale und Transzendente Logik.*

<sup>76</sup> *James W. Principles of Psychology. I. P. 240,* а также раздел «Понятие потока сознания Джемса, интерпретированное феноменологически» настоящего издания.

<sup>77</sup> См.: *Schutz A. СР I. P. 8–9, 75–77.* В настоящем издании см. разделы «Обыденная и научная интерпретация человеческого действия» и «Выбор между проектами действия».

<sup>78</sup> См. выше, гл. 3, а также PSW. P. 47, 51–52. Проводимое Гуссерлем различие см. *Ideen I. Secs. 77, 78, 101.*

<sup>79</sup> См.: СР I. P. 214–215, а также раздел «О множественных реальностях» наст. издания.

<sup>80</sup> *Bergson H. Les données immédiates de la conscience. P. 136 и далее, 142 и далее, P. 174–180.*

<sup>81</sup> См.: PSW. P. 45–53, а также гл. 3 наст. работы.

<sup>82</sup> О проводимом Гуссерлем различии между политетическим и монотетическим см. сноску 35 гл. 2 наст. издания.

<sup>83</sup> Более подробно см.: PSW. P. 48–55, особенно соответствующие ссылки на гуссерлевскую «Феноменологию сознания внутреннего времени», P. 51–52, 184.

<sup>84</sup> См.: PSW. P. 68–76.

<sup>85</sup> См. выше, гл. 2, сноска 35.

<sup>86</sup> А. Шюц помечает, что это предложение сформулировано неудовлетворительно.

<sup>87</sup> См. далее, гл. 5.

<sup>88</sup> См.: PSW. P. 86–98, 104.

<sup>89</sup> См.: СР I. «Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action», а также раздел «Обыденная и научная интерпретация человеческого действия» наст. издания.

<sup>90</sup> *Sumner W. Folkways. A Study of the Sociological Importance of Manners, Customs, Mores and Morals. N.Y., Ginn and Company, 1906.*

<sup>91</sup> См.: PSW. Secs. 29–27, а также СР 2. P. 20–63, 159–178. В настоящем издании — разделы «Измерения социального мира» и «Совместное сотворение музыки».

<sup>92</sup> В данное издание не включено, но см. сноску 91, а также: СР I. Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego. P. 150–179; Sartre's Theory of Alter Ego. P. 180–203; Symbol, Reality and Society, особ. P. 312–339; СР 3. The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl. P. 51–83. В настоящем издании см. раздел «Символ, реальность и общество», а также «Теория интерсубъективности М. Шелера и всеобщий тезис Alter Ego».

<sup>93</sup> *James W. Principles of Psychology I. P. 245–271;* а также *Gurwitsch A. Studies in Phenomenology and Psychology. Evanston, Northwestern University Press, 1966. P. 301–333.*

<sup>94</sup> *Ibid. Some Aspects and Development of Gestalt Psychology. P. 3–55; The Phenomenological and Psychological Approach to Consciousness. P. 89–106.*

<sup>95</sup> *Bergson H. Les données immédiates de la conscience. Ch. I. P. 565–90,* а также: *Matière et mémoire. P. 213 и далее.*

<sup>96</sup> Глубокую и плодотворную критику этих теорий см.: *Gurwitsch A. The Field of Consciousness. Part I, II.*

<sup>97</sup> См.: *Goldstein K. Language and Language Disturbances. Aphatic Symptom Complexes and Their Significance for the Medicine and Theory of Language. N.Y., Grune and Stratton, 1948;* а также подробное исследование А. Шюца «Речь, речевые расстройства и текстура сознания», СР 2.

<sup>98</sup> См. работы, цитируемые в сносках 92 и 94.

<sup>99</sup> Исследование А. Гурвича, представленное им в работе «Поле сознания» (The Field of Consciousness), представляет собой подробный анализ этого положения. К тому времени, когда А. Шюц писал данную работу, оно не было закончено, но эти философы часто обсуждали одни и те же проблемы в течение многих лет. — *Прим. амер. издателя Р. Занера.*

<sup>100</sup> В той мере, в какой каждое жизненное восприятие (Erlebnis) имеет характер «протенции» (а также, конечно же, и ретенции), каждое из них включает в себя автоматические («пассивные») «антиципации» будущих состояний ментальной жизни. См. гл. I, сноска 17; а также *Husserl E. Ideen I. §§ 81–82.*

<sup>101</sup> *Husserl E. Ideen I. §§ 105, 106, 138.*

<sup>102</sup> См. выше, гл. 2, сноска № 12.

<sup>103</sup> *Goldstein K. The Organism: A Holistic Approach to Biology, Derived from Pathological Data in Man. N.Y., American Book Company, 1939, особ. P. 87–99, 213–290, 339 и далее,* а также *Gurwitsch A. Studies in Phenomenology and Psychology, разделы «Goldstein's Conception of Biological Sciences». P. 68–88;* и раздел: «Gelb-Goldstein's Concept of Concrete and Categorical Attitude and the Phenomenology of Ideation». P. 359–384.

<sup>104</sup> См.: *Sartre J.P. L'Être et le néant. P. 368–430; Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception, особ. part I; Zaner R. The Problem of Embodiment. Parts II and III.* А. Шюц критически пересмотрел гуссерлевскую дискуссию по поводу живого организма в третьем томе собрания сочинений СР 3, в разделе «Edmund Husserl's Ideas, Volume II». P. 15–39; см.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bk. 2: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution / Ed. by Marly Biemel. Husserliana. Band IV. The Hague, Martinus Nijhoff, 1952.*

<sup>105</sup> Это очень важный смысл, согласно которому, вопреки «неразделимому единству», о котором здесь говорит А. Шюц, *я не есть мое тело.* См.: *Zaner R. The Radical Reality of the Human Body // Humanitas, 2, 1966. P. 73–87.*

<sup>106</sup> См. далее, гл. 5. Ссылку на Цайгарника см.: *The Pathology of Thinking*. N.Y., 1965, особенно P. 9–40, 67–104. Хотя и неясно, какую именно работу имеет в виду А. Шюц, она относится к исследуемому вопросу.

<sup>107</sup> Человек не пребывает в мире, как изюминка в пудинге, изолированным и не способным к изменению; его бытие в мире (и особенно в определенных ситуациях и обстоятельствах) является конститутивным моментом его бытия как такового. См.: *Sartre J.-P. L'Être et le néant*. P. 508–642 (Е.Т. P. 433–556); *Heidegger M. Sein und Zeit*. (8<sup>th</sup> ed. Tübingen, Neomarius Verlag, 1957). P. 52–112. Англ. пер.: *Being and Time*. N.Y., Harper and Row, 1962. P. 78–148.

<sup>108</sup> Наиболее глубокое изложение этой гипотезы см.: *Gurwitsch A. The Field of Consciousness*. P. 51 и далее, 90 и далее.

<sup>109</sup> *Fertheimer M. Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*. Part I. *Psychologische Forschung* I, 1921; part II. *Psychologische Forschung*, 4, 1923.

<sup>110</sup> *Bergson H. Les données immédiates de la conscience*. P. 76–84, 170f (Е.Т. P. 101–112, 227f), а также: *Creative Evolution*. N.Y., The modern library, 1944. Ch. 4.

<sup>111</sup> *Cassirer E. An Essay on Man*. New Haven, Yale University Press, 1944, особенно часть I; а также его же: *Philosophy of Symbolic Forms* (3 vols, New Haven, Yale University Press, 1953, 1955, 1957). См. также раздел «Символ, реальность и общество» наст. изд.

<sup>112</sup> *James W. Principles of Psychology* I. P. 281 и далее.

<sup>113</sup> *Husserl E. Logische Untersuchungen*, 2. Part I (4<sup>th</sup> ed. Halle, Max Niemeyer, 1928). P. 294–345.

<sup>114</sup> А. Шюц ссылается здесь на развитую У. Джемсом теорию множественности реальностей. См. разделы «О множественных реальностях» и «Символ, реальность и общество» наст. изд.

<sup>115</sup> *Bergson H. Les données immédiates de la conscience*. P. 139–142 (Е.Т. P. 184–189).

<sup>116</sup> А. Шюц делает пометку: «Отсюда и до конца параграфа вычеркнуть». — *Прим. амер. изд. P. Занера*.

<sup>117</sup> См.: *Piaget J. The Origin of Intelligence in Children; The Construction of Reality in the Child*. N.Y., Basic Books, 1954.

<sup>118</sup> *Kardiner A. The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization*. N.Y., Columbia University Press, 1939, особенно P. 109–134, 409–487.

<sup>119</sup> В рукописи эта глава значилась как раздел «F» предыдущей главы. Но из-за ее размеров и единства содержания решено было поместить ее отдельной главой. — *Прим. амер. изд. P. Занера*.

<sup>120</sup> Данный раздел в настоящее исследование не включен.

<sup>121</sup> См. выше, гл. 4, сноска 114.

<sup>122</sup> Относительно определения мира «полного бодрствования», а повседневной жизни как «верховой» см. разделы «О множественных реальностях», а также «Символ, реальность и общество» наст. изд.

<sup>123</sup> См.: *Cassirer E. Language and Myth*. N.Y., Harper and Bros., 1946; *Langer S. Philosophy in a New Key*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1942. Эти философы, наряду с Э. Гуссерлем, А. Бергсоном и Г. Мидом — заметные фигуры в обсуждении А. Шюцем проблемы символов. См. раздел настоящего издания «Символ, реальность и общество».

<sup>124</sup> А. Шюц помечает это место на полях, что, возможно, означает необходимость далее развернуть этот анализ. — *Прим. амер. изд. P. Занера*.

<sup>125</sup> Более подробный анализ этого явления см.: PSW. P. 57–63; а также в разделах «Выбор между проектами действия» и «О множественных реальностях» наст. изд.

<sup>126</sup> А. Шюц делает пометку, что этот термин неудовлетворителен, однако, не указывая, почему. — *Прим. амер. изд. P. Занера*.

<sup>127</sup> А. Шюц делает пометку, что этот термин неудовлетворителен. Он также считал, что данный пример проблематичен.

<sup>128</sup> См. выше, гл. 1, сноска 9.

<sup>129</sup> *Dewey J. Human Nature and Conduct*. New York, Henry Holt Co., 1922. Part III, Sec. III «The Nature of Deliberation». В размышлении (deliberation), говорит Дьюи, «каждая конфликтная привычка или импульс осуществляется в проекции самой себя на сцену воображения. Это разворачивает картину ее будущей истории, карьеры, которая осуществится, если ею руководствоваться».

<sup>130</sup> К этому предложению А. Шюц добавляет следующую пометку на полях: «Это может также сделать «средства» независимыми — случай для социологической теории».

<sup>131</sup> «Одно лицо до того, как это случилось, другое — после» (нем.).

<sup>132</sup> *Merton R. Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Free Press, 1949. P. 12, 98–102, 375 и далее. Мертон пишет, что serendipity, как он его понимает, является «случайным осуществлением теоретически подготовленным умом тех достоверных открытий, которые не ожидалось» (p. 12). А. Шюц, очевидно, хочет расширить употребление этого термина.

<sup>133</sup> В данное исследование не включено.

<sup>134</sup> См. ниже, гл. 7.

<sup>135</sup> А. Шюц имеет в виду «оставление» темы (см. выше) и ее «поглощение» другими.

<sup>136</sup> См. выше, гл. 2, сноска 35.

<sup>137</sup> Более детальный анализ этого вопроса см. в разделе «Символ, реальность и общество» наст. изд.

<sup>138</sup> О работах Цайгарника см. выше, гл. 4, сноска 106.

<sup>139</sup> См. выше, сс. 11–13.

<sup>140</sup> А. Шюц ссылается в основном на работу М. Шелера *Die Wissenformen und die Gesellschaft, Probleme einer Soziologie des Wissens*. Leipzig, 1926. А. Шюц посвятил этой проблеме три замечательных фрагмента, один из которых — «Теория intersубъективности М. Шелера и всеобщий тезис Alter Ego» см. в наст. изд.

<sup>141</sup> Помечено, что предложение следует вычеркнуть.

<sup>142</sup> Более развернутую критику бихевиоризма и сходных взглядов см. в разделах «Формирование понятия и теории в социальных науках» наст. изд., а также: *Zaner R. A Critique of Tensions of Psychology Between the Methods of Behaviorism and Phenomenology // Psychological Review*, 74 (1967). P. 318–324.

<sup>143</sup> А. Шюц характеризует это как восприятия трансцендентного; см. раздел «Символ, реальность и общество» наст. изд.

<sup>144</sup> А. Шюц детально обсуждает эти правила в: PSW. Ch. 5 и CP 1, особ. P. 34–47. В наст. изд. см. раздел «Обыденная и научная интерпретация человеческого действия».

<sup>145</sup> Мерло-Понти, несмотря на глубокое сходство с работами А. Шюца, также разделяет эту точку зрения. См.: *Phénoménologie de la perception*. P. 90, 140, 261–262, 275 и далее. Е.Т. P. 72, 120, 226 и далее.

<sup>146</sup> А. Шюц делает пометку, что до этого слова предложение сформулировано неудовлетворительно.

<sup>147</sup> См. гл. 6.

<sup>148</sup> А. Шюц смог дать лишь краткий анализ этого вопроса в наст. изд.; см. далее гл. 7.

<sup>149</sup> А. Шюц подробно изучает те сложности, которые возникают в использовании языка в повседневной жизни. См. раздел «Символ, реальность и общество» наст. изд.

<sup>150</sup> И хотя этот анализ и не включен в настоящее исследование, значительная часть работ А. Шюца посвящена этим проблемам; именно по этой причине мы постоянно имеем в виду «абстрактный» характер данного исследования.

<sup>151</sup> А. Шюц начинает использовать этот гуссерлевский термин приблизительно во время написания данного исследования. См.: *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie. Husserliana, Band VI (The Hague, Martinus Nijhoff, 1954)*. См. также ранее не опубликованную работу А. Шюца «The Structures of the Life-World» (СР 3. P. 116–132).

<sup>152</sup> См. раздел «Символ, реальность и общество» наст. изд.

<sup>153</sup> О понятии реальной и потенциалной досягаемости см. раздел «Символ, реальность и общество» наст. изд.

<sup>154</sup> Более подробно см. раздел «Символ, реальность и общество» наст. изд.

<sup>155</sup> В данное исследование не включено, но см. раздел «Выбор между проектами действия» наст. изд.

<sup>156</sup> В данное исследование не включено; см. раздел «О множественных реальностях» наст. изд.

<sup>157</sup> В данное исследование не включено.

<sup>158</sup> *James W. Principles of Psychology I. P. 221* и далее.

<sup>159</sup> См. далее, гл. 7.

<sup>160</sup> А. Шюц ссылается на тот тип знания, который он обсуждал в предыдущем параграфе: знание моего собственного тела как принадлежащего мне, мира объектов, людей, общества и т.д.

<sup>161</sup> Рутинное знание можно с оговорками сравнить (по меньшей мере) с тем, что М. Хайдеггер называет «обзором» (*Umsicht*). Как рутинное, так и экзистенциальное знание, по-видимому, приблизительно эквивалентны тому, что М. Хайдеггер обозначил как «подручность» (*Zuhandenheit*). См. его *Sein und Zeit. S. 101–112 (E.T. S. 134–148)*. Однако можно предположить, что не только А. Шюц описывал то, что «в руке» (*in hand*), у Хайдеггера *Vorhandenheit*, «подручность»), и то, что «под рукой» (*at hand*, у Хайдеггера *Zuhandenheit*, «сподручность»), но что этот анализ демонстрирует свою необходимость для исследования других сфер, в частности термина *in hand*, который имеет несколько типов.

<sup>162</sup> Как замечает Камю, когда домогаются объяснений, всегда заканчивают поэзией. См. его «Миф о Сизифе и другие эссе». (*The Myth of Sisyphus and Other Essays. New York, Vintage Book, 1955*): «Однако все знание на земле ничего не дало мне для того, чтобы убедиться, что этот мир мой. Вы описываете его мне и учите меня его классифицировать. Вы перечисляете мне его законы, и, исполненный жажды знания, я допускаю, что они верны. Вы отвлечаетесь от его механизма, и мои надежды возрастают... Все это хорошо... Но вы говорите мне о невидимой планетарной системе, в которой электроны вращаются вокруг ядра. Вы объясняете мне этот мир в образах. И тогда я осознаю, что вы свели все к поэзии: я никогда не буду знать» (р. 15).

<sup>163</sup> Например, однажды изучив доказательство теоремы Пифагора, я знаю, что она верна (знаю монотетически), но я не могу припомнить всех шагов ее доказательства (политетически).

<sup>164</sup> А. Шюц помечает, что это предложение сформулировано неудовлетворительно.

<sup>165</sup> См. далее, § 4.

<sup>166</sup> Т.е. «positing» в эпистемологическом смысле («to posit»). Как выражается Э. Гуссерль, фундаментальной характеристикой восприятия сознанием объектов является *doxica* (т.е. вера, с различной степенью модальности варьирующаяся от позитивной веры к позитивному неверию). См.: *Husserl E. Ideen I. Secs. 103–106, 120*.

<sup>167</sup> *Husserl E. Ideen I. Sec. 103*.

<sup>168</sup> См. особенно его работы «Формальная и трансцендентальная логика», («*Formale und transzendente Logik*»), а также «Опыт и суждение (*Erfahrung und Urteil*)».

<sup>169</sup> Следующее высказывание вычеркнуто А. Шюцем: «Понимание того, что «ни одна рыба не дышит легкими», предполагает предшествующее допущение, что существуют рыбы или, вероятно, могут быть найдены, которые дышат именно так, возможно, кит, которого я по ошибке считаю рыбой. Я предвосхищаю то, что на данный момент неизвестно: возможно, вероятно, правдоподобно, желательно, нежелательно – рыбу, дышащую легкими. Я должен рассмотреть критически... (предложение не закончено).

<sup>170</sup> *Cassirer E. Philosophy of Symbolic Forms, 3. P. 205–277*.

<sup>171</sup> См. выше, гл. 4, сноска 103. Как указывает А. Шюц (СР I. *Language, Language disturbances and the Texture of Consciousness. P. 262*), «в конкретной установке мы пассивны и связаны с непосредственным ощущением уникальных объектов ситуации. Наше мышление и действие детерминированы непосредственными требованиями, определенными данным аспектом объекта или ситуации, в которой мы должны действовать, как навязанной нам. Но абстрактная установка, называемая также категориальной или концептуальной установкой, включает выбор точки зрения, с которой мы оцениваем ситуацию, проявляем инициативу, делаем выбор, одновременно удерживая в уме различные аспекты ситуации, схватывая существенное, думая о том, что лишь возможно, думая в символических формах, и в общем, отделяя Эго от внешнего мира».

<sup>172</sup> Этим заканчивается рукопись, датированная «Ист Парк, 16 августа 1951 г.». Однако среди работ А. Шюца найдено еще два параграфа, посвященных исследованию этой проблемы. Один из них, помещенный первым, представляет собой лишь краткую зарисовку теории «пробелов»; он был написан в Германии и снабжен обзором той части теории, которая написана в Англии (датированной 3 апреля 1951 г.). Вторая часть длиннее и связана с «Биографической ситуацией», она была задумана как заключительная глава этой части; в настоящем исследовании это глава 7.

Обе части включены в настоящую книгу в указанном порядке, в точности так, как они были написаны (но написанная по-немецки переведена). Страницы, посвященные теории пробелов, помечены «Философия пробелов» и снабжены эпиграфом «*Nic egregie progressus sum*» («здесь я весьма преуспел»).

<sup>173</sup> Существуют серьезные проблемы, связанные с переводом этого параграфа. Поскольку он является лишь краткой зарисовкой, многие предложения не закончены, знаки препинания не всегда соответствуют конструкции предложений, времена глаголов не всегда согласуются с подлежащими и т.д. Более того, параграф как целое не всегда последователен. Я постарался исправить лишь очевидные грамматические и синтаксические ошибки текста, по возможности сохраняя оригинал этой зарисовки, в соответствии с решением редактора воздерживаться от вмешательства в оригинальный текст А. Шюца. — *Прим. амер. изд. Р. Занера*.

<sup>174</sup> См. выше, сноска 171.

<sup>175</sup> См. выше, гл. 4, сноска 96.

<sup>176</sup> См.: *Gurwitch A. The Field of Consciousness*. P. 237–245, о том, что касается осознания «внутреннего горизонта».

<sup>177</sup> На этом заканчивается часть, написанная по-немецки; далее следует по-английски обзор теории пробелов.

<sup>178</sup> Эта глава первоначально рассматривалась как заключительный параграф Первой части (и названа «параграф X»).

<sup>179</sup> См. выше, гл. 4, сноска 107.

<sup>180</sup> В данное исследование не включено, но см. разделы «Символ, реальность и общество», а также «Измерения социального мира», «Совместное сотворение музыки» наст. изд.

<sup>181</sup> См.: *Husserl E. Ideen 2*. S. 52–54; *Cartesian Meditations*. P. 44, 50, 53, 61.

<sup>182</sup> Аппрезентация — «осовременивание» в сознании (*прим. перев.*) См. выше, гл. 3, сноска 61.

<sup>183</sup> По вопросу о «принадлежности-мне» тела см. выше, гл. 4, сноска 105. А также см.: *Husserl E. Cartesian Meditations*. Secs. 44; его же: *Ideen 2*, особ. 62–63, 68, 145–146 (и критический обзор А. Шюца на эту тему: CP 3. P. 15–39; *Marcel G. Metaphysical Journal* (Chicago, H. Regnery, 1952); *Mystery of Being* (Chicago, H. Regnery, 1951).

<sup>184</sup> Здесь следует также упомянуть работу Габриэля Марселя. См. выше, сноска 183; *Du Refus à l'innocation* (Paris, Gallimard, 1940); *Être et Avoir* (Paris, Aubier, 1935); *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (Paris, Vrin, 1949).

<sup>185</sup> А. Шюц ссылается на работу Мерло-Понти. *Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception*. P. 119; см. часть I, гл. 3.

<sup>186</sup> См. выше, гл. 6, § A.

<sup>187</sup> См.: *Mead G. The Philosophy of the Present* (Chicago, Opencourt, 1932). P. 124 и далее; *The Philosophy of the Act* (Chicago Press, 1938). P. 193–106, 121 и далее, 151 и далее.

<sup>188</sup> А. Шюц делает пометку, что это предложение сформулировано неудовлетворительно.

<sup>189</sup> А. Шюц добавляет следующую ремарку к этому предложению: «Без контроля над движущимися и неподвижными вещами. Понятие контроля».

<sup>190</sup> В данное исследование не включено.

<sup>191</sup> См. замечательные эссе А. Шюца «Совместное сотворение музыки», а также «Символ, реальность и общество» в наст. изд.

<sup>192</sup> Ср. с понятием М. Хайдеггера «Бытие-к-смерти» (*Sein-zum-Tode*), *Sein und Zeit*. P. 235–267 (Е.Т. P. 279–311).

<sup>193</sup> *G.E. Moore. Philosophical Studies* (Paterson, New Jersey, 1959). «External and Internal Relations». P. 276–309.

<sup>194</sup> См. выше, гл. 1, с. 12–13.

<sup>195</sup> В настоящее исследование не включено.

<sup>196</sup> *Bergson H. Creative Evolution*, особенно p. 12–13.

<sup>197</sup> См.: *Lecomte du Noüy. Human Destiny*. (New York, McKay, 1947); *Carrel Alexis. Man the Unknown* (New York, Harpers, 1939).

<sup>198</sup> На этом рукопись по релевантности внезапно обрывается.

## Проблемы природы социальной реальности

## О множественных реальностях\*

**В** знаменитой главе своей книги *«Принципы психологии»* Уильям Джемс анализирует свойственное нам чувство реальности<sup>1</sup>. Реальность, говорит он, означает всего лишь связь с нашей эмоциональной и деятельной жизнью. По происхождению всякая реальность субъективна; реально все, что вызывает и возбуждает наш интерес. Когда мы называем ту или иную вещь реальной, это означает, что она некоторым образом связана с нами. «Короче говоря, слово «реальный» есть окаймление»<sup>2</sup>. Нам свойствен элементарный импульсивный порыв к немедленному подтверждению реальности всего воспринимаемого, пока этому ничто не противоречит. Однако есть несколько — и, вероятно, бесконечно много — различных порядков реальностей, каждый из которых обладает своим особым и обособленным стилем существования. Джемс называет их «подмирами» и приводит в качестве примера мир чувственных, или физических вещей (как верховную реальность), мир науки, мир идеальных отношений, мир «идолов племени», всевозможные сверхъестественные миры мифологии и религии, разнообразные миры индивидуальных мнений, миры абсолютного умопомешательства и экстравагантности<sup>3</sup>. Обыденный разум воспринимает все эти подмиры более или менее обособленно друг от друга и, имея дело с одним из них, забывает на некоторое время о его связи со всеми остальными. Любой объект, о котором мы думаем, соотносится в конечном счете с каким-то из этих подмиров. «Каждый мир, пока на него обращено внимание, по-своему реален; только вместе с вниманием и реальность эта исчезает»<sup>4</sup>.

\* Schutz A. On Multiple Realities // Philosophy and Phenomenological Research. 1945. Vol. V, № 4. P. 533–576. Пер. В.Г. Николаева.

В этих замечаниях гений Джемса прикоснулся к одному из важнейших философских вопросов. Намеренно ограничиваясь в своих исследованиях психологическим аспектом этой проблемы, он воздерживался от того, чтобы взяться за исследование многочисленных ее импликаций. В следующих далее размышлениях, пусть даже и несколько отрывочных, будет предпринята попытка наметить общий подход к некоторым из них, и особый упор будет сделан на прояснение связи между реальностью мира повседневной жизни и реальностью мира теоретического научного созерцания.

## **I. Реальность мира повседневной жизни**

### **(1) Естественная установка повседневной жизни и ее прагматический мотив**

Начнем с анализа мира повседневной жизни, который бодрствующий взрослый человек, действующий в нем и воздействующий на него наряду с другими людьми, переживает в естественной установке как реальность.

Под «миром повседневной жизни» мы будем иметь в виду интерсубъективный мир, который существовал задолго до нашего рождения и переживался и интерпретировался другими, нашими предшественниками, как мир организованный. Теперь он дан нашему переживанию и интерпретации. Любая интерпретация этого мира базируется на запасе прежних его переживаний — как наших собственных, так и переданных нам нашими родителями и учителями, — и этот запас в форме «наличного знания» функционирует в качестве схемы соотнесения.

В этот наличный запас переживаний входит и наше знание того, что мир, в котором мы живем, есть мир хорошо очерченных объектов, обладающих определенными качествами, — объектов, среди которых мы движемся, которые оказывают нам сопротивление и на которые мы можем воздействовать. Для естественной установки этот мир не является и никогда не был простым скоплением цветных пятен, разрозненных шумов, центров тепла и холода. Философский или психологический анализ конституирования наших переживаний может задним числом, ретроспективно, описывать, как элементы этого мира оказывают воздействие на наши чувства, как мы неточным и смутным образом пассивно их воспринимаем, как благодаря активной апперцепции наш разум вычленяет из поля воспри-

ятия те или иные черты, схватывая их как отграниченные вещи, отчетливо выделяющиеся на более или менее неартикулируемом фоне, или горизонте. Естественной установке неведомы такие проблемы. Для нее этот мир с самого начала — не частный мир единичного индивида, а интерсубъективный мир, общий для всех нас, мир, к которому мы испытываем не теоретический, а в высшей степени практический интерес. Мир повседневной жизни — это и сцена, и объект наших действий и взаимодействий. Мы должны овладеть им и должны его изменить, дабы осуществить те цели, которые мы в нем преследуем, находясь среди своих собратьев. Таким образом, мы не просто работаем и действуем внутри этого мира, но и воздействуем на него. Наши телесные движения — кинестетические, локомотивные, оперативные, — так сказать, встраиваются в этот мир, модифицируя или изменяя его объекты и их взаимные связи. В свою очередь, эти объекты оказывают сопротивление нашим актам, и мы должны его либо преодолеть, либо смиренно принять. В этом смысле верно будет сказать, что нашей естественной установкой по отношению к миру повседневной жизни правит прагматический мотив. Мир, в этом смысле, есть нечто такое, что мы должны модифицировать своими действиями и что само модифицирует наши действия.

### **(2) Манифестации спонтанной жизни человека во внешнем мире и некоторые ее формы**

Но что следует понимать под только что использованным термином «действие»? Каким образом человек в естественной установке переживает собственные «действия», происходящие в мире и воздействующие на мир? Очевидно, что «действия» — это проявления спонтанной жизни человека. Однако не все такие проявления он переживает как действия, и не все действия переживаются им как влекущие за собой изменения во внешнем мире. К сожалению, в современной философской мысли не проводится четкого различия между разными формами этих переживаний, а стало быть, отсутствует и общепринятая терминология для их обозначения.

Напрасно было бы искать помощи у современного бихевиоризма и проводимого в нем различия между открытым (overt) и скрытым (covert) поведением, к которым иногда добавляется еще третья категория — полу-открытого (subovert) поведения — для описания проявления спонтанности в речевых ак-

тах. В наши цели не входят ни критика коренной ошибочности бихевиористской точки зрения, ни обсуждение неадекватности и внутренней противоречивости только что упомянутой трихотомии. Для наших задач достаточно показать, что бихевиористская интерпретация спонтанности не может дать ничего для ответа на интересующий нас вопрос, а именно: как переживаются разные формы спонтанности разумом, в котором они имеют свой источник? В лучшем случае, бихевиоризм является полезной схемой соотнесения для наблюдателя поведения других людей. Он, и только он один, мог бы быть заинтересован в рассмотрении активности людей или животных в реляционной схеме соотнесения (такой, например, как «стимул—реакция» или «организм—среда»), и только с его точки зрения эти категории вообще становятся возможными. Нас же интересует не то, какие события происходят с человеком как психофизиологической единицей и как он на них реагирует, а то, какую установку он по отношению к этим событиям принимает и как он руководит своими так называемыми реакциями, — короче говоря, нас интересует субъективный смысл, который человек вкладывает в те или иные переживания своей спонтанной жизни. То, что кажется объективно одним и тем же поведением наблюдателю, для самого действующего субъекта может быть наделено разным значением либо вовсе не иметь никакого значения.

Значение, или смысл, как уже ранее было показано<sup>5</sup>, не есть качество, внутренне присущее переживаниям, возникающим в нашем потоке сознания; это результат интерпретации прошлого опыта, видимого из нынешнего. Сейчас в рефлексивной установке. До тех пор, пока я живу в своих актах, направленных на соответствующие объекты, эти акты лишены какого бы то ни было значения. Они становятся значимыми, когда я схватываю их как хорошо очерченные переживания прошлого и, стало быть, в ретроспекции. А следовательно, субъективно значимы только те переживания, которые могут быть вспомнены за пределами их актуальности и о конституировании которых может быть поставлен вопрос.

Однако если принять эту характеристику значения, то существуют ли вообще такие переживания моей спонтанной жизни, которые не были бы субъективно значимы? Мы полагаем, что следует ответить на этот вопрос утвердительно. Существуют простые физиологические рефлексy, например, коленный рефлекс, сужение зрачка, моргание, покраснение; есть пассив-

ные реакции, вызываемые тем, что Лейбниц называет приливом неотчетливых и смутных мелких восприятий; кроме того, есть моя походка, выражения моего лица, мое настроение, внешние проявления моей спонтанности, находящие выражение в поддающихся графологической интерпретации особенностях моего почерка, и т.д. Все эти формы невольной спонтанности переживаются по ходу их проявления, не оставляя при этом ни малейшего следа в памяти; как переживания они — опять-таки, по словам Лейбница, которые как нельзя хорошо подходят для данного случая, — воспринимаются, но не осознаются. Они неустойчивы, не отличимы от окружающих переживаний; их невозможно вычлениить и восстановить в памяти. Они относятся к категории *сущностно актуальных переживаний*, т.е. существуют лишь в актуальности переживания и не могут быть схвачены рефлексивной установкой<sup>6</sup>.

Субъективно значимые переживания, исходящие от нашей спонтанной жизни, мы будем называть *поведением* (conduct). (Мы воздерживаемся здесь от термина behavior в силу того, что в нынешнем его употреблении в него включаются также субъективно незначимые проявления спонтанности, например рефлексy.) Термин «поведение» в том смысле, в каком мы его здесь применяем, обозначает все виды субъективно значимых переживаний спонтанности, будь то переживаний внутренней жизни или переживаний, встроенных во внешний мир. Если бы нам было позволено воспользоваться для описания субъективных переживаний объективными терминами (а в свете предыдущих разъяснений опасности непонимания быть уже не должно), то можно бы было сказать, что действие может быть внешним или скрытым. Первое мы будем называть *просто деланием* (mere doing), второе — *просто мышлением* (mere thinking). Термин «поведение», в принятом здесь смысле, не предполагает, однако, никакого соотнесения с намерением. Все виды т.н. автоматических активностей внутренней или внешней жизни — привычные, традиционные, аффективные — подпадают под этот класс, называемый Лейбницем «классом эмпирического поведения».

Поведение, которое замышляется заблаговременно, т.е. базируется на заранее составленном проекте, мы будем называть *действием* (action), независимо от того, является ли оно внешним или скрытым. Что касается последнего, то тут следует различать два случая в зависимости от того, сопровождается ли проект намерением его реализовать, т.е. осуществить, воплотить спроекти-

рованное положение дел, или не сопровождается. Такое намерение превращает простое предвидение (*forethought*) в цель, а проект – в задачу. Если намерения реализовать проект нет, спроектированное скрытое действие остается фантазмом, например мечтой; если оно есть, мы можем говорить о целенаправленном действии, или *исполнении* (*performance*). Примером скрытого действия, которое является исполнением, служит, в частности, такой процесс спроектированного мышления, как попытка мысленно решить научную проблему.

Что же касается так называемых внешних действий, т.е. действий, встраивающихся посредством телесных движений во внешний мир, то здесь различие между действиями, в которых, с одной стороны, отсутствует и, с другой стороны, присутствует намерение осуществления, проводить не обязательно. Любое внешнее действие, согласно данному нами определению, является исполнением. Для отграничения (скрытых) исполнений просто мышления от (открытых) его исполнений, требующих телесных движений, последние мы будем называть *работой* (*working*).

Стало быть, работа – это такое действие во внешнем мире, которое базируется на проекте и характеризуется намерением осуществить спроектированное положение дел с помощью телесных движений. Из всех описанных форм спонтанности работа играет самую важную роль в конституировании реальности мира повседневной жизни. Как очень скоро будет показано, в своей работе и посредством своей работы бодрствующее Я интегрирует свое настоящее, прошлое и будущее в особое временное измерение; в своих актах работы оно реализует себя как единое целое; посредством актов работы оно общается с другими; и благодаря актам работы оно организует различные пространственные перспективы мира повседневной жизни. Однако прежде чем обратиться к этим проблемам, мы должны объяснить, что мы имеем в виду под только что употребленным выражением «бодрствующее Я».

### (3) Напряженности сознания и внимание к жизни

Одним из важнейших положений философии Бергсона является его теория о том, что наша сознательная жизнь проявляет бесконечное множество разных срезов – от среза действия, на одном полюсе, до среза грезы, на другом. Каждый из этих срезов характеризуется специфической напряженностью сознания: срез дей-

ствия демонстрирует высшую степень напряжения, срез грезы – низшую. Согласно Бергсону, эти разные степени напряженности нашего сознания являются функциями нашего изменчивого интереса к жизни: если действие представляет наш наивысший интерес к адекватному восприятию реальности и ее требований, то в грезе такой интерес полностью отсутствует. *Attention à la vie*, внимание к жизни, служит, таким образом, основным регулирующим принципом нашей сознательной жизни. Оно очерчивает границы релевантной для нас области нашего мира; оно артикулирует непрерывный поток нашего мышления; оно определяет временной диапазон и функцию нашей памяти; и оно заставляет нас, по нашей терминологии, либо жить в наших непосредственных переживаниях, направленных на их объекты, либо возвращаться в рефлексивной установке к нашим прошлым переживаниям и вопрошать об их значении<sup>7</sup>.

Термином «*бодрствование*» мы хотели бы обозначить срез сознания, который обладает наивысшей напряженностью, вытекающей из установки полного внимания к жизни и ее требованиям. Только исполняющее (и особенно работающее) Я в полной мере проявляет интерес к жизни и, следовательно, является бодрствующим. Оно живет в своих актах и все свое внимание направляет исключительно на претворение своего проекта, осуществление своего плана. Это не пассивное, а активное внимание. Пассивное внимание противоположно полному бодрствованию. В пассивном внимании я переживаю, например, прилив неотчетливых малых восприятий, но это, как уже было сказано выше, сущностно актуальные переживания, а не значимые проявления спонтанности. Значимую спонтанность можно, следуя Лейбницу, определить как попытку прийти к другим, непременно другим восприятиям. В низшей своей форме она собирает воедино ряд перцепций, преобразуя их в апперцепцию; в высшей своей форме она находит выражение в исполнении работы, которая встраивается во внешний мир и изменяет его.

Понятие бодрствования обеспечивает исходную точку для законной<sup>8</sup> прагматической интерпретации нашей когнитивной жизни. В состоянии полного бодрствования работающее Я выделяет тот сегмент мира, который для него прагматически релевантен, и эти релевантности определяют форму и содержание нашего потока мышления: форму – поскольку они регулируют напряжение нашей памяти, а тем самым диапазон вспоминаемых прошлых и предвосхищаемых будущих переживаний;

и содержание — поскольку все эти переживания претерпевают специфические модификации внимания под влиянием заранее составленного проекта и его претворения в действие. Это непосредственно выводит нас на анализ того временного измерения, в котором работающее Я переживает свои собственные акты.

#### (4) Временные перспективы «ego agens» и их унификация

Начнем с проведения различия, относящегося к действиям вообще (как внешним, так и скрытым), а именно: различия между, с одной стороны, действием как длящимся процессом, или развертывающимся осуществлением действия (*actio*), и, с другой стороны, действием как совершенным актом, т.е. чем-то уже сделанным (*actum*). Живя в своем развертывающемся процессе действия, я нацелен на определенное положение дел, которое должно быть вызвано моими действиями. Но в этом случае мои переживания длящегося процесса осуществления действия не попадают в поле моего зрения. Чтобы вовлечь их в поле моего зрения, я должен вернуться к своему процессу действия в рефлексивной установке. Я должен, как однажды сказал Дьюи, остановиться и подумать. Но если я приму эту рефлексивную установку, то тем, что я могу схватить, будет вовсе не развертывающийся процесс действия. Единственным, что в данном случае я способен схватить, будет мой выполненный акт (завершенный процесс действия) или — если процесс действия все еще продолжается, когда я поворачиваю свой взор назад, — его выполненные начальные стадии (мое осуществление действия в настоящем совершенном времени). Когда я жил в своем развертывающемся действии, оно было элементом моего живого настоящего. Теперь это настоящее превратилось в прошлое, а живое переживание моего продолжающегося действия уступило место воспоминанию о выполненном действии или ретенции его только-что-протекания. Видимое из актуального настоящего, в котором я принимаю рефлексивную установку, осуществление действия в прошедшем или настоящем совершенном времени постижимо лишь в терминах выполненных мною актов.

Итак, либо я могу жить в длящемся процессе осуществления своего действия, направленного на его объект, или цель, и в этом случае переживать его процесс в настоящем времени (*modo presenti*); либо я могу, так сказать, выйти из развертывающегося потока и взглянуть рефлексивным взглядом на акты, выполнен-

ные в предшествующих процессах, в прошлом или настоящем совершенном времени (*modo praeterito*). Это не значит, что — соответственно тому, что было сказано в предыдущем параграфе, — значимы только выполненные акты, но не продолжающиеся во времени действия. Нам следует иметь в виду, что действие, по определению, всегда базируется на заранее задуманном проекте, и это соотношение с предшествующим проектом наделяет смыслом как само действие, так и его результат.

Но какова временная структура спроектированного действия? Проектируя свое действие, я, как говорит Дьюи<sup>9</sup>, репетирую свое будущее действие в воображении. Это значит, что я предвосхищаю результат своего будущего действия. Я вижу в воображении это предвосхищаемое действие как нечто, что *уже будет* сделано, как акт, который *уже будет* выполнен мною. При проектировании я смотрю на свой акт в будущем совершенном времени, думаю о нем в *modo futuri exacti*. Однако эти предвосхищения пусты; они могут как исполниться, так и не исполниться, когда действие будет уже совершено. Между тем, акт в прошлом или настоящем совершенном времени не демонстрирует нам таких пустых предвосхищений. То, что в проекте было пустым, либо наполнилось содержанием, либо не наполнилось. Не остается ничего не установившегося, ничего неопределенного. Разумеется, я могу помнить открытые предвосхищения, заключенные в проектировании акта, и даже протенции, сопровождавшие мою жизнь в длящемся процессе осуществления моего действия. Однако теперь, в ретроспекции, я вспоминаю их сквозь призму моих *прошлых* предвосхищений, которые оказались либо верными, либо неверными. Следовательно, лишь выполненный акт может обернуться успехом или неудачей, но никак не протекающее действие.

Сказанное в полной мере относится ко всем видам действий. Теперь мы должны обратиться к особой структуре работы как телесного исполнения во внешнем мире. В исследованиях Бергсона, а также и Гуссерля, подчеркивалась важная роль наших телесных движений в конституировании внешнего мира и его временной перспективы. Наши телесные движения мы переживаем одновременно в двух разных срезах: поскольку они являются движениями во внешнем мире, мы смотрим на них как на события, происходящие в пространстве и пространственном времени и измеримые в категориях пройденного пути; поскольку они вместе с тем переживаются изнутри как происходящие изменения, как проявления нашей спонтан-

ности, принадлежащие нашему потоку сознания, они причастны к нашему внутреннему времени, или *durée*. Все происходящее во внешнем мире принадлежит к тому же временному измерению, в котором происходят события в неодушевленной природе. Оно может быть зарегистрировано надлежащими приспособлениями и измерено нашими хронометрами. Это опространствованное, гомогенное время, являющееся универсальной формой объективного, или космического времени. С другой стороны, именно во внутреннем времени, или *durée*, наши актуальные переживания связываются с прошлым воспоминаниями и ретенциями и с будущим протенциями и предвосхищениями. В телесных движениях и благодаря им мы совершаем переход из нашего *durée* в пространственное, или космическое время, и наши рабочие действия причастны и к тому, и к другому. Мы переживаем рабочее действие как последовательность событий, протекающую одновременно во внешнем и внутреннем времени, объединяя оба измерения в единый поток, который мы будем называть *живым настоящим*. Следовательно, живое настоящее берет начало в пересечении *durée* и космического времени.

Живя в живом настоящем своими развертывающимися актами работы, направленными на объекты и цели, которые ему необходимо осуществить, работающее Я переживает себя как источник протекающих действий и, стало быть, как неделимое целостное Я. Оно переживает свои телесные движения изнутри; оно живет в сопутствующих сущностно актуальных переживаниях, недоступных воспоминанию и рефлексии; его мир — мир открытых предвосхищений. Работающее Я, и только оно одно, переживает всё это в *modo presenti* и, переживая само себя как автора этой развертывающейся работы, осуществляет себя как единое целое.

Однако если Я обращается к выполненным актам работы в рефлексивной установке и смотрит на них в *modo praeterito*, это единство тотчас же распадается. Я, выполнившее прошлые акты, — это уже не неделимое целостное Я, а скорее частичное Я, исполнитель данного частного акта, соотношенный с той системой взаимосвязанных актов, к которой этот акт принадлежит. Это частичное Я всего лишь исполнитель роли, или (если воспользоваться со всеми необходимыми оговорками довольно неясным термином, введенным в литературу У. Джемсом и Дж.Г. Мидом) «Ме».

Мы не можем углубиться здесь в обсуждение тех сложных выводов, которые из всего этого вытекают. Это потребовало бы

изложения и критики незавершенной и противоречивой попытки Дж.Г. Мида нащупать подступы к этим проблемам. Ограничимся указанием на проводимое Мидом различие между целостностью действующего Я, которую он называет «I», и частичными Я выполненных актов, носителями ролей, которых он называет «Me». Размышления, приведенные до сего момента в этой статье, совпадают с анализом Мида. И кроме того, мы согласны с утверждением Мида, что «I» входит в опыт только после того, как оно уже выполнило акт, и тем самым предстает в опыте как частичное «Me»; иначе говоря, в памяти нашему переживанию является уже «Me»<sup>10</sup>.

С точки зрения стоящей перед нами задачи, уже одно то, что наши внутренние переживания наших телесных движений, сущностно актуальные переживания и открытые предвосхищения ускользают от схватывания в рефлексивной установке, с достаточной ясностью показывает, что прошлое Я никогда не может быть чем-то большим, нежели частичным аспектом целостного Я, реализующего себя в опыте своей развертывающейся работы.

Нужно еще добавить кое-что относительно различия между (внешней) работой и (скрытым) исполнением. При простом исполнении — например, попытке мысленно решить математическую задачу — я могу, если мои предвосхищения не наполнились результатом и я недоволен достигнутым, отменить весь процесс мыслительных операций и начать все заново. Во внешнем мире от этого ничто не изменится, аннулированный процесс не оставит в нем никакого следа. В этом смысле сугубо умственные действия обратимы. Работа же не обратима. Моя работа изменяет внешний мир. Я в лучшем случае могу восстановить исходную ситуацию с помощью обратных ходов, но не могу сделать несделанным то, что я уже сделал. Поэтому, с моральной и правовой точки зрения, я несу ответственность за свои поступки, но не несу ответственности за свои мысли. И по той же причине у меня есть свобода выбирать из нескольких возможностей на стадии мысленного проектирования работы, прежде чем выполнять эту работу во внешнем мире или, во всяком случае, до тех пор, пока я ее выполняю в живом настоящем и она, таким образом, еще открыта для модификаций. В сфере прошлого нет возможности выбора. Осуществив свою работу или, по крайней мере, какую-то ее часть, я раз и навсегда выбрал то, что было сделано и должно теперь повлечь за собой последствия. Я не могу выбирать и того, что я хочу сделать.

До сих пор наш анализ имел дело с временной структурой действия – и, как следствие, временной структурой Я – в рамках замкнутого потока сознания единичного индивида, как если бы можно было помыслить бодрствующего человека в естественной установке как существо, отрезанное от его собратьев. Разумеется, такая фиктивная абстракция была применена всего лишь для того, чтобы дать более ясное представление о скрывающихся здесь проблемах. Теперь нам необходимо обратиться к социальной структуре мира работы.

#### (5) Социальная структура мира повседневной жизни

Выше мы уже говорили, что мир повседневной жизни, в который мы рождаемся, есть с самого начала мир интересубъективный. С одной стороны, это означает, что это не мой частный мир, а мир, общий для всех нас; с другой стороны, что в этом мире существуют другие люди, с которыми я связан многочисленными социальными отношениями. Я воздействую своей работой не только на неодушевленные вещи, но и на моих собратьев, побуждаемый ими к действию и побуждая их реагировать на мои действия. Не вдаваясь здесь в подробное обсуждение структуры и конституирования социальной связи, упомянем в качестве примера лишь одну из многих ее форм, состоящую в том, что выполняемые мною акты могут мотивировать других реагировать, и наоборот. Например, когда я задаю другому какой-нибудь вопрос, я делаю это с намерением вызвать его ответ, а когда он отвечает мне, это действие мотивировано моим вопросом. Это один из многих типов «социальных действий». Это тот их тип, в котором «мотивы для-того-чтобы» моего действия становятся «мотивами потому-что» ответного действия партнера.

Социальные действия заключают в себе коммуникацию, а любая коммуникация неизбежно базируется на актах работы. Чтобы общаться с другими, я должен выполнять внешние действия во внешнем мире, которые предположительно будут интерпретироваться другими как знаки того, что я намерен им сообщить. Жесты, речь, письмо и т.д. базируются на телесных движениях. До сих пор бихевиористская интерпретация коммуникации была оправданной. Но она становится ошибочной, когда средство коммуникации, а именно акт работы, отождествляется с самим передаваемым значением.

Рассмотрим механизм коммуникации с точки зрения интерпретатора. Я могу обнаружить как данный моей интерпре-

тации уже готовый результат коммуникативных актов другого, либо я могу внимать в одновременности продолжающемуся процессу его коммуникативных действий по мере того, как они развертываются во времени. Первый случай имеет место, например, тогда, когда я должен проинтерпретировать поставленный кем-то дорожный знак или произведенный кем-то инструмент. Второй тип взаимоотношения существует, например, тогда, когда я слушаю речь своего партнера. (Есть и многочисленные вариации этих основных типов, например, чтение письма, написанного другим, в своего рода квазиодновременности с длящимся коммуникативным процессом.) Он выстраивает мысль, которую хочет мне сообщить, шаг за шагом, называя слово на слово, предложение на предложение, абзац на абзац. И в то время, как он это делает, мои интерпретативные действия следуют за его коммуникативными в том же самом ритме. Мы оба – я и другой – переживаем развертывающийся процесс коммуникации в живом настоящем. Поэтапно артикулируя в речи свою мысль, коммуникатор не просто переживает то, что он актуально произносит; в его потоке сознания сложный механизм ретенций и предвосхищений связывает тот или иной элемент его речи с предшествующим и последующим в единство мысли, которую он желает передать. Все эти переживания принадлежат его внутреннему времени. С другой же стороны, существуют события его говорения, вызываемые им в опространственном времени внешнего мира. Короче говоря, коммуникатор переживает длящийся процесс коммуникации как работу в своем живом настоящем.

И со своей стороны, я, слушатель, тоже переживаю свои интерпретативные действия как действия, происходящие в моем живом настоящем, хотя это интерпретирование является не работой, а всего лишь исполнением, в том смысле, в каком мы этот термин ранее определили. С одной стороны, я переживаю события говорения другого во внешнем времени; с другой стороны, я переживаю собственное интерпретирование как последовательность ретенций и предвосхищений, протекающую в моем внутреннем времени, которая связывается воедино моей целью понять мысль другого.

Обратим теперь внимание на то, что событие во внешнем мире – речь коммуникатора – до тех пор, пока оно продолжается, является элементом, общим для его и моего живого настоящего, которые, стало быть, одновременны. Мое участие в одновременно развертывающемся процессе коммуникации

другого устанавливает, таким образом, новое временное измерение. Он и я, т.е. *мы* — до тех пор, пока длится процесс — разделяем общее живое настоящее, *наше* живое настоящее, позволяющее и ему, и мне сказать: «*Мы* пережили это событие вместе». Благодаря установившемуся таким образом Мы-отношению мы оба — он, обращающийся ко мне, и я, внимающий ему, — живем в нашем общем живом настоящем, направленные на мысль, которая должна быть воплощена в процессе коммуникации и посредством процесса коммуникации. *Мы вместе стареем.*

До сих пор наш анализ коммуникации в живом настоящем Мы-отношения ограничивался рассмотрением ее временной перспективы. Теперь мы должны обратиться к специфическим функциям телесных движений другого как экспрессивной области, открытой для интерпретации в качестве знаков его мышления. Ясно, что протяженность этой области — даже если коммуникация протекает в живом настоящем — может быть очень разной. Она будет достигать максимума, если между партнерами существует не только общность времени, но и общность пространства, т.е. в случае такого отношения, которое социологи называют отношением лицом-к-лицу.

Дабы прояснить это, позвольте еще раз вернуться к нашему примеру с говорящим и слушателем и проанализировать подающиеся интерпретации элементы, включенные в такую ситуацию. Прежде всего, тут имеются слова, приносимые в том значении, которым они обладают, согласно словарю и грамматике используемого языка, а также дополнительным обрамлениям, которые они получают от контекста речи и накладывающихся коннотаций, вытекающих из конкретных жизненных обстоятельств говорящего. Кроме того, существуют модуляции голоса говорящего, выражения его лица, жесты, которыми сопровождается его речь. При нормальных условиях говорящим проектируется лишь передача определенной мысли с помощью надлежащим образом подобранных слов, и, следовательно, именно она конституирует «работу», по нашему определению. Другие элементы интерпретируемой области не являются, с точки зрения говорящего, спланированными и, следовательно, представляют собой, в лучшем случае, просто поведение (просто делание) или даже обычные рефлексy; стало быть, это сущностно актуальные переживания, лишённые субъективного значения. Тем не менее, они тоже являются неотъемлемыми элементами интерпретации слушателем состояния сознания другого. Общность пространства позволяет партнеру схватыва-

вать телесные экспрессии другого не просто как события во внешнем мире, а как факторы самого процесса коммуникации, хотя они и не проистекают из актов работы коммуникатора.

Во взаимоотношении лицом-к-лицу каждый из партнеров не только соучаствует с другим в живом настоящем; каждый со всеми проявлениями его спонтанной жизни является для другого также и элементом окружения; оба участвуют в комплексе общих переживаний внешнего мира, в который могут быть встроены акты работы каждого. И наконец, во взаимоотношении лицом-к-лицу (и только в нем) партнер может смотреть на Я своего собрата в живом настоящем как на нерасчлененную целостность. Особенно важно это в свете того, что на собственное Я, как было показано выше, я могу смотреть лишь в *modo praeterito* и, стало быть, могу схватывать лишь частичный аспект этого моего прошлого Я, т.е. себя как исполнителя роли, как «*Me*».

Все другие многообразные социальные отношения производны от изначального переживания целостности другого Я в общности времени и пространства. Теоретический анализ понятия «среда» — одного из самых непроясненных понятий, используемых на сегодняшний день в социальных науках, — должен исходить из отношения лицом-к-лицу как от базисной структуры мира повседневной жизни.

У нас нет возможности проанализировать здесь подробно структуру этих производных отношений. Для решения стоящей перед нами задачи важно, что ни в одном из них Я другого не становится доступным партнеру как единство. Другой предстает всего лишь как частичное Я, как источник тех-то и тех-то актов, в которых я не соучаствую с ним в живом настоящем. Общее живое настоящее Мы-отношения предполагает присутствие партнеров. Каждому типу производных социальных отношений свойствен особый тип временной перспективы, производный от живого настоящего. Существует специфическое квазинастоящее, в котором я интерпретирую сугубо результат коммуникативного действия другого — написанное письмо, напечатанную книгу, — не принимая участия в развертывающемся процессе коммуникативных актов. Есть и другие временные измерения, в которых я связан с современниками, коих никогда не встречал, предшественниками или преемниками; есть еще другое, историческое время, в котором я переживаю актуальное настоящее как результат прошлых событий; и многое другое. Все эти временные перспективы можно соотнести с живым настоящим: с моим актуальным или прежним

живым настоящим или с актуальным или прежним живым настоящим моего собрата, с которым я, в свою очередь, связан в изначальном или производном живом настоящем, — и все это в различных модусах потенциальности или квазиактуальности, с присущими каждому типу особыми формами временного уплотнения или сжатия и особым стилем переключения на непосредственное действие или «ход конем». Имеются, кроме того, различные формы пересечения и взаимопроникновения этих разных перспектив, их включения и выключения посредством перемещения из одной в другую и преобразования одной в другую, а также разные типы их синтеза и комбинирования или же обособления и вычленения. Но сколь бы ни были многообразными эти разные временные перспективы и взаимные связи между ними, все они берут начало в пересечении *durée* и космического времени.

В нашей социальной жизни в естественной установке и благодаря ей они воспринимаются как интегрированные в единое, предположительно гомогенное, измерение времени, которое не только вбирает в себя все индивидуальные временные перспективы каждого из нас, свойственные нам в нашей бодрственной жизни, но и является для всех нас общим. Мы назовем его гражданским, или *стандартным временем*. Оно тоже представляет собой пересечение космического и внутреннего времени, хотя последнее включается в него всего лишь одним из своих аспектов — тем, в котором бодрствующий человек переживает свои акты работы как события, происходящие в его потоке сознания. Поскольку стандартное время причастно к космическому времени, оно может быть измерено с помощью наших часов и календарей. Поскольку оно совпадает с нашим внутренним чувством времени, в котором мы переживаем наши акты работы — при условии и только при условии, что мы бодрствуем, — оно руководит системой наших планов, в которой мы размещаем свои проекты, будь то жизненные планы, трудовые планы, планы проведения досуга и т.д. Поскольку стандартное время является общим для всех нас, оно делает возможной intersubъективную координацию различных индивидуальных систем планов. Таким образом, для естественной установки гражданское, или стандартное, время является универсальной временной структурой intersubъективного мира повседневной жизни в естественной установке, в том же самом смысле, в каком земля является его универсальной пространственной структурой, заключающей в себе пространственные среды каждого из нас.

### (б) Слои реальности в повседневном мире работы

Бодрствующий человек с естественной установкой проявляет интерес прежде всего к тому сектору мира своей повседневной жизни, который находится в его окрестностях и сосредоточен вокруг него в пространстве и во времени. Место, занимаемое в мире моим телом, мое актуальное Здесь, есть исходная точка, в опоре на которую я обретаю ориентацию в пространстве. Это, так сказать, центр *O* моей системы координат. Соотнося элементы моих окрестностей со своим телом, я группирую их по категориям «справа» и «слева», «спереди» и «сзади», «над» и «под», «близко» и «далеко» и т.д. И подобным же образом мое актуальное Сейчас является источником всех временных перспектив, соответственно которым я организую происходящие в мире события; это такие категории, как «до» и «после», «прошлое» и «будущее», «одновременность» и «последовательность» и т.д.

Вместе с тем, в рамках этой базисной схемы ориентации мир работы структурируется на разные слои реальности. Великой заслугой Дж.Г. Мида<sup>11</sup> стал анализ структурирования реальности (по крайней мере, реальности физической вещи) в связи с человеческим действием, особенно актуальным манипулированием объектами с помощью рук. Ядро реальности образуется тем, что он называет «зоной манипулирования». Эта зона включает в себя те объекты, которые действующее лицо видит и которыми оно непосредственно орудует, в отличие от дальних объектов, которые не могут быть пережиты в контакте, но, тем не менее, находятся в поле зрения. Только переживания физических вещей в зоне манипулирования делают возможной базисную проверку всякой реальности, а именно: через оказываемое ею сопротивление. Только они определяют то, что Мид называет «стандартными размерами» вещей, которые, находясь вне зоны манипулирования, видятся искаженными под влиянием оптической перспективы.

Эта теория первичности зоны манипулирования вполне согласуется с тезисом, предложенным в этой статье, а именно, что мир нашей работы, телесных движений, манипулирования объектами и обращения с вещами и людьми конституирует специфическую реальность повседневной жизни. Однако для решения стоящей перед нами задачи различие между объектами, переживаемыми в контакте, и удаленными объектами (во многих других отношениях крайне важное) не является столь уж значительным. Нетрудно показать, что эта дихотомия вы-

текает из базисной бихевиористской позиции Мида и не критического применения им схемы «стимул–реакция». Нас, в свою очередь, занимает естественная установка, принимаемая бодрствующим взрослым человеком в повседневной жизни. В его распоряжении всегда есть некоторый запас прежних переживаний, куда включается представление о дистанции как таковой и возможности ее преодоления посредством актов работы, а именно передвижений. Таким образом, в естественной установке зрительное восприятие отдаленного объекта предполагает предвосхищение того, что, передвигаясь, с этим отдаленным объектом можно войти в контакт, вследствие чего искаженная перспектива объектов исчезнет и их «стандартные размеры» будут восстановлены. Это предвосхищение, как и всякое предвосхищение, может быть либо подтверждено, либо опровергнуто в дальнейшем реальным опытом. Его опровержение означало бы, что этот отдаленный объект не относится к миру моей работы. Ребенок может испытывать ненасытное желание прикоснуться к звездам. Для взрослого же человека в естественной установке это светящиеся точки, находящиеся вне сферы его работы; и даже тогда, когда он пользуется их положением как средством ориентации.

А потому, руководствуясь нашими целями, мы предлагаем назвать тот слой мира работы, который индивид переживает как ядро своей реальности, *миром в пределах его досягаемости*. Этот его мир включает в себя не только мидовскую зону манипулирования, но и вещи, попадающие в поле его зрения и диапазон его слуха; более того, не только область мира, открытую для его реальной работы, но и окрестные области его потенциальной работы. Эти области, разумеется, лишены четких границ; они окружены своими ореолами и имеют свои открытые горизонты, подчиненные модификациям интересов и установкам внимания. Ясно, что вся система «мира в пределах моей досягаемости» претерпевает изменение в результате любого моего перемещения; перемещая свое тело, я сдвигаю центр *O* моей системы координат, и уже одно это изменяет все числа (координаты), относящиеся к этой системе.

Можно сказать, что мир в пределах моей реальной досягаемости по самой своей сути принадлежит к настоящему времени. Мир, находящийся в моей потенциальной досягаемости, проявляет более сложную временную структуру. Следует различать, по меньшей мере, две зоны потенциальности. К первой, относящейся к прошлому, принадлежит то, что прежде было в моей

актуальной досягаемости и, как я полагаю, может быть возвращено вновь в мою актуальную досягаемость (*мир в пределах восстановимой досягаемости*). Заключенное здесь допущение базируется на идеализациях, руководящих любым поведением в сфере естественной установки, а именно: что я могу продолжать действовать так, как я действовал до сих пор, и что я могу снова и снова повторять то же самое действие в тех же самых условиях. Гуссерль, исследуя универсальную роль этих идеализаций в обосновании логики, особенно чисто аналитической, называет их идеализациями «и т.д. и т.п.» и «я-могу-сделать-это-снова»; последняя представляет собой субъективный коррелят первой<sup>12</sup>. Приведем пример. В результате передвижения то, что было прежде «миром в моей досягаемости», вышло из моей досягаемости. Сдвиг центра *O* моей системы координат превратил мой прежний мир, находившийся *hic*, в мир, теперь находящийся *illic*<sup>13</sup>. Однако благодаря идеализации «я-могу-сделать-это-снова» я полагаю, что могу преобразовать актуальное *illic* в новое *hic*. Мой прошлый мир, бывший в пределах моей досягаемости, имеет благодаря этой идеализации характер такого мира, который может быть вновь возвращен в мою досягаемость. Так, например, моя прошлая зона манипулирования продолжает функционировать в моем настоящем как потенциальная зона манипулирования в модусе *illic* и обладает теперь свойством специфического шанса на восстановление.

Как эта первая зона потенциальности связана с прошлым, так и вторая базируется на предвосхищениях будущего. Помимо прочего, в пределах моей потенциальной досягаемости находится мир, которого нет и никогда не было в моей реальной досягаемости, но который, тем не менее, мне доступен в силу идеализации «и т.д. и т.п.» (*мир в пределах достижимой досягаемости*). Важнейшим примером этой второй зоны потенциальности является мир, находящийся в реальной досягаемости для моего современника. Например, его зона манипулирования не совпадает — или, по крайней мере, не полностью совпадает<sup>14</sup> — с моей зоной манипулирования, поскольку только для него эта зона манипулирования пребывает в модусе *hic*, тогда как для меня она находится в модусе *illic*. Тем не менее, моя достижимая зона манипулирования, ставшая бы моей реальной зоной манипулирования, окажись я на его месте, действительно превратится в реальную при соответствующих передвижениях<sup>15</sup>.

То, что было сказано о зоне манипулирования современника, в полной мере можно сказать вообще о мире в твоей дося-

гаемости, их досягаемости и досягаемости каждого. Это касается не только мира, находящегося в реальной досягаемости другого, но и миров, находящихся в его восстанавливаемой и достижимой досягаемости; и вся система, охватившая таким образом все слои социального мира, проявляет всю совокупность оттенков, берущих начало в таких перспективах социальности, как интимность и анонимность, чуждость и знакомость, социальная близость и социальная дистанция и т.д., которые управляют моими отношениями с товарищами, современниками, предшественниками и преемниками. Все это мы не можем здесь рассмотреть. Для поставленных нами целей достаточно показать, что весь социальный мир в целом есть мир в моей достижимой досягаемости, который имеет свои особые шансы быть мною достигнутым.

Тем не менее, особые шансы восстановления, свойственные первой зоне потенциальности, и шансы достижения, свойственные второй, никоим образом не равны. Что касается первой, мы должны принять во внимание, что то, что теперь имеет для меня просто шанс быть восстановленным в моей досягаемости, прежде переживалось мною как находившееся в пределах моей реальной досягаемости. Мои акты работы, выполненные в прошлом, и даже действия, которые я в прошлом лишь проектировал, были частью мира, который находился для меня тогда в реальной досягаемости. С другой стороны, они связаны с моим нынешним состоянием сознания, ставшим таким, какое оно есть, в силу того, что реальность, ставшая теперь прошлой, когда-то была настоящей. Предвосхищаемая возможная реактуализация некогда реального мира моей досягаемости базируется, таким образом, на воспроизведениях и ретенциях моих прошлых переживаний исполнения ожидаемого. Шанс восстановления прежде реальной досягаемости является, стало быть, максимальным.

Вторая зона потенциальности соотносится через предвосхищения с будущими состояниями моего разума. Она не связана с моими прошлыми переживаниями иначе, как посредством того, что ее предвосхищения (как и все предвосхищения) имеют свой источник в запасе моих актуально наличных прошлых переживаний и должны быть с ним совместимы. Эти переживания позволяют мне взвешивать вероятность осуществления моих планов и оценивать собственные силы. Ясно, что эта вторая зона вообще не гомогенна, а разделена на сектора, характеризующиеся разными шансами достижения. Эти

шансы сокращаются по мере увеличения пространственной, временной и социальной дистанции, отделяющей соответствующий сектор от реального моего мира работы. Чем больше дистанция, тем более неопределенным становятся мои предвосхищения достижимой реальности, вплоть до абсолютно пустых и неосуществимых предвосхищений.

#### (7) Мир работы как верховная реальность; фундаментальная тревога; эпохэ естественной установки

Из всего множества других подмиров реальности мир работы в целом выделяется как высшая реальность. Это мир физических вещей, в число которых входит и мое тело; это сфера моих перемещений, телесных операций; он оказывает мне сопротивление, преодоление которого требует приложения усилий; он ставит передо мной задачи, позволяет мне претворять мои планы; он позволяет мне достигать успеха или терпеть неудачу в достижении моих целей. Своими актами работы я включаюсь во внешний мир; я изменяю его, и эти изменения, хотя и спровоцированы моей работой, могут быть пережиты и подвергнуты проверке не только мною, но и другими людьми как события этого мира, не зависящие от моих актов работы, в которых они имели свой источник. Я разделяю этот мир и его объекты с другими людьми; вместе с другими я имею общие для нас цели и средства; вместе с ними я работаю в многообразных социальных актах и взаимоотношениях, контролируя других и находясь под их контролем. И, кроме того, мир работы — это реальность, в которой становятся возможными коммуникация и сочленение взаимных мотивов. А следовательно, он может переживаться как в схеме соотношения с каузальностью мотивов, так и в схеме соотношения с телеологией целей.

Как мы уже установили выше, в нашей естественной установке этот мир является не объектом нашего мышления, а в первую очередь, областью нашего господства. С ним нас связывает очевидный практический интерес, вытекающий из необходимости удовлетворения наших основных жизненных потребностей. Однако не ко всем слоям мира работы мы испытываем *одинаковый* интерес. Избирательная функция нашего интереса организует этот мир — как в пространстве, так и во времени, — разбивая его на слои более или менее релевантные. Из мира, находящегося в моей актуальной или потенциальной досягаемости, отбираются в качестве первоначально важных те

объекты, которые актуально являются или станут в будущем возможными целями или средствами для осуществления моих проектов, либо те, которые являются или станут для меня опасными, приятными или иным образом релевантными. Я постоянно предвосхищаю будущие последствия, которые я могу ожидать от этих объектов, и будущие изменения, которые повлечет в отношении них проектируемая мною работа.

Поясним, что в этом контексте имеется в виду под «релевантностью». Например: я, пребывая в естественной установке, страстно заинтересован в результатах своего действия, испытывая особый интерес к тому, выдержат ли практическую проверку мои предвосхищения. Как мы ранее уже увидели, все предвосхищения и планы соотносятся с наличествующими в данный момент прежними переживаниями, которые позволяют мне взвесить мои шансы. Но это еще не все. Одно дело — что именно я предвосхищаю, и совсем другое — почему я вообще предвосхищаю какие-то события. Одно дело — что может случиться при определенных условиях и обстоятельствах, и совсем другое — почему я проявляю интерес к этим событиям и почему я должен страстно ожидать результата своих пророчеств. Только первая часть этих дихотомий решается при обращении к наличному запасу переживаний как осадку прежнего опыта. Вторая же часть этих дихотомий соотносится с системой релевантностей, которой руководствуется человек в повседневной жизни, пребывая в естественной установке.

Мы не можем обсудить тут во всех нюансах проблему релевантности, один из аспектов которой только что затронули. Однако, пользуясь случаем, хотелось бы сказать, что вся система релевантностей, руководящая нами в естественной установке, базируется на основополагающем переживании, присутствующем каждому из нас, а именно: я знаю, что я умру, и боюсь умереть. Это базисное переживание мы предлагаем назвать *фундаментальной тревогой*. Это примордиальное предвосхищение, в котором берут начало все прочие. Из фундаментальной тревоги вытекает множество взаимосвязанных систем надежд и опасений, потребностей и удовлетворений, шансов и рисков, которые побуждают человека в естественной установке пытаться овладеть миром, преодолевать препятствия, строить проекты и осуществлять их.

Однако сама фундаментальная тревога — всего лишь коррелят нашего человеческого существования в верховной реальности повседневной жизни; а следовательно, надежды и опа-

сения и связанные с ними удовлетворения и разочарования укоренены в мире работы и только в нем возможны. Они суть неотъемлемые элементы этой реальности, но никак не зависят от нашей веры в нее. Более того, естественной установке свойственно принимать мир и его объекты как нечто само собой разумеющееся, пока это не опровергнуто. До тех пор, пока работает однажды установленная схема соотнесения, или система надежно подтвержденных переживаний (наших и других людей), а действия и операции, выполняемые под ее руководством, приносят желаемые результаты, мы доверяем этим переживаниям. Мы не испытываем интереса к выяснению того, существует этот мир на самом деле или это просто связанная система устойчивых кажимостей. У нас нет причины сомневаться в наших надежно подтвержденных опытах, которые, как мы верим, представляют нам вещи такими, какие они есть на самом деле. Необходим особый мотив — как, например, внезапное «странное» переживание, не подводимое под наличный запас знания или ему противоречащее, — чтобы заставить нас пересмотреть свои прежние верования.

Феноменология дала нам понятие феноменологического *epoché*, т.е. воздержания от веры в реальность мира как средства, позволяющего преодолеть естественную установку путем радикализации картезианского метода философского сомнения<sup>16</sup>. Осмелимся предположить, что человек в естественной установке тоже использует специфическое *epoché* — разумеется, совершенно другое, нежели феноменолог. Он воздерживается не от веры во внешний мир и его объекты, а как раз наоборот: от сомнения в его существовании. Он заключает в скобки сомнения в том, что этот мир и его объекты могли бы быть другими, нежели те, какими они ему кажутся. Мы предлагаем называть это *epoché* «*epoché естественной установки*»<sup>17</sup>.

## II. Множественные реальности и их конституирование

В начале статьи мы ссылались на теорию множественных подмиров Уильяма Джемса. Каждый из этих подмиров, пока на нем сосредоточено внимание, может на свой особый лад восприниматься в качестве реальности. Сам Джемс отмечал, что каждый из этих подмиров обладает своим особым и неповторимым стилем существования; что относительно каждого из них «все утверждения, будь то о свойствах или о существова-

нии, принимаются на веру уже в силу самого факта их восприятия — если только они не сталкиваются с другими утверждениями, принимаемыми на веру в то же самое время, — вследствие подтверждения того, что их термины совпадают с терминами этих последних утверждений»<sup>18</sup>; что всякое различие реального и нереального основывается на двух особенностях мышления: «во-первых, мы склонны мыслить об одном и том же по-разному; и, во-вторых, мы можем при этом выбирать, какой способ мышления принять, а какой отвергнуть». Следовательно, у Джемса речь идет о «чувстве реальности», которое можно исследовать в психологических категориях веры и неверия.

Дабы освободить это важное прозрение от его психологического контекста, мы предпочитаем говорить не о множественных подмирах реальности, а о *конечных областях значения*, каждую из которых мы можем наделить отличительной чертой реальности. Мы говорим об областях *значения*, а не о подмирах постольку, поскольку именно значение наших переживаний, а не онтологическая структура объектов, конституирует реальность<sup>19</sup>. Поэтому мы называем некоторый комплекс наших переживаний конечной областью значения, если все они проявляют специфический когнитивный стиль и — *в отношении этого стиля* — не только непротиворечивы сами по себе, но и совместимы друг с другом. Оговорка, выделенная курсивом, важна, так как несогласованность и несовместимость *каких-либо* переживаний, причастных к одному и тому же когнитивному стилю, не обязательно влечет за собой изъятие отличительных черт реальности с соответствующей области значения в целом, а лишь приводит к обесценению отдельного переживания или нескольких переживаний *в пределах* этой области. Но что следует понимать под выражениями «специфический когнитивный стиль» и «отличительная черта реальности»?

Давайте вновь возьмем в качестве примера мир повседневной жизни, как он был определен и проанализирован в предыдущей главе. Этот мир определенно является «подмиром», или «конечной областью значения», наряду со множеством других, хотя и выделяется как высшая, или верховная реальность по причинам, указанным в предыдущем параграфе. Суммируя главные характеристики, конституирующие его специфический когнитивный стиль, мы обнаруживаем:

(1) специфическую напряженность сознания, а именно, бодрствование, вытекающее из полного внимания к жизни;

(2) особенное *epoché*, а именно, воздержание от сомнения;

(3) преобладающую форму спонтанной активности, а именно, работу (осмысленную спонтанную активность, которая базируется на проекте и характеризуется намерением осуществить спроектированное положение дел с помощью телесных движений, встраивающихся во внешний мир);

(4) специфическую форму переживания собственного Я (работающее Я как целостное Я);

(5) специфическую форму социальности (общий intersубъективный мир коммуникации и социального действия);

(6) специфическую временную перспективу (стандартное время, берущее начало в пересечении *durée* и космического времени как всеобщей временной структуре intersубъективного мира).

Таковы, по крайней мере, некоторые характерные черты когнитивного стиля, присущего этой особой области значения. Пока наши переживания этого мира — как надежные, так и обесцененные — подчинены этому стилю, мы можем рассматривать эту область значения как реальную, т.е. придавать ей черты реальности. И пребывая в естественной установке, мы вынуждены это делать в отношении верховной реальности повседневной жизни, так как наши практические переживания удостоверяют единство и гармоничность мира работы как заслуживающие веры, а гипотезу о его реальности — как непроверяемую. Более того: эта реальность кажется нам естественной, и мы не готовы отказать от нашей установки по отношению к ней до тех пор, пока не переживем специфический *шок*, заставляющий нас вырваться из этой «конечной» области значения и перенести акцент реальности на другую.

Разумеется, эти шоковые переживания частенько подстерегают меня в самой гуще моей повседневной жизни; они свойственны самой ее реальности. Они показывают мне, что мир работы в стандартном времени — не единственная конечная область значения, а одна из многих, доступных мне в моей интенциональной жизни.

Разнообразных шоковых переживаний так же много, как и конечных областей значения, которые я могу наделить чертами реальности. Вот несколько примеров: шок засыпания как перескакивание в мир сновидений; внутренняя трансформация, происходящая в нас, когда в театре поднимается занавес, и переносающая нас в мир сценического представления; радикальное изменение нашей установки, когда мы, прежде чем приступить к рисованию, позволяем полю нашего зрения ог-

раничиться тем, что находится внутри рамки, как переход в художественный мир картины; наше замешательство, переходящее в смех, когда мы, выслушав шутку, готовы ненадолго принять фиктивный мир остроумия в качестве реальности, по отношению к которой мир нашей повседневной жизни приобретает довольно дурацкий характер; переключение внимания ребенка на игрушку как переход в мир игры; и т.д. Вместе с тем, такого рода шок представляют собой религиозные переживания во всех их разновидностях — например, кьеркегоровское переживание «мгновения» как скачка в религиозную сферу, — а также решение ученого заменить всякое страстное участие в делах «этого мира» беспристрастной созерцательной установкой.

Теперь можно сконцентрировать вышесказанное в следующих тезисах:

(1) Все эти миры — мир сновидений, грез и фантазий, особенно мир искусства, мир религиозного опыта, мир научного созерцания, игровой мир ребенка и мир сумасшедшего — суть конечные области значения. Это значит, что (а) все они обладают особым когнитивным стилем (хотя и иным, нежели мир работы в естественной установке); (б) все переживания в каждом из этих миров внутренне непротиворечивы и совместимы друг с другом в отношении этого когнитивного стиля (хотя и не совместимы со значением повседневной жизни); (в) каждая из этих конечных областей значения может получить специфические черты реальности (хотя и не те, которыми наделяется мир работы).

(2) Непротиворечивость и совместимость переживаний в отношении их особого когнитивного стиля существует лишь *в границах* той конкретной области значения, которой принадлежат эти переживания. Совместимое с областью значения Р ни в коем случае не будет совместимо с областью значения Q. Напротив, видимые из области Р, предположенной в качестве реальности, область Q и все принадлежащие ей переживания будут казаться фиктивными, противоречивыми и несовместимыми, и наоборот.

(3) Именно поэтому мы вправе говорить о *конечных* областях значения. Эта конечность предполагает невозможность соотнесения любой из этих областей с какой бы то ни было другой посредством введения некоей формулы преобразования. Переход из одной области в другую может быть совершен, по выражению Кьеркегора, лишь посредством «скачка», и этот «скачок» проявляется в субъективном переживании шока.

(4) То, что мы назвали только что «скачком», или «шоком», есть не что иное, как радикальная модификация в напряженности нашего сознания, коренящейся в разных степенях *attention à la vie*.

(5) Таким образом, когнитивный стиль, присущий любой из областей значения, включает в себя специфическую напряженность сознания, а стало быть, свое особое *epoché*, преобладающую форму спонтанности, особую форму переживания собственного Я, особую форму социальности и особую временную перспективу.

(6) Мир работы в повседневной жизни является архетипом нашего переживания реальности. Все другие области значения можно рассматривать как его модификации<sup>20</sup>.

Было бы интересно попытаться систематизировать эти конечные области значения соответственно их конститутивному принципу, т.е. по степени уменьшения напряженности нашего сознания, проявляющейся в отключении нашего внимания от повседневной жизни. Такой анализ показал бы, что чем больше разум отворачивается от жизни, тем большие куски повседневного мира работы ставятся под сомнение; *epoché* естественной установки, которое заставляет воздерживаться от сомнения в его существовании, заменяется другими *epoché*, которые заставляют воздерживаться от веры во все большее и большее число слоев реальности повседневной жизни, заключая их в скобки. Иначе говоря, типологизацию разных конечных областей значения можно было бы начать с анализа тех факторов мира повседневной жизни, с которых отзываются черты реальности по причине их выпадения из фокуса заинтересованного внимания к жизни. Тогда все, оставшееся за скобками, можно было бы определить как конститутивные элементы когнитивного стиля переживаний, принадлежащих к отграниченной таким образом области значения. Она, в свою очередь, может приобрести иную черту реальности, или, на языке архетипа всякой реальности (а именно, мира нашей повседневной жизни), квазиреальности.

Последнее замечание открывает особое затруднение, с которым сталкиваются любые попытки описания этих квазиреальностей. Суть его в том, что язык — любой язык — как коммуникативный *κατ' ἐλοχῆν* принадлежит к интересубъективному миру работы и, следовательно, упрямо отказывается служить средством выражения значений, выходящих за эти рамки. Отсюда многочисленные формы непрямого коммуникации, к не-

которым из них мы еще вернемся. Например, научная терминология – это специальное средство, позволяющее преодолеть указанное затруднение в пределах ограниченной научной области.

Здесь мы вынуждены отказаться от разработки подробной типологии многочисленных реальностей на основе только что названных принципов. Нас, в первую очередь, интересует, как связаны области мира повседневной жизни с мирами наук, особенно миром социальных наук и их реальностью. Однако мы не можем разобраться в этой проблеме и во всех ее импликациях одним наскоком. Поэтому мы будем идти вперед постепенно и для начала сопоставим мир работы с двумя типичными образцами иных конечных областей значения, а именно: миром фантазий и миром сновидений. Далее мы, опираясь на результаты анализа когнитивного стиля этих двух областей, подвергнем исследованию структуру мира научного созерцания.

### III. Различные миры фантазмов

Под этим заголовком мы обсудим некоторые общие характеристики когнитивного стиля, свойственного группе гетерогенных во всех иных отношениях конечных областей значения, ни одна из которых не сводима к другой. Эта группа пользуется общей известностью как мир фантазии и воображения и охватывает, помимо всего прочего, царства дневных грез и мечтаний, свободной игры, художественной литературы, сказок, мифов и шуток. До сих пор философия еще не задумывалась над вопросом о своеобразии конституирования этих бесчисленных областей жизни нашего воображения. Каждая из них берет начало в специфической модификации, которую претерпевает верховная реальность нашей повседневной жизни в силу того, что наш разум, отвращаясь по мере уменьшения напряженности сознания от мира работы и его задач, снимает с некоторых его слоев характеристику реальности и замещает его контекстом предположительно квазиреальных фантазмов. Для проблемы, занимающей нас здесь, будет достаточно беглого взгляда на то, что есть общего во всех этих мирах.

Живя в том или ином из многочисленных миров фантазии, мы уже не должны овладевать внешним миром и преодолевать сопротивление его объектов. Мы избавляемся от прагматического мотива, управляющего нашей естественной установкой

по отношению к миру повседневной жизни, освобождаемся от связывавших нас пут «интеробъективного» пространства и интерсубъективного стандартного времени. Нас не удерживают более границы нашей реальной, восстановимой или достижимой досягаемости. Происходящее во внешнем мире уже не навязывает нам альтернативы, из которых мы должны делать выбор, и не ставит пределы нашим возможным достижениям.

Между тем, в мире фантазмов нет «возможных достижений», если использовать этот термин как синоним слова «выполнимые». Фантазирующее Я не работает и не исполняет в смысле данных выше определений. Активность воображения может быть спроектированной лишь постольку, поскольку ее можно заранее представить и включить в иерархию планов. Однако это значение термина «проект» не совпадает в точности с тем, в котором мы его использовали, когда определяли действие как спроектированное поведение. Строго говоря, дело обстоит с точностью до наоборот: спроектированное действие всегда является воображенным выполненным актом, – воображенным в будущем совершенном времени. Здесь нас не особенно интересует анализ того, все ли формы жизни нашего воображения можно квалифицировать как «действие», только некоторые из них или ни одну нельзя, равно как и то, не принадлежит ли всецело активность фантазирования к категории просто мышления. Тем не менее, крайне важно понять, что воображение как таковое всегда лишено намерения реализовать фантазм; иначе говоря, в нем нет целевого «понуждения». Пользуясь языком гуссерлевских *«Идей»*<sup>21</sup>, можно сказать, что всякая активность воображения «нейтральна», т.е. ей недостает специфической позициональности тегического сознания.

Однако следует проводить четкое различие между активностью воображения как проявлением нашей спонтанной жизни и воображаемыми образами. Действование может воображаться как подлинное действие и даже работа, в смысле принятых выше определений; может воображаться как соотносящееся с заранее составленным проектом, как обладающее своими специфическими мотивами для-того-чтобы и потому-что, как проистекающее из выбора и принятия решения и как имеющее свое место в иерархии планов. Более того, оно может воображаться как наделенное интенцией реализовать проект, осуществить его, может быть представлено в фантазии встроенным во внешний мир. Однако все это относится к образам, производимым в акте воображения и благодаря ему. «Испол-

нения» и «акты работы» не более чем воображаются *как* исполнения и акты работы; и сами они, и сопряженные с ними категории заключены, по выражению Гуссерля, в «скобки». Сама же активность воображения всегда безрезультатна и при любых обстоятельствах остается вне иерархии планов и целей, значимых в мире работы. Само по себе воображение не создает никаких изменений во внешнем мире.

Но как же так? Разве не встраивается во внешний мир Дон-Кихот, когда бросается в атаку на ветряные мельницы, представляя в воображении, что это великаны? Разве не предопределено то, что он делает, мотивами, действенными в мире работы, а именно, его для-того-чтобы-мотивом убить великанов и его потому-что-мотивом быть на высоте своей рыцарской миссии, которая включает в себя, помимо прочего, долг сразиться со злыми великанами, где бы ни довелось с ними встретиться? Разве не включено все это в иерархию жизненных планов Дон-Кихота?

Ответим так: Дон-Кихот, действуя описанным образом, не вторгается в пределы мира работы. Для него — фантазера, противостоящего реалиям (подобно тому, как Уленшпигель реалист, противстоящий фантазиям) — в реальности его мира работы нет воображаемых великанов, там находятся реальные великаны. Задним числом он признает, что его интерпретация представшего перед ним объекта была обесценена дальнейшими событиями. Это опыт того же рода, что и тот, который имеем все мы в естественной установке, когда обнаруживаем, что нечто далекое, принятое нами за дерево, оказалось человеком<sup>22</sup>. Но далее Дон-Кихот реагирует иначе, нежели мы в аналогичных ситуациях. Он не подчиняется «обесценению своего опыта», не признает, что обманулся, и не соглашается с тем, что атакованные им объекты всегда были ветряными мельницами и никогда не были великанами. Разумеется, он вынужденно признает *актуальную* реальность ветряных мельниц, сопротивлению которых он уступил, но интерпретирует этот факт так, как если бы тот не имел никакого отношения к реальному миру. Для объяснения этого факта он прибегает к теории, что, дескать, его заклятый враг, колдун, чтобы досадить ему, в самый последний момент, должно быть, превратил не менее реальных прежде великанов в ветряные мельницы. И только теперь, придя к этому выводу, Дон-Кихот недвусмысленно удалил характеристику реальности с мира работы и перенес его на мир собственных образов. С точки зрения послед-

него, ветряные мельницы — не реальности, а просто кажимости, не более чем фантазмы. Существование колдунов и великанов и превращение последних в мельницы — как бы ни было все это несовместимо с естественной установкой, господствующей в мире работы, общем для Дон-Кихота, Санчо Пансы и цирюльника, — вполне совмещается с другими фантазиями Дон-Кихота, наличествующими в конечной области его частного воображения, где это столь же «реально», как и все остальное. — *Mutatis mutandis*, подобный анализ можно бы было проделать и в отношении других квазиреальностей, таких, как магический мир первобытного человека, вымышленный мир детской игры и т.д.

Если представить полученный вывод в более общих терминах, то оказывается, что он созвучен утверждению У. Джемса, что «любой объект, которому ничто не противоречит, *ipso facto* становится предметом веры и полагается как абсолютная реальность». «Если мне просто грезится лошадь с крыльями, моя лошадь ничему не мешает, и следовательно, ей нечего противопоставить. Эта лошадь, ее крылья, ее место — все одинаково реально. Эта лошадь существует не иначе, как крылатой и, более того, существует именно здесь, ибо это место существует не иначе, как в качестве места этой лошади и не претендует на связь ни с какими другими местами в мире. Но если с этой лошадью я вторгаюсь в *мир, известный иначе*, и говорю, например: «Это моя старая кобыла Мэгги, у которой выросла пара крыльев, пока она стояла в своем стойле», — все коренным образом меняется, ибо теперь лошадь и место идентифицируются с лошадью и местом, известными иначе, и *то, что* я знаю о последних объектах, несовместимо с тем, что я представил в первых. «Мэгги, в своем стойле, да с крыльями! Нет, никогда!» Крылья нереальны, мне это только померещилось. Мне пригрезилась ложь о Мэгги, стоящей в своем стойле»<sup>23</sup>.

Гуссерль<sup>24</sup>, изучивший заключенную здесь проблему глубже, чем кто бы то ни было из философов, приходит к такому же выводу. Он проводит различие между предикациями существования (*Existenzialprädikationen*) и предикациями реальности (*Wirklichkeitsprädikationen*). Противоположностью первых являются предикации не-существования, противоположностью вторых — предикации не-реальности, фикции. Исследуя «источник» предикаций реальности, Гуссерль приходит к выводу:

«Для естественной установки изначально (до рефлексии) не существует предиката «реальный» и категории «реальность».

Только когда мы фантазируем и переходим от установки жизни в фантазии (т.е. установки квазипереживания во всех ее формах) к данным реальностям и когда мы, тем самым, выходим за пределы единичного случайного фантазирования и его фантазма, беря то и другое как примеры возможного фантазирования как такового и фикции как таковой, мы получаем, с одной стороны, понятие фикции (и соответственно, фантазирования) и, с другой стороны, понятия «возможное переживание как таковое» и «реальность»... Мы не можем сказать, что фантазирующий и живущий в мире фантазмов («сновидец») полагает фикции как фикции; он модифицировал реальности, «реальности как если бы»... Иметь понятия фикции и реальности может только тот, кто живет в своих переживаниях и оттуда устремляется в мир фантазмов, при условии, что фантазм не соответствует переживаемому в опыте».

Из нашего анализа поведения Дон-Кихота и приведенной цитаты из Гуссерля можно почерпнуть еще одно важное прозрение. Совместимость переживаний, свойственная миру работы в повседневной жизни, в царстве воображения отсутствует; однако логическая структура согласованности — или, по словам Гуссерля, предикации существования и не-существования — остаются в силе. Я могу представить в воображении великанов, колдунов, крылатых лошадей, кентавров, даже *perpetuum mobile*, но никогда не смогу представить правильного декаэдра, разве что остановлюсь — как мне пришлось бы это сделать в полностью бодрствующем сознании — на слепом сопоставлении пустых терминов. Иными словами: в царстве воображения можно преодолеть лишь фактуальную несовместимость, но не логическую.

Следствием из последнего утверждения является то, что в мире фантазмов не существует шансов достижимости и восстановимости фактуальных ситуаций в том смысле, в каком они существуют в мире работы. То, что в последнем является шансом, в первом есть то, что римские юристы называют *conditio potestativa*, т.е. обстоятельство, вызвать или не вызвать которое — во власти самой заинтересованной стороны. Фантазирующий индивид, так сказать, хозяин своих шансов: пустые предвосхищения своих фантазий он может наполнять любым содержанием, каким пожелает; что до предвосхищения воображаемых будущих событий, то тут он полностью свободен выбирать.

Это замечание выводит нас на временные перспективы мира фантазий, имеющие в высшей степени важное значение для его

конституирования. В своих восхитительных исследованиях, касающихся временного измерения фантазмов, Гуссерль<sup>25</sup> указал, что фантазмы лишены фиксированного положения в порядке объективного времени. Следовательно, фантазмы не индивидуализированы, и категория тождества к ним не применима. «Тот же самый» фантазм может повторно появляться в непрерывной преемственности единичной активности фантазирования, единство которой обеспечивается преемственностью внутреннего времени, в котором эта активность происходит. Но фантазмы, принадлежащие к разным нитям фантазирования или, согласно нашей терминологии, разным конечным областям значения, не могут быть подвергнуты сравнению на предмет их тождества и подобия. Бессмысленно спрашивать о том, является ли ведьма из одной сказки той же самой, что и ведьма из другой.

Наша задача не требует следовать далее за Гуссерлем в глубины заключенных здесь проблем конститутивного анализа. Но вместе с тем, важно отметить, что воображающее Я в своих фантазиях может уничтожить все свойства стандартного времени, кроме его необратимости. Можно вообразить любые события так, как если бы они виделись, так сказать, через призму временного замедлителя или временного ускорителя. Однако их необратимость ускользает от каких бы то ни было видоизменяющих воздействий со стороны фантазии, ибо она берет начало в *durée*, которое само по себе является конститутивным для всех деятельностей нашего разума, а следовательно, для нашего фантазирования и рождаемых им образов тоже. Погружаясь в фантазии или даже сновидения, я все равно продолжаю стареть. Тот факт, что я могу нынешним воображением перемоделировать свое прошлое, не противоречит данному утверждению.

В своих фантазиях я могу вообразить себя в любой роли, какую только пожелаю принять. Но, делая это, я не сомневаюсь в том, что воображаемое Я только часть моей целостной личности, одна из возможных ролей, которую я могу принять, «Ме», существующее лишь по моей собственной милости. В своих фантазмах я могу даже менять свой физический облик, но эта свобода выбора упирается в предел, установленный примордиальным переживанием границ моего тела. Они останутся такими, каковы они есть, независимо от того, воображу ли я себя карликом или великаном.

Активность воображения может быть как уединенной, так и социальной, а следовательно, имеющей место в Мы-отноше-

нии и всех производных от него формах и модификациях. Примером уединенного воображения служат мечты и грезы, примером социального воображения — взаимно ориентированная интерсубъективная игра детей, протекающая по выдуманным правилам, или некоторые феномены, изучаемые массовой психологией. С другой стороны, объектами активности воображения могут становиться другие люди, любой тип социального отношения, социальные действия и реакции. Свобода действий фантазирующего Я очень велика. Возможно даже, что фантазм будет включать воображаемое сотрудничество с воображаемым другим человеком, вплоть до того, что воображаемые реакции последнего могут поддерживать или полностью уничтожить мои фантазмы.

#### IV. Мир сновидений

Если бодрствованием мы называем высшую напряженность сознания, соответствующую полному вниманию к жизни, то сон можно определить как полное расслабление, как отвлечение от жизни<sup>26</sup>. У спящего Я отсутствует какой бы то ни было прагматический интерес к трансформированию своих принципиально смутных перцепций в состоянии частичной ясности и отчетливости; иначе говоря, у него нет интереса к трансформированию их в апперцепции<sup>27</sup>. Тем не менее, оно продолжает воспринимать, вспоминать и думать. Продолжаются соматические перцепции собственного тела, его положения, веса, границ, перцепции света, звука, тепла и т.д.; при этом, однако, отсутствует всякая активность, наподобие обращения внимания, вслушивания, разглядывания, которая только и могла бы сделать эти перцепты апперцептированными. К тому же, сохраняются малые перцепции, которые в состоянии бодрствования, в силу прагматической ориентации на жизненные задачи, остаются неразличимыми и невыразимыми в словах, или, как принято их теперь называть, бессознательными. Избегая цензуры со стороны внимания к жизни, эти малые перцепции приобретают в мире сновидений большое значение. Хотя они не становятся ясными и отчетливыми, продолжая пребывать в состоянии смутности, они более не скрываются и не искажаются вмешательством *активного*, прагматически обусловленного внимания. Именно *пассивное* внимание, т.е. общая сумма воздействий, оказываемых малыми перцепциями

на интимный центр личности, — и только оно — определяет интерес сновидящего и те темы, которые становятся темами его сновидений. Несравненной заслугой Фрейда и его школы было прояснение этой соотнесенности жизни сновидений с бессознательным, хотя само понятие бессознательного (а также его теория о том, что душевный аппарат — «топографически» — образуется из Оно, Я и Сверх-Я) содержит неверное понимание базисной интенциональности потока мышления<sup>28</sup>.

Сновидящее Я не работает и не действует. Это утверждение было бы простым трюизмом, если бы мы не высказали аналогичного утверждения в отношении фантазирующего Я. А потому мы должны коротко показать основные модификации, которые претерпевает «заключение мира работы в скобки», с одной стороны, в областях фантазмов и, с другой стороны, в области сновидений. Я утверждаю, что миры воображения характеризуются тем, что мы назвали свободой действий, тогда как мир сновидений лишен такой свободы. Воображающее Я может «произвольно» наполнять свои пустые протенции и предвосхищения любым содержанием, и, строго говоря, именно этим наполнением воображающее Я придает акцент реальности. Оно может как угодно интерпретировать «шансы», находящиеся в его власти. У сновидящего же нет свободы действий, он не свободен управлять своими шансами по собственной воле, лишен возможности наполнять содержанием пустые предвосхищения. В частности, ночной кошмар ясно демонстрирует неизбежность события в мире сновидения и бессилие сновидящего как-то на него повлиять.

Все это, однако, не означает, что жизнь сновидений ограничивается лишь пассивным сознанием. Напротив, большинство активностей разума, которые Гуссерль называет интенциональными активностями (и которые, конечно, не следует путать с преднамеренными действиями), сохраняется в ней, однако, без направленности на объекты внешнего мира работы и без направляющего воздействия со стороны активного внимания. Между тем, в этой деятельности нет активностей апперцепции и воления. Жизнь сновидения лишена цели и проекта.

Но чем можно подтвердить такое утверждение, учитывая, что Фрейд и его последователи учили о том, что преобладающую роль в мире сновидений играют воления и инстинкты? Я не думаю, чтобы здесь были какие-либо противоречия. Реальные воления, реальные проекты, реальные цели и т.д. в жизни сновидений не существуют. Все элементы волений, проектов, целей,

обнаруживаемые в сновидениях, имеют источник не в сновидящем Я. Это воспоминания, ретенции и репродукции волевых переживаний, берущие начало в мире бодрствования. Теперь они являются повторно, хотя при этом модифицируются и интерпретируются заново в соответствии со схемой соотношения, преобладающей в данном конкретном типе сновидения. Всю психоаналитическую технику толкования сновидений можно рассматривать как попытку соотнести содержания сновидения с теми исходными переживаниями в мире бодрствования, в которых и посредством которых они были конституированы.

Вообще говоря, в мире сновидений сохраняются как воспоминания и ретенции мира работы, по крайней мере фрагментарно. В этом смысле можно сказать, что *attention à la vie* сновидящего направлено на прошлое его Я. Это внимание в прошедшем времени. Содержания жизни сновидения образуются, прежде всего, из прошедших или прошедших совершенных переживаний, которые переистолковываются посредством преобразования прежде смутных переживаний в отчетливые, посредством экспликации содержащихся в них горизонтов, посредством рассмотрения их предвосхищений в терминах прошлого, а их репродукции — в терминах будущего. Таким образом, осажденные переживания мира бодрствования, так сказать, разбиваются и перестраиваются иначе; при этом Я уже не проявляет прагматического интереса к сохранению целостности своего запаса опыта как непротиворечиво и связано унифицированной схемы соотношения. Однако сами постулаты непротиворечивости, связности и единства опыта берут начало в прагматических мотивах, ибо предполагают ясные и отчетливые апперцепции. Поэтому они и даже некоторые логические аксиомы, например аксиома тождества, теряют силу в сфере сновидений. Часто сновидцу бывает удивительно видеть совместимым то, что, как он помнит, было несовместимым в мире его бодрственной жизни, и наоборот. Все это Фрейд и другие психоаналитики подвергли самому доскональному исследованию, и здесь мы намерены лишь перевести некоторые из полученных ими результатов, важных для выбранной нами темы, на наш язык и определить им место в нашей теории.

Я могу видеть себя во сне работающим или действующим, и такое сновидение часто может сопровождаться знанием того, что «на самом деле» я не работаю и не действую. В этом случае моя снятая работа обладает своими квазипроектами, квазипланами и их иерархиями; все они имеют источник в

осажденных прежних переживаниях, которые были у меня в мире повседневной жизни. Часто случается, что снящееся «Ме» исполняет свою работу без всякого намерения ее осуществить, без всякой волевой санкции и что это «Ме» достигает результатов либо непропорционально огромными, либо несоразмерно малыми усилиями.

Временная перспектива мира сновидений имеет очень запутанную структуру. Предшествующее и последующее, настоящее, прошлое и будущее кажутся перемешанными; будущие события воспринимаются как прошедшие; прошедшие и прошедшие совершенные события полагаются открытыми и поддающимися изменению, а следовательно, имеющими странный характер будущности; последовательности трансформируются в одновременности, и наоборот; и т.д. События сновидения кажутся — но только кажутся — обособленными и независимыми от потока внутреннего *durée*. Между тем, они просто вырваны из порядка стандартного времени. Они лишены места в порядке объективного времени. Они вертятся по кругу в субъективности внутренней *durée*, хотя в мир сновидений и вкрапляются фрагменты стандартного времени, пережитого прошлым Я и распавшегося теперь на осколки. Необратимость *durée* в жизни сновидения сохраняется. Только пробудившийся разум, вспоминая свое сновидение, иногда обладает иллюзией возможной обратимости.

Последнее замечание раскрывает серьезное затруднение, возникающее всякий раз при работе с феноменами сновидения, а также воображения. Как только я над ними задумываюсь, я уже не сплю и не фантазирую. Я бодрствую и пользуюсь в речи и мышлении средствами, принадлежащими миру работы, а именно, понятиями, которые подчинены принципам согласованности и совместимости. Уверены ли мы, что пробудившийся человек — человек, который уже не спит, — действительно может рассказать свои сны? Вероятно, существует большая разница между теми случаями, когда он вспоминает свой сон в живой ретенции и когда он должен его воспроизвести. В любом случае мы сталкиваемся с серьезным диалектическим затруднением, состоящим в том, что сновидящий лишен возможности прямого общения, которое бы не выходило за границы той сферы, к которой оно относится. Поэтому мы можем подступиться к областям сновидений и фантазий только с помощью «непрямой коммуникации»; этот термин мы заимствуем у Кьеркегора, давшего непревзойденный анализ заключенных

здесь явлений. Поэт и художник стоят несопоставимо ближе к адекватной интерпретации миров сновидений и фантазмов, нежели ученый или философ, ибо сами их категории коммуникации относятся к сфере воображения. Они могут если уж не преодолеть, то, во всяком случае, сделать прозрачным заложенный здесь диалектический конфликт.

Скромно ограничивая себя поставленной задачей, мы все-таки не должны уклониться от указанного затруднения. Наша главная цель — дать описание специфических когнитивных стилей, свойственных областям фантазмов и сновидений, и объяснить их как производные от когнитивного стиля переживания мира повседневной жизни. Поэтому мы чувствуем за собой право применить категории, почерпнутые из этого мира, к феноменам воображения и сновидения. Вместе с тем, следует понимать всю важность указанного диалектического затруднения, поскольку мы вновь столкнемся с ним при анализе мира научного созерцания, когда нам нужно будет изучить специфическое средство, созданное для его преодоления наукой, а именно, научный метод.

Завершая схематичное описание царства сновидений, нам хотелось бы сказать, что активность сновидения — в отличие от активности воображения — по самой природе своей протекает в одиночестве. Мы не можем видеть сны сообща, и альтер эго всегда остается всего лишь объектом моих сновидений, неспособным их со мной разделить. Более того, альтер эго, которое я вижу во сне, предстает передо мной не в общем для нас живом настоящем, а в пустом и фиктивном квази-Мы-отношении. Другой, являющийся мне в сновидении, всегда типизирован и остается таковым даже тогда, когда во сне я вижу его находящимся в самых тесных отношениях с моим интимным Я. Он становится альтер эго только по моей милости. Таким образом, монада — с присущей ей способностью отражать универсум — поистине лишена окон, когда она спит.

## V. Мир научной теории

Ограничиваясь в последующем анализе миром как объектом *научного* рассмотрения, мы намеренно отвлекаемся от многочисленных форм созерцательных установок, которые часто принимаем в своей рабочей активности и которые, в противоположность практическим установкам работы, тоже можно

назвать теоретическими установками. Если в момент серьезного жизненного кризиса мы «присаживаемся» и вновь и вновь обдумываем свои проблемы, если мы выстраиваем, отбрасываем и перестраиваем свои проекты и планы, пока не примем какое-то решение, если мы, будучи отцами, размышляем над вопросами воспитания или, будучи политиками, обдумываем состояние общественного мнения, — во всех этих ситуациях мы предаемся теоретическому созерцанию в широком смысле этого термина. Однако всякое размышление осуществляется ради практических задач и целей, а, стало быть, конституирует не конечную область значения, а «анклав»<sup>29</sup> теоретического созерцания в мире работы.

Еще один тип размышления, который мы в этой главе намеренно выводим за рамки рассмотрения, — чистое созерцание, не базирующееся на проекте, который необходимо было бы осуществить путем применения операциональных правил. Его примером является религиозная медитация. Здесь нас интересует исключительно научная теория.

Научное теоретизирование — а в дальнейшем термины «теория», «теоретизирование» и т.д. будут употребляться исключительно в этом узком смысле — не служит никакой практической задаче. Его целью является не овладение миром, а наблюдение его и, быть может, его понимание.

Тут я хотел бы предупредить возможное возражение. Разве конечная цель науки не овладение миром? Разве назначение естественных наук не состоит в том, чтобы покорять силы Вселенной, социальных наук — в том, чтобы осуществлять контроль, а медицинской науки — в том, чтобы вести борьбу с болезнями? И разве не является единственной причиной, побуждающей человека взвалить на себя бремя занятий наукой, его желание создать необходимые средства, которые бы улучшили его повседневную жизнь и помогли человечеству в его стремлении к счастью? Все это, конечно, столь же верно, сколь и банально, но не имеет никакого отношения к нашей проблеме. Разумеется, желание сделать мир лучше — один из сильнейших мотивов, побуждающих человека заняться наукой, а применение научной теории, безусловно, ведет к изобретению технических средств овладения миром. Однако ни эти мотивы, ни применение их результатов для решения «земных» задач не являются частью процесса научного теоретизирования как такового. Научное теоретизирование — одно дело; занятие наукой в мире работы — совсем другое. Нас интересует

первое, однако одной из основных наших задач станет выяснение того, как возможно, что жизненный мир, общий для всех нас, становится объектом теоретического созерцания, а результат этого созерцания используется в мире работы.

Все теоретические когитации суть «действия» и, даже более того, «исполнения» в том смысле, в каком мы определили их выше. Они являются действиями, поскольку представляют собой эманации нашей спонтанной жизни, совершаемые в соответствии с проектом; и являются исполнениями, поскольку к ним присоединяется намерение осуществить проект, вызвать спроектированный результат. Таким образом, научное теоретизирование имеет свои собственные мотивы для-того-чтобы и мотивы потому-что и является спланированным, причем спланированным в рамках некоей иерархии планов, установленной решением проводить научную деятельность. (Одного того, что теоретизирование обладает «характером действия», уже достаточно, чтобы отличить его от сновидения.) Вдобавок к тому, это еще и целенаправленное мышление (и одной этой целенаправленности достаточно, чтобы отграничить его от простого фантазирования!), при этом его целью является намерение осуществить решение наличной проблемы. Однако при всем при том теоретические когитации не являются актами работы, ибо они не встраиваются во внешний мир. Разумеется, они базируются на актах работы (таких, как измерение, работа с инструментами, проведение экспериментов), могут быть переданы лишь посредством актов работы (таких, как написание статьи, чтение лекции) и т.д. Все эти деятельности, выполняемые в мире работы и принадлежащие к нему, представляют собой либо условия, либо следствия теоретизирования, но не принадлежат к теоретической установке как таковой, от которой они легко отделимы. Аналогичным образом, мы должны провести различие между ученым *qua* человеком, действующим и живущим среди других людей своей повседневной жизнью, и мыслителем-теоретиком, который — повторим еще раз — заинтересован не в овладении миром, а в приобретении знания посредством его наблюдения.

Эта установка «незаинтересованного наблюдателя» базируется на особом *attention à la vie* как необходимой предпосылке всякого теоретизирования. Суть ее состоит в упразднении системы релевантностей, доминирующей в практической сфере естественной установки. Весь универсум жизни — тот, который Гуссерль называет *Lebenswelt*, — изначально дан как чело-

веку, погруженному в мир работы, так и теоретизирующему мыслителю<sup>30</sup>. Однако для первого будут релевантными иные сектора и элементы этого мира, нежели для второго. Выше<sup>31</sup> мы показали, что для человека в естественной установке система релевантностей, коей он руководствуется, берет начало в том, что мы назвали базисным переживанием фундаментальной тревоги. Мыслитель-теоретик, совершив «скачок» в беспристрастную установку, сразу же освобождается от фундаментальной тревоги и от всевозможных надежд и страхов, из нее вытекающих<sup>32</sup>. У него тоже есть предвосхищения, которые соотносятся, с одной стороны, с его запасом осажденных прошлых переживаний и, с другой стороны, с его особой системой релевантностей, которую мы обсудим позже. Однако, в отличие от человека в повседневной жизни, он не проявляет страстного интереса к вопросу о том, окажутся ли его предвосхищения, если сбудутся, полезными для решения его практических проблем; его интересует лишь то, выдержат ли они проверку последующими переживаниями. Это предполагает — в понятном смысле вышеприведенного определения — некоторое отстранение от интереса к жизни и отключение от того, что мы назвали состоянием бодрствования<sup>33</sup>.

Поскольку теоретическая мысль не встроена во внешний мир, она обратима в том смысле, в каком мы определили выше этот термин<sup>34</sup>. Это значит, что она подлежит постоянному пересмотру, может быть отменена, «перечеркнута», «аннулирована», модифицирована и т.д. без привнесения какого бы то ни было изменения во внешний мир. В процессе теоретического мышления я могу вновь и вновь возвращаться к своим исходным посылкам, отменять свои выводы, аннулировать свои суждения, расширять или сужать круг изучаемых проблем и т.д.

Из последнего положения вытекает специфика теоретической мысли, в известном смысле не зависящей от того сегмента мира, который находится в пределах досягаемости мыслителя. Это утверждение, конечно же, не касается наличности некоторых *данных*, к которым может относиться теоретическое мышление, например, сверхмикроскопических объектов или внутреннего строения Земли. Как данные, они есть — и в последнем случае, вероятно, всегда будут — вне нашей досягаемости. Но это не мешает строить научные теории, относящиеся к этой совокупности данных. Биология и геология разработали способы их изучения; для этих наук они являются реальностями, хотя и такими, которые находятся вне нашей

достижимости, реальностями *ex hypothesi*<sup>35</sup>. Однако в нашем утверждении мы не это имели в виду. Как мы уже увидели<sup>36</sup>, понятие «мира в нашей достижимости» зависит от нашего тела, понимаемого как центр *O* системы координат, в которой мы организуем мир. Между тем, обращаясь к сфере теоретического мышления, человек заключает свое физическое существование «в скобки», а вместе с ним — свое тело и ту систему ориентации, центром и источником которой его тело является. Следовательно, в отличие от человека в повседневной жизни, мыслитель не ищет решения своих прагматических личных и частных проблем, вытекающих из его психофизического существования в этом особом сегменте мира, который он называет своей средой. Мыслителя-теоретика интересуют такие проблемы и решения, которые по самой своей природе действительны для каждого, всегда и везде, когда и где наличествуют условия, заложенные в его исходном допущении. «Скачок» в область теоретического мышления предполагает решение индивида приостановить свою субъективную точку зрения. И уже одно это говорит о том, что в сфере научного мышления «действует» не неделимое Я, а лишь частичное Я, исполнитель роли, «Ме», а именно — теоретик. У этого частичного Я начисто отсутствуют «сущностно актуальные» переживания, а также переживания, связанные с его телом, его движениями и физическими границами.

Теперь мы можем суммировать некоторые характерные особенности *epoché*, свойственного научной установке. В этом *epoché* «закрываются в скобки» (или приостанавливаются): (1) субъективность мыслителя как человека, живущего среди своих собратьев, включая его телесное существование в качестве психофизического человеческого существа в мире<sup>37</sup>; (2) система ориентации, в соответствии с которой мир повседневной жизни организуется по зонам, находящимся в пределах реальной, восстановимой, достижимой достижимости и т.д.; (3) фундаментальная тревога и вытекающая из нее система прагматических релевантностей. В этой модифицированной сфере общий для нас жизненный мир продолжает существовать как реальность, но уже как реальность теоретического созерцания, не представляющая для нас практического интереса. И вместе со сдвигом в системе релевантностей, происходящим при переходе из практической области в теоретическую, все термины, относящиеся к действию и исполнению в мире работы (такие, как «план», «мотив», «проект»), меняют свой смысл и заключаются в «кавычки».

Теперь мы должны охарактеризовать в нескольких словах систему релевантностей, преобладающую в области научного созерцания. Эта система берет начало в волевом акте ученого, посредством которого тот отбирает объект своего дальнейшего исследования, или, иными словами, осуществляет *постановку наличной проблемы*. Тем самым более или менее бессодержательно предвосхищаемое решение этой проблемы становится верховной целью научной деятельности. С другой стороны, уже сама по себе постановка проблемы определяет те сектора или элементы мира, которые актуально связываются или потенциально могут быть связаны с ней как релевантные, или значимые для наличного вопроса. В дальнейшем это отграничение релевантной области будет направлять процесс исследования. Прежде всего, оно определяет так называемый «уровень» исследования. По сути дела, термин «уровень» представляет собой всего лишь еще одно обозначение демаркационной линии, отделяющей все, что имеет отношение к рассматриваемой проблеме, от всего, что не имеет к ней отношения; первое включает в себя исследуемые, эксплицируемые и проясняемые темы, второе — другие элементы знания ученого, которые (ввиду их нерелевантности для стоящей перед ним проблемы) он решает принять как данности, не ставя их под сомнение, т.е. как просто «данные». Иными словами, демаркационная линия есть локус тех моментов, которые реально интересуют ученого, но на которых он решил остановить дальнейшее исследование и анализ. Кроме того, постановка проблемы сразу же обнажает ее открытые горизонты: внешний горизонт смежных проблем, которые придется поставить позже, и внутренний горизонт импликаций, кроющихся в самой проблеме, которые необходимо будет сделать видимыми и эксплицировать, чтобы ее решить.

Все это, однако, не означает, что решение ученого поставить проблему является произвольным или будто он имеет такую же «свободу действий» в выборе и решении своих проблем, какой обладает фантазирующее Я при наполнении своих предвосхищений. Дело обстоит вовсе не так. Конечно, теоретик-мыслитель может свободно выбрать — в пределах склонностей, заложенных в его личности, — научную область, к которой он хотел бы приложить свой интерес, а также, быть может, уровень (в целом), на котором он хотел бы проводить свои исследования. Но как только он определился в этом отношении, он сразу вступает в уже конституированный мир научного размышления, переданный ему исторической традицией его

науки. С этого момента он будет участвовать в универсуме дискурса, заключающем в себе результаты, полученные другими, проблемы, поставленные другими, решения, предложенные другими, и методы, разработанные другими. Этот теоретический универсум конкретной науки есть конечная область значения, имеющая свой когнитивный стиль с вытекающими из него проблемами и горизонтами, которые подлежат экспликации. Регулятивный принцип конституирования области значения, называемой отраслью науки, можно сформулировать следующим образом: любая проблема, возникающая в данной научной области, должна соответствовать универсальному стилю этой области и быть совместимой с уже конституированными проблемами и их решением, принимая или отклоняя их<sup>38</sup>. Таким образом, степень свободы ученого в постановке проблемы на самом деле очень невелика<sup>39</sup>.

Между тем, как только проблема поставлена, такой свободы и вовсе не остается. В нашем предшествующем описании теоретического мышления есть один изъян: оно представляет развертывающийся процесс в статических терминах. Мы не ставим здесь перед собой задачу описать эпистемологию и методологию этого процесса, протекающего в соответствии со строгими правилами научной процедуры. Назовем лишь некоторые из этих правил. Существует постулат согласованности и совместимости всех суждений не только друг с другом в рамках данной специфической отрасли науки, но также со всеми другими научными суждениями и даже переживаниями, получаемыми в естественной установке повседневной жизни, поскольку те сохраняются (пусть и в модифицированном виде) в конечной области теоретического созерцания; еще один постулат требует, чтобы любая научная мысль выводилась прямо или косвенно из проверяемого наблюдения, т.е. из исходных непосредственных переживаний фактов в мире; существует постулат максимально возможной ясности и отчетливости всех используемых терминов и понятий, в особенности требующий приводить смутную донаучную мысль в состояние отчетливости посредством экспликации ее скрытых импликаций; есть еще и много других постулатов. Логика науки и методология отдельных отраслей науки установили правила, обеспечивающие операциональную процедуру научного исполнения и проверки его результатов. Общая сумма этих правил устанавливает условия, при которых научные суждения и, в частности, та или иная система таких суждений, образующая соответствующую

специальную отрасль науки, могут считаться надежными. Если перевести это на наш язык, то речь идет об условиях, при которых рассматриваемая конечная область значения может быть наделена чертами реальности.

Это выводит нас на одно важное различие. Как прежде нам пришлось провести различие между миром воображения как активности и миром воображаемых образов<sup>40</sup>, так и сейчас нам следует провести различие между теоретизирующими когитациями и интенциональными *cogitata* такого теоретизирования. Своей интенциональностью последние соотносятся с единственным объективным миром, универсумом, в котором все мы живем как психофизические человеческие существа и в котором мы работаем и мыслим, т.е. интересубъективным жизненным миром, который дан всем нам с самого начала как верховная реальность, относительно которой все прочие формы реальности являются производными. «В теоретической установке объекты превращаются в теоретические объекты, в объекты реального полагания *бытия*, в котором эго схватывает их как существующие. Это открывает возможность всеохватывающего и систематического видения *всех* объектов как возможных субстратов теоретической установки»<sup>41</sup>.

Однако в отличие от мира фантазмов, которые всегда лишены фиксированного местоположения в порядке объективного времени<sup>42</sup>, интенциональные объекты теоретического созерцания — поскольку они не являются «идеальными объектами высшего порядка», — имеют вполне определенное место в порядке объективного (космического) времени; в той же мере, в какой они являются «идеальными объектами высшего порядка»<sup>43</sup>, они базируются на объектах, имеющих такое место в объективном времени<sup>44</sup>. Между тем, это утверждение касается только временной структуры *объектов* теоретического мышления, но не затрагивает временной перспективы, свойственной *процессу* созерцательного теоретизирования как таковому. Мыслитель-теоретик тоже живет в своем внутреннем *durée*, он тоже стареет, поскольку его запас опыта постоянно меняется в силу появления и осаждения новых переживаний. Следовательно, теоретизирующее Я имеет свою особую форму прошлого — а именно, историю его прежних переживаний и их осаждений — и особую форму будущего, а именно — открытые горизонты наличной проблемы («проект» развертывающегося теоретизирования), соотносящиеся с другими проблемами, которые будут поставлены позже, и методами, с помощью которых их

можно будет решить. Временной перспективой, которая отсутствует у теоретизирующего Я, является живое настоящее, конституируемое в естественной установке посредством телесных движений и находящееся на пересечении внутреннего *durée* и объективного (космического) времени. Следовательно, теоретизирующее Я не может разделить живое настоящее с другими в чистом Мы-отношении и даже остается вне разных временных перспектив социальности, производных от живого настоящего Мы-отношения. По этой самой причине оно не участвует во временной структуре стандартного времени, которое, как мы увидели, есть не что иное, как intersубъективная форма всех индивидуальных временных перспектив, в том числе живого настоящего Мы-отношения и всех его производных. Поскольку научная деятельность протекает в стандартном времени (в рабочие часы, в соответствии с графиками и т.д.), она состоит из актов работы в мире повседневной жизни, имеющих дело с наукой, а не из актов чистого теоретизирования.

Хотя теоретизирующему Я не ведомо временное измерение живого настоящего, оно, несмотря на это, имеет особое мнимое настоящее<sup>45</sup>, в коем живет и действует. Это мнимое настоящее определяется в каждый момент времени протяженностью создаваемых проектов. Его «прежде» включает в себя проблемы, поставленные ранее в качестве спроектированных задач, решение которых все еще продолжается; а его «после» — предвосхищаемый результат развертывающейся активности теоретизирования, призванной привести к решению наличной проблемы.

Раньше мы уже увидели, что мыслитель-теоретик заключает свое физическое существование, а следовательно, и свое тело, в скобки. У него нет физической среды, ибо нет сектора мира, который был бы выделен как находящийся в его непосредственной досягаемости. Кроме того, мы установили, что «действующим лицом» в области теоретического мышления никогда не бывает «I» ученого как неразрушимая целостность его личности, а всегда только частичное Я, «Me». И наконец, мы увидели, что измерение живого настоящего и его производные не доступны теоретизирующему Я. Следовательно, оно никогда не может схватить Я другого как неразрывное единство, потенциально. Все эти утверждения можно объединить в одно: Теоретизирующее Я одиноко; у него нет социальной среды; оно находится по ту сторону социальных отношений.

И вот теперь в связи с взаимоотношением между социальной и теоретическим мышлением встает диалектическая

проблема, схожая с той, с которой мы столкнулись, анализируя мир сновидений<sup>46</sup>.

Однако на этот раз она имеет два аспекта: (1) Как может одинокое теоретизирующее Я найти подход к миру работы и сделать его объектом своего теоретического созерцания? (2) Как может передаваться теоретическая мысль и осуществляться само теоретизирование в intersубъективности?

*Ad 1.* До тех пор, пока теоретизирование имеет дело с объектами, которые существуют просто в объективном времени, как это обстоит в науках о природе и особенно тех из них, которые пользуются математикой, рассматриваемая диалектическая проблема не становится вполне видимой<sup>47</sup>. Однако темой теоретического созерцания становится, помимо того, весь intersубъективный мир работы в стандартном времени (куда включаются работающее Я мыслителя как человеческого существа, его братья и их акты работы) и даже вопрос о том, как могут существование других людей и их мышление переживаться в естественной установке. А это на самом деле основной предмет исследования так называемых социальных наук. Но как вообще возможно, что мыслитель-одиночка, стоящий в своей теоретической установке незаинтересованности вне всяких социальных отношений, находит подход к миру повседневной жизни, в котором люди с естественной установкой работают среди своих братьев, да и к самой естественной установке, которую теоретик обязан отбросить? Как возможно это, если учесть, что все акты работы происходят в стандартном времени, в живом настоящем Мы-отношения или производных от него временных формах, т.е. в том самом измерении времени, в котором, как мы увидели, теоретическое мышление не участвует? Более того, только в Мы-отношении, в котором присутствует общность пространства и времени (общая социальная среда, в полном смысле слова), человек, пребывая в естественной установке, может пережить Я другого в его нераздельной целостности, тогда как вне живого настоящего Мы-отношения другой предстает только как «Me», исполнитель роли, но не как единство. Как же тогда человек во всей его человечности и социальные отношения, связывающие его с другими, могут быть схвачены теоретическим мышлением? То, что это возможно, является непрямым предпосылкой всех теоретических социальных наук. Кроме того, теоретик-обществовед приходится обращаться к своему запасу прежних переживаний существования других, их действий и работы, а

также смысла, который они вкладывают в свои акты и труды. Он приобрел эти прежние переживания, живя как человеческое существо вместе с другими людьми в повседневном мире естественной установки, той самой установки, которую он должен заключить в скобки, дабы перескочить в область теоретического созерцания. Нам следует отнестись со всей серьезностью к кроющейся здесь проблеме. Только тогда мы поймем, что мыслитель-теоретик, оставаясь в теоретической установке, не может непосредственно пережить и схватить мир повседневной жизни, в котором я и ты, Петр и Павел, любой и каждый имеем смутные и невыразимые восприятия, действуем, работаем, строим планы, волнуемся, надеемся, рождаемся, растем и умираем — одним словом, живем своей жизнью как нераздельные Я во всей нашей человечности. В теоретической установке социального ученого этот мир ускользает от непосредственного схватывания. Ученый должен разработать искусственный инструмент, наподобие вышеупомянутой «непрямой коммуникации», чтобы вовлечь интересующий мир в поле своего зрения, или, лучше сказать, не сам этот мир, а всего лишь некое подобие его, — подобие, в котором человеческий мир воспроизводится, лишаясь своей жизненности, а человек — лишаясь своей неразрушимой человечности. Этот искусственный инструмент, называемый методом социальных наук, преодолевает указанное диалектическое затруднение, заменяя интересующий мир моделью этого жизненного мира. Эта модель, между тем, населена уже не людьми со всеми их человеческими качествами, а куклами-марионетками, или *типами*; и сконструированы они таким образом, как если бы могли выполнять рабочие действия и реагировать. Конечно, эти рабочие действия и реакции сугубо фиктивны, поскольку не проистекают из живого сознания как проявления его спонтанности; они всего лишь приписываются куклам по воле ученого. Но если согласно определенным операциональным правилам (описать которые должна методология социальных наук)<sup>48</sup> сконструировать эти типы так, чтобы их фиктивные рабочие акты и исполнения оставались не только согласованными друг с другом, но и совместимыми со всеми прежними непосредственными переживаниями мира повседневной жизни, приобретенными наблюдателем в естественной установке до того, как он перескочил в теоретическую область, то тогда (и только тогда) эта модель социального мира станет теоретическим объектом, объектом реаль-

ного полагания бытия. Она наделяется чертами реальности, хотя и не теми, что характерны для естественной установки.

*Ad 2.* Между тем, у рассматриваемой диалектической проблемы есть еще один аспект, не ограничивающийся вопросом о том, как можно сделать социальность предметом теоретизирования, а указывающий на социальность самого теоретизирования. Теоретизирование (этот термин используется здесь в узком значении научного теоретизирования и, следовательно, не включает чистую медитацию), прежде всего, возможно лишь в универсуме дискурса, изначально данном ученому как результат актов теоретизирования других людей. Во-вторых, оно основывается на допущении, что другие люди тоже могут сделать предмет, с которым я имею дело в теоретическом созерцании, темой своего теоретического мышления и что полученные мной результаты будут подтверждаться или опровергаться их результатами, а их результаты — моими<sup>49</sup>. Между тем, эти взаимные подтверждения и опровержения, одобрения и критики предполагают коммуникацию, которая возможна лишь вне чисто теоретической сферы, а именно: в мире работы. Чтобы сообщить свою теоретическую мысль другому, я, следовательно, должен отбросить чисто теоретическую установку и вернуться к миру повседневной жизни с его естественной установкой, т.е. тому самому миру, к которому, как мы уже увидели, теоретизирование не имеет непосредственного доступа. Ситуация исключительного парадоксальна и подобна той, с которой мы уже столкнулись в нашем анализе жизни сновидений, когда обнаружили, что только тот, кто уже не спит, может сообщить переживания, полученные им как сновидцем.

Это всего лишь одна из форм извечной проблемы, повторяющейся в любом типе чистого созерцания, — проблемы непрямой коммуникации как таковой. Чтобы проследить ее от истоков философской мысли до нашего времени, потребовалось бы написать полную историю идей. А потому мы ограничимся рассмотрением ее на примере той конкретной формы, которую она приняла на позднейшем этапе развития феноменологической теории. Мы обнаруживаем эту проблему в первых двух из трех парадоксов, не дающих покоя феноменологу, которые рассмотрел д-р Финк в ныне известном эссе, которое было полностью одобрено Гуссерлем как представляющее его собственные взгляды<sup>50</sup>. Опираясь на превосходную статью проф. Фарбера<sup>51</sup>, мы могли бы подытожить рассуждение Финка-Гуссерля следующим образом. По осуществлении феноменологи-

ческой редукции феноменолог попадает в затруднительное положение, не зная, как сообщить свое знание «догматику», остающемуся в естественной установке. Не предполагает ли это, что у них должна быть некая общая почва? Это первая форма указанного парадокса. Проблема, заключенная здесь, решается посредством демонстрации того, что феноменолог не покидает трансцендентальную установку и не возвращается к естественной установке, а помещает себя «в» естественную установку как такую трансцендентальную ситуацию, которую он видит насквозь. Второй парадокс — называемый «парадоксом феноменологической пропозиции» и в особенности нас интересующий — базируется на первом. Он связан с тем, что в распоряжении коммуницирующего феноменолога нет ничего, кроме обыденных понятий о мире и обыденного языка. Следовательно, любые феноменологические отчеты неадекватны в силу попытки дать обыденное выражение необыденному значению, и это затруднение нельзя устранить изобретением искусственного языка. Фарбер подверг этот аргумент критике, показав, что нет никакого «внутреннего конфликта» между обыденным значением слова и указанным трансцендентным значением<sup>52</sup>.

Как мы показали, это не сугубо феноменологическая, а гораздо более общая проблема. В области трансцендентальной феноменологии она становится сложнее в силу понятия о множественности трансцендентальных эго, или сообществе монад, которые, тем не менее, могут непосредственно и прямо общаться друг с другом, пользуясь обыденными средствами телесных жестов, в самом широком смысле, включая любого рода язык. Есть тут, однако, серьезный вопрос: а является ли вообще intersубъективность проблемой трансцендентальной сферы; и не принадлежит ли социальность скорее к обыденной сфере нашего жизненного мира<sup>53</sup>?

«Парадокс коммуникации» — причем как феноменологический, так и обыденный, которому всецело был посвящен предшествующий анализ, — существует, однако, лишь до тех пор, пока мы принимаем то, что мы называли конечными областями значения, за онтологические статичные сущности, объективно существующие вне потока индивидуального сознания, в котором они берут свое начало. Тогда термины и понятия, действенные в одной области, конечно, не только будут требовать — а так оно и есть на самом деле — все новой и новой модификации в других областях, но и будут становиться в них совершенно бессмысленными, подобно денежным знакам ка-

кой-нибудь страны, переставшим иметь законное хождение, как только мы пересекаем границу. (Но даже и тогда, если уж продолжить эту метафору, мы можем обменять их на местную валюту.) Конечные области значения — не обособленные состояния умственной жизни в том смысле, чтобы переход из одной в другую требовал переселения души и полного искоренения памяти и сознания смертью, как предполагает доктрина метемпсихоза. Это просто названия разных напряженностей одного и того же сознания; и это одна и та же жизнь, обыденная жизнь, неразрывная от самого рождения и до самой смерти, на которую направляется внимание в различных его модификациях. Мы уже говорили, что в течение одного дня или даже часа мой разум может пройти через всю гамму напряженностей сознания, то живя в актах работы, то проходя через дневные грезы, то погружаясь в изобразительный мир живописи, то предаваясь теоретическому мышлению. Все эти различные переживания — переживания в моем внутреннем времени; они принадлежат моему потоку сознания; они могут быть вспомнены и воспроизведены. И именно поэтому они могут быть переданы в процессе работы другому человеку с помощью обыденного языка. Мы часто упоминали, что «содержаниями» фантазмов, сновидений, теоретического созерцания могут быть акты работы. Но почему бы тогда и переживаниям, берущим начало в конечных областях фантазий, сновидений или научного теоретизирования, не становиться содержаниями коммуникативных действий работы? Когда дети сообщают играют в своем вымышленном мире, когда мы обсуждаем произведение искусства с другим зрителем, когда мы вместе с другими вовлекаемся в один и тот же ритуал, мы все еще остаемся в мире работы, связанные коммуникативными актами работы с другими людьми. Тем не менее, в этих случаях партнеры вместе совершили скачок из конечной области значения, называемой «миром повседневной жизни», в область игры, искусства, религиозных символов и т.д. То, что прежде казалось реальностью, когда на него было направлено внимание, теперь может оцениваться по другим критериям, оказываясь нереальным или квазиреальным — однако в специфической форме текущей нереальности, чья реальность может быть восстановлена.

Таким образом, парадокс коммуникации возникает лишь в том случае, если мы полагаем, что социальность и коммуникацию можно осуществить в какой-либо иной конечной области значения, нежели мир повседневной жизни, являющийся

верховой реальностью. Но если не делать такого ничем не подкрепленного допущения, наука вновь окажется включена в жизненный мир. И наоборот, чудо *συμφιλοσοφειν* возвращает в теоретическую область всю меру человечности мыслителя.

## Примечания

<sup>1</sup> James W. Principles of Psychology. Vol. II. Chapter XXI. P. 283–322.

<sup>2</sup> Ibid. P. 320.

<sup>3</sup> Ibid. P. 291 и далее.

<sup>4</sup> Ibid. P. 293.

<sup>5</sup> Schutz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Wien, 1932. S. 29–43, 72–93.

<sup>6</sup> По поводу «рефлексивной установки» см.: Farber Marvin. The Foundation of Phenomenology. Cambridge, 1943. P. 523 и далее, p. 378 и далее. См. также: Cairns Dorion. An Approach to Phenomenology // Farber M. (ed.). Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl. Cambridge, 1940. P. 8 и далее. Понятие «сущностно актуальных переживаний» в работах Гуссерля найти нельзя. С его точки зрения, каждый акт в принципе может быть схвачен в рефлексии.

<sup>7</sup> Приведенное выше изложение не вполне соответствует терминологии самого Бергсона, однако, как мы надеемся, адекватно отражает его основную идею. Приведем подборку фрагментов из работ Бергсона, важных для нашей проблемы: Essai sur le données immédiates de la conscience (1889). P. 20 и далее, 94–106 (рус. пер.: Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 50–155); Matière et Mémoire (1897). P. 189–195, 224–233 (Бергсон А. Материя и память // Там же. С. 159–316); Le reve (1901) // L'énergie spirituelle. P. 108–111; L'effort intellectuel (1902) // Ibid. P. 164–171; Introduction a la métaphysique (1903) // La pensée et le mouvant. P. 233–238; Le souvenir du présent et la fausse re-connaissance (1908) // L'énergie spirituelle. P. 129–137; La conscience et la vie (1911) // Ibid. P. 15–18; La perception du changement (1911) // La pensée et le mouvant. P. 171–175, 190–193; «Fantômes de vivants» et «recherche psychique» (1913) // L'énergie spirituelle. P. 80–84; De la position des problemes (1922) // La pensée et le mouvant. P. 91 и далее.

<sup>8</sup> За редким исключением, вульгарный прагматизм не уделяет никакого внимания проблемам конституирования сознательной жизни, заключенным в понятии *ego agens* или *homo faber*; большинство авторов рассматривают его как данность. А следовательно, прагматизм по большей части представляет собой всего лишь обыденное описание установки, в которой человек в повседневной жизни пребывает в мире работы, но никак не философию, исследующую исходные предпосылки такой ситуации.

<sup>9</sup> Dewey J. Human Nature and Conduct. N.Y., 1922. Part III, Section III: «The Nature of Deliberation».

<sup>10</sup> См.: Mead G.H. Mind, Self and Society. Chicago, 1934. P. 173–175, 196–198, 203; The Genesis of the Self // The Philosophy of the Present. Chicago, 1932. P. 176–195, особенно p. 184 и далее; What Social Objects Must Psychology Presuppose? // Journal of Philosophy. 1910, Vol. VIII. P. 174–180; The Social Self // Journal of Philosophy. 1913, Vol. X. P. 374–380. См. также замечательную книгу Альфреда Стеффорда Клейтона о Дж.Г. Миде: Clayton A.S. Emergent Mind and Education.

N.Y., 1943. P. 136–141, особенно p. 137. Усмотрение связей между актом, Я, памятью, временем и реальностью – вряд ли заслуга Миде. Позиция, изложенная в этой статье, конечно же, несовместима с мидовской теорией социального происхождения Я и его (модифицированным) бихевиоризмом, заставлявшим его толковать все вышеупомянутые феномены в категориях стимула и реакции. Гораздо больше истины в знаменитой X главе «*Принципов психологии*» У. Джемса, где можно найти не только разграничение «Ме» и «I», но и его соотнесение с телесными движениями, памятью и чувством времени.

<sup>11</sup> Mead G.H. The Philosophy of the Present. Chicago, 1932. P. 124 и далее; The Philosophy of the Act. Chicago, 1938. P. 103–106, 121 и далее, 151 и далее, 190–192, 196–197, 282–284.

<sup>12</sup> Husserl E. Formale und Transzendente Logik. § 74. S. 167.

<sup>13</sup> Мы придерживаемся терминологии, которую использовал Гуссерль в «*Картезианских размышлениях*», § 53 и далее.

<sup>14</sup> В отношении лицом-к-лицу – и в этом еще одна характерная особенность этого основного типа социального отношения – мира, находящиеся в моей досягаемости и в досягаемости моего партнера, пересекаются, благодаря чему образуется по крайней мере, сектор мира, находящийся в моей и его общей досягаемости.

<sup>15</sup> В очерке «Объективная реальность перспектив», перепечатанном в книге «*Философия настоящего*», Дж.Г. Мид приходит к похожему выводу: «Присутствующая реальность есть возможность. Это то, чем бы она была, будь мы там, а не здесь» (Mead G.H. Philosophy of the Present. P. 173).

<sup>16</sup> См.: Farber M.L. Loc. cit. P. 526 и далее.

<sup>17</sup> Хотя точка зрения, высказываемая в этой статье, во многих отношениях отличается от точки зрения Герберта Шпигельберга, мне хотелось бы обратить внимание на его очень интересную статью: Spiegelberg H. The Reality-Phenomenon and Reality // Philosophical Essays (op. cit.). P. 84–105, – где предпринята попытка проанализировать спорность и сомнительность в отношении реальности. Согласно Шпигельбергу, критериями реальности служат феномены готовности, устойчивости, перцептивной периферии, границ конкретных объектов, независимости, сопротивления и согласия.

<sup>18</sup> James W. Principles. Vol. II. P. 290.

<sup>19</sup> Ср.: Husserl E. Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology. L.–N.Y., 1931. § 55. P. 168: «Известным способом и с известной осторожностью, что касается употребления слов, можно сказать и так: *любые реальные единства суть «единства смысла»*. (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии / Пер. А.В. Михайлова. М., 1994. С. 30.)

<sup>20</sup> Здесь, видимо, нужно сделать одну оговорку. Понятие конечных областей значения не предполагает никаких статических коннотаций такого рода, как будто бы мы должны были выбирать одну из этих областей в качестве дома, в котором мы будем жить, из которого мы будем совершать вылазки вовне и в который мы будем возвращаться. Ничего подобного. За единственный день или даже час наше сознание может пройти через самые разные степени напряженности и принять самые разные установки внимания к жизни. Кроме того, есть еще проблема «анклавов» – регионов, которые принадлежат к одной области значения, заключенной в другую; как бы ни была важна эта проблема, мы не можем обсудить ее в рамках данной статьи, задача которой ограничивается схематичным описанием некоторых принципов анализа. В качестве примера этого оставленного без внимания круга проблем приведем следующую: всякое

проектирование в мире работы, как мы увидели, является само по себе фантазированием, а также включает своего рода теоретическое созерцание, хотя и не обязательно такое, какое характерно для научной установки.

<sup>21</sup> Loc. cit. S. 306–312, особенно § 111, где, в частности, говорится о различии между модификацией нейтральности (в строгом смысле) и фантазией.

<sup>22</sup> Эта ситуация была тщательно проанализирована Гуссерлем в «Идеях», § 103, а также в: *Erfahrung und Urteil*. Prague, 1939. S. 99 и далее, 370 и далее.

<sup>23</sup> *Principles of Psychology*. Vol. II. P. 289.

<sup>24</sup> *Erfahrung und Urteil*. § 74a. S. 359 и далее; см. также: *Farber M.L.* Loc. cit. P. 525 и далее. Надо заметить, что термин «переживание» употребляется здесь Гуссерлем в узком смысле, как *Erfahrung*.

<sup>25</sup> *Erfahrung und Urteil*. §§ 39–42. S. 195–214.

<sup>26</sup> См. лекцию Бергсона «Mechanism du Reve» (1901), перепечатанную в *L'Energie spirituelle*. P. 91–116, особенно p. 111.

<sup>27</sup> То, что сон является состоянием сознания, свободным от апперцепций, отличает мир сновидений от мира фантазмов. Воображающее Я продолжает апперцептировать, но схема интерпретации, применяемая им к тому, что оно воспринимает в апперцепции, радикально отличается от той, которую применяет к тем же апперцепциям бодрствующее Я в мире работы.

<sup>28</sup> Сам Фрейд, однако, в отличие от многих своих последователей, особо подчеркивал, что его «душевная топография» во всех отношениях открыта для ревизии и, как и вся теоретическая надстройка психоанализа, имеет пока незавершенный характер и подлежит постоянному изменению. (См. статью Фрейда «Психоанализ» в *Encyclopaedia Britannica*. 14th ed. Vol. 18, p. 673.)

<sup>29</sup> См. выше, примечание 20.

<sup>30</sup> Ср.: *Husserl E.* Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie // *Philosophia*. Vol. I. Beograd, 1936. P. 124–129. (Рус. пер.: *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 86–90.)

<sup>31</sup> См. выше, с. 423–424.

<sup>32</sup> Это не значит, что фундаментальная тревога не является главным мотивом, побуждающим людей заняться философствованием. Напротив, философия — это одна из попыток (возможно, важнейшая) преодолеть фундаментальную тревогу. Бессмертный, говорит ангел в системе Фомы Аквинского, не испытывал бы нужды стать философом. Однако, совершив скачок в царство теоретического созерцания, человек осуществляет специфическое *эпохе* фундаментальной тревоги, заключая в скобки ее и все ее импликации.

<sup>33</sup> Надеюсь, что это утверждение не будет превратно понято как несущее в себе уничижительные коннотации. Термин «бодрствование» в том смысле, в каком он употребляется в этой статье, не содержит в себе никаких оценок. Автор вовсе не придерживается точки зрения некоторых так называемых «философов жизни», особенно модных в Германии, будто бы в жизни как таковой больше достоинства, чем в теоретическом мышлении.

<sup>34</sup> См. выше, с. 411.

<sup>35</sup> Чтобы овладеть этими гипотетическими реальностями или оказывать на них влияние, мы, однако, должны вовлечь их в пределы своей досягаемости. Например: обычное допущение, что детский паралич вызывается невидимым маленьким вирусом, который проходит даже сквозь поры глиняной посуды, может быть как обоснованным, так и необоснованным. И пока этот вирус находится вне нашей досягаемости — точнее говоря, за пределами нашей зоны манипулирования, — мы не можем изготовить эффективные сред-

ства для борьбы с ним, за исключением «антивируса», столь же невидимого и столь же для нас недостижимого.

<sup>36</sup> См. выше, с. 418 и далее.

<sup>37</sup> Нет необходимости и говорить, что эту форму *эпохе* не следует путать с *эпохе*, ведущим к феноменологической редукции, посредством которой заключается в скобки не только субъективность мыслителя, но и весь мир. Теоретическое мышление следует охарактеризовать как принадлежащее к «естественной установке», если *здесь* (иначе, нежели в тексте) использовать этот термин в противоположность «феноменологической редукции». О двусмысленности термина «естественный» см.: *Farber M.L.* Loc. cit. P. 552.

<sup>38</sup> По поводу последней проблемы см.: *Kaufmann Felix*. *Methodology of the Social Sciences*. N.Y., 1944. Chapter IV.

<sup>39</sup> Здесь мы отвлекаемся — как от не относящихся к задаче нашего исследования — многочисленных взаимозависимостей между всевозможными системами вопросов и ответов (аристотелевскую проблему универсальной апоретики), а также от частной проблемы ключевых понятий, т.е. таких понятий, введение которых разделяет прежде гомогенную область исследования на части, из которых одни релевантны для рассматриваемой темы, а другие нерелевантны.

<sup>40</sup> См. выше, с. 428.

<sup>41</sup> *Farber M.L.* Loc. cit. P. 525.

<sup>42</sup> См. выше, с. 431.

<sup>43</sup> Ср.: *Farber M.L.* Loc. cit. P. 457, 460; *Husserl E.* VI Logical Investigation. §§ 47–48.

<sup>44</sup> Ср.: *Farber M.L.* Loc. cit. P. 491.

<sup>45</sup> Конкретные проблемы, заключенные в понятии *мнимого, или кажущегося настоящего*, не могут быть здесь проанализированы. С точки зрения нашей задачи достаточно сослаться на употребление этого термина У. Джемсом: *James W.* *Principles of Psychology*. Vol. I. P. 608 и далее, 641 и далее.

<sup>46</sup> См. выше, с. 434 и далее.

<sup>47</sup> Но она сразу же появляется, как только научный наблюдатель включает в поле наблюдения самого себя, как, например, в знаменитом принципе неопределенности Гейзенберга. В таком случае происходят так называемые кризисы в основаниях науки. Они представляют собой лишь одну из форм общей диалектической ситуации, схематично описанной в тексте.

<sup>48</sup> См. статью автора: *The Problem of Rationality in the Social World* // *Economica* (London). Vol. X, 1943. P. 131–149, особенно p. 143 и далее; а также его ранее упомянутую книгу, особенно S. 247–286.

<sup>49</sup> См.: *Husserl E.* *Formale und Transzendente Logik*. S. 172–173, 200–201, 205–215, особенно S. 209, 212.

<sup>50</sup> *Fink Eugen.* Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl's in der gegenwärtigen Kritik (с предисл. Э. Гуссерля) // *Kant-Studien*. Berlin, 1933. S. 319–383.

<sup>51</sup> Loc. cit. Chapter XVII B, особенно p. 558 и далее.

<sup>52</sup> Loc. cit. P. 559–560. Третий парадокс, называемый «логическим парадоксом трансцендентальных детерминаций», самый важный из трех (хотя и не для тех проблем, которые поставлены в этой статье), связан с вопросом о том, равнозначна ли логика задаче решения проблем, возникающих в сфере детерминации базисных трансцендентальных отношений.

<sup>53</sup> См. статью автора: *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter-Ego* // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1942 (March). P. 323–347, особенно p. 335–337.

# Символ, реальность и общество\*

...Не от Бога ли истолкования?  
Быт. 40, 8.

## I. Вводные замечания

### 1. Некоторые спорные положения в нынешней дискуссии о знаках и символах

Нынешняя дискуссия вокруг проблемы символической референции являет нашим глазам несколько удручающих моментов.

(а) Во-первых, есть целая группа терминов, таких, как «метка» (mark), «индикация», «знак», «символ» и т. д., которые, несмотря на усилия лучших умов, как будто противятся всякой попытке дать им точное определение. Различие, которое принято проводить между естественными и условными знаками, позволяет подводить под эти термины столь разные феномены, как нимб вокруг луны, указывающий на дождь, отпечаток лапы животного, звонок в дверь, светофор, значки, используемые в нотной грамоте, жесты одобрения и т. д. Термин «символ» используется для обозначения не менее разнородных феноменов: символами считают имена и языковые выражения; кроме того, льва называют символом мужества, круг — символом вечности, крест — христианским символом спасения, флаг — символом нации, букву *O* — символом кислорода, «*Моби Дика*» или «*Процесс*» Кафки — символом человеческого существование. Более того, некоторые авторы считают, что термином «символ» можно обозначить построение научной теории, танец дождя у зуньи, роль Королевы в Британском Содружестве.

(б) Во-вторых, если и есть видимость согласия относительно того, что человек, по словам Кассирера, есть *animal symbolicum*, то нет никакого согласия по поводу того, где именно в человеческом мышлении начинается процесс, называемый символизацией. Некоторые авторы, как, например, А.Н. Уайтхед в своей

книге о символизме<sup>1</sup>, а также в работе «*Процесс и реальность*»<sup>2</sup>, усматривают начало символической референции в восприятии, а именно, в интегративном соединении перцептов в модусе презентационной непосредственности с перцептами в модусе каузальной действительности, происходящем в нашем обыденном восприятии. Чарльз Моррис в книге «*Знаки, язык и поведение*»<sup>3</sup> определяет знак (а этот термин употребляется им в более широком смысле) как нечто, направляющее поведение по отношению к чему-то такому, что не является в данный момент стимулом. Конкретное событие или объект, например звук или метка, функционирующие в качестве знака, называются знаконосителем (sign-vehicle); организм, для которого нечто является знаком, — интерпретатором; то нечто, которое позволило бы выполнить всю последовательность реакции, к которой под воздействием знака предрасположен интерпретатор, — обозначаемым (denotatum) данного знака; а условия, при которых знак осуществляет обозначение, — его означаемым (significatum). Если знак производится его интерпретатором и выступает в качестве заместителя какого-то другого знака, с которым он синонимичен, то он называется символом; в противном случае он называется сигналом.

С точки зрения К.Дж. Дюкасса<sup>4</sup>, знаковое отношение не существует независимо от разума, а имеет сущностно психологическую природу. Интерпретация есть особого рода ментальное событие, состоящее в том, что сознание чего-либо приводит нас к осознанию чего-то другого. В качестве интерпретируемого выступают либо знаки, либо символы. Знак в собственном смысле слова порождает мнение или приводит нас к выдвиганию утверждения, в то время как символ просто побуждает разум подумать о чем-то другом, не производя утверждений.

Джон Уайлд<sup>5</sup> критикует теории Морриса и Дюкасса за истолкование знаковых отношений как причин, а не как объектов знания. Оба, по его мнению, упустили из виду тот факт, что естественный знак (например, «Дым — знак огня») *реально* связан со своим означаемым (signatum) независимо от того, оказывает ли он на нас воздействие; с другой стороны, некоторые естественные знаки — такие, как понятия и образы фантазии — являются формальными знаками, вся суть которых состоит в обозначении, спецификации ноэтического дара с помощью чего-то иного, нежели они сами. Формальные знаки — *просто* знаки, и *не более того*, тогда как другие естественные знаки, называемые инструментальными, характеризуются тем, что их

\* Schutz A. Symbol, Reality and Society // L. Bryson, L. Finkelstein, H. Hoagland, R.M. MacIver (eds.). Symbols and Society: Fourteenth Symposium on Science, Philosophy and Religion. N.Y., 1955. P. 135–202. Пер. В.Г. Николаева.

бытие не исчерпывается выполняемой ими функцией обозначения. (Дым определенно есть нечто большее, нежели знак огня.) Условные знаки, в отличие от естественных, не связаны «реально» с тем, что они обозначают. Согласно предложенному Уайлдом общему определению природы знакового отношения, знак есть нечто, способное являть познавательной способности что-то отличное от него самого как объекта.

Эрнст Кассирер<sup>6</sup> отличает знаки (или сигналы), которые являются операторами и частью физического мира бытия, от символов, являющихся десигнаторами и частью человеческого мира значения. Первые, даже когда они понимаются и используются как сигналы, обладают физическим или субстанциальным бытием; символы же имеют только функциональную значимость. Знаки, или сигналы, относятся к вещи, которую они обозначают, уникальным и жестко закрепленным способом; человеческий символ, в свою очередь, не жесток и не статичен, он подвижен. С точки зрения Сьюзен К. Лангер<sup>7</sup>, которая в значительной степени придерживается теорий Кассирера, знак указывает на существование в прошлом, настоящем или будущем некоторой вещи, события или состояния. Знаки суть заместители своих объектов, о которых они оповещают субъектов. Таким образом, знаковое отношение является триадическим: оно включает в себя субъект, знак и объект. Символы, в свою очередь, являются носителями *представления* об объектах; символы непосредственно «означают» не вещи, а именно представление о них. Поэтому любая символическая функция требует наличия четырех членов: субъекта, символа, представления и объекта. При этом мы понимаем, что в смысловую конфигурацию (pattern) входит не сам акт представления, а то, что в нем представляется. Подобно Кассиреру, г-жа Лангер рассматривает имя как простейший тип символа для именуемой им вещи и называет эту сложную связь денотацией символа, тогда как более непосредственная связь символа с ассоциируемыми с ним представлениями, которые он передает, называется его коннотацией. В последней своей книге «*Ощущение и форма*»<sup>8</sup> г-жа Лангер, похоже, расширила свое определение «символа». Теперь символ понимается ею как любое средство, с помощью которого мы становимся способны к производству абстракции<sup>9</sup>.

Приведенный выше обзор нескольких теорий, относящихся к проблеме сигнификативной, или символической, референции, хотя затрагивает всего лишь некоторые образцы пред-

ложенных подходов, совершенно сбивает нас с толку и заставляет думать, что трудности поиска единого подхода связаны не только с терминологией. Краткий анализ еще двух групп спорных проблем лишь укрепляет нас в этом подозрении.

(в) Как мы увидели, у большинства авторов речь идет о (реальной или психологической) связи между знаком и означаемым или между символом и значением. Споры разворачиваются вокруг того, является ли связь между двумя членами этой пары обратимой или нет. Согласно Уайтхеду, сам по себе тот факт, что в основе двух членов, устанавливающих символическую референцию, лежит некоторый общий элемент, еще не определяет, который из них будет символом, а который значением. Нет таких компонентов опыта, которые были бы только символами или только значениями. Символическая референция устанавливается между двумя компонентами сложного опыта, каждый из которых может быть узан непосредственно. Чаще символическая референция идет от более сложного компонента как символа к более простому как значению<sup>10</sup>. По мнению г-жи Лангер, знак и объект, не выступай они в этом качестве для субъекта, или интерпретатора, были бы взаимозаменяемыми. Как гром может быть знаком того, что сверкнула молния, так и молния может означать, что сейчас будет гром. Сами по себе они просто соотносены друг с другом. Только когда что-то из них становится восприимчивым, а другое (которое воспринять труднее или даже вообще невозможно) — *вызывающим наш интерес*, мы действительно имеем дело с *принадлежащим термину означением*<sup>11</sup>. Согласно Уайлду, мы берем этот член пары как знак, известный нам лучше, чем его означаемое, а следовательно, *как знак*, от него отличный. Отпечаток, оставленный лапой животного, более доступен познанию, чем само животное. Вместе с тем, знак может реально означать означаемое и в том случае, когда в действительности ни то, ни другое нам не известно. Знаки обнаруживают, а не создают<sup>12</sup>.

И все же, вопреки мнению этих авторов, отстаивающих положение о взаимозаменяемости знака и означаемого (по крайней мере, в отношении «естественных» знаков), обыденное мышление отказывается признать, что огонь может быть знаком дыма, боль — знаком стоны, а физический объект — знаком понятия. И особенно сложной становится эта дилемма, как только мы принимаем во внимание язык. Эту проблему ясно сформулировал еще Аристотель в начале своего сочинения «Об

истолковании» (16а: 4 и далее): «Итак, то, что в звукосочетаниях, — это знаки (Аристотель использует здесь слово «*symbola*») представлений в душе, а письма — знаки того, что в звукосочетаниях. Подобно тому как письма не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления в душе («*pathemata tes psyches*»), непосредственные знаки которых (здесь Аристотель использует не слово «*symbolon*», как раньше, а слово «*semeion*», т.е. «знак») суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же предметы, подобия (*homoiomata*) которых суть представления»<sup>13</sup>. Здесь мы имеем довольно сложную связь: обозначающее именуемую вещь физическое событие (звучание или письмо на бумаге), коннотирующее с представлением, к которому оно относится. Это самым определенным образом необратимые отношения. То же относится и ко всем символическим референциям более высокого порядка.

(2) Другой вопрос, вызывающий споры, касается интерсубъективного характера знаков в самом широком смысле. В рамках настоящей дискуссии нам хотелось бы обойти вниманием бихевиористский тезис, который столь талантливо отстаивали Джордж Г. Мид, Чарльз Моррис и др. Стало быть, нас не будут интересовать ни сигнальные функции некоторых знаков, ни проблема так называемого языка животных, во всех иных отношениях чрезвычайно интересная. Последуем за Аристотелем, который говорил, что «имя есть... звукосочетание с условленным значением (*kata syntheken*)» («Об истолковании», 16а: 19)<sup>14</sup>. Аристотель поясняет, что ввести это ограничение необходимо, поскольку ничто по своей природе не является именем, нечто становится именем только тогда, когда становится символом (16а: 26 и далее)<sup>15</sup>. Далее он добавляет, что нечленораздельные звуки, какие, например, издают животные, обладают значимостью, но ни один из них не образует имени (*onoma*). Таким образом, языковые знаки и вообще искусственные знаки являются, согласно Аристотелю, вопросом условностей. Но понятие условности предполагает существование общества, а также возможность некоторого рода коммуникации, с помощью которой можно бы было установить эту «условность».

Итак, наш вопрос приобретает более общую форму: верно ли это утверждение для иных знаков, нежели языковых? Или оно верно для всех знаков, кроме естественных? Или, быть может, для последних тоже? Или, в еще более общей форме:

если и в самом деле, как многие считают, любое знаковое или символическое отношение включает в себе, по крайней мере, три члена, одним из которых является субъективность интерпретатора, то не допускается ли молчаливо тем самым, что этот интерпретатор уже установил коммуникацию со своим собратом, а стало быть, что знаковое или символическое отношение с самого начала является общественным? Или: возможны ли знаковые или символические отношения в границах частной психологической или духовной жизни единичного индивида? И если да, то в какой степени он может разделять их с другими? Не могут ли мои фантазии, сновидения и заключенная в них символическая система тоже быть способны к обобществлению? Предполагают ли интерсубъективность художественное творчество, религиозный опыт, философствование? В свою очередь, если существуют частные и публичные символы, влияет ли на структуру первых, вторых или и тех и других особая социокультурная среда, и если да, то в какой степени? Не может ли обстоять дело таким образом, что нечто, являющееся знаком или символом для одного индивида или одной группы, не имеет знакового или символического значения для другого индивида и другой группы? Более того, могут ли интерсубъективность как таковая, общество и сообщество как таковые переживаться иначе, нежели посредством употребления символа? Далее: символ ли творит общество и сообщество, или сам символ есть порождение общества, навязываемое индивиду извне? Или это взаимосвязь между обществом и системой символов представляет собой такого рода процесс, что все символы или, по крайней мере некоторые из них, имеют источник в обществе, но, единожды установившись, оказывают, в свою очередь, обратное влияние на структуру самого общества?

## 2. План дальнейшего исследования

Эта группа вопросов будет особенно интересовать нас в настоящей статье, хотя, конечно, было бы тщетно надеяться на нечто большее, нежели получение весьма неполного каталога открытых вопросов. Однако даже с этой скромной задачей нельзя справиться без некоторой подготовительной работы, которую мы предлагаем осуществить в три этапа.

Первым делом мы обратимся к вопросу о том, каким образом оказывается, что в обыденном языке, как и в философской

дискуссии, вокруг некоторого набора терминов («знак», «метка», «символ», «индикация» и т.д.), нацеленных на обозначение знаковой или символической референции, группируется так много самого разного рода идей. Сталкиваясь с такой степенью синонимии, мы, разумеется, обязаны как можно более ясно и недвусмысленно определить значение каждого термина, употребляемого в этой дискуссии. Почти все, кто пишет на эту тему, пытались это сделать, но, как видно из наших предварительных замечаний, не достигли в этом никакого консенсуса. Между тем, есть здесь еще одна задача, а именно: попытаться выявить основу такого положения дел, т.е. базисные элементы, общие для разных концептуализаций; более того, если удастся это сделать, необходимо далее продемонстрировать (схематично набросав своего рода типологию возможных истолкований этих концептуализаций), что многие спорные точки зрения, отстаиваемые разными авторами, вытекают из применения разных схем интерпретации к одному и тому же по сути феномену, которым, как мы считаем, является феномен аппрезентации, изученный Гуссерлем. Его доктрины будут соединены с теорией множественных порядков Бергсона. Надеюсь, эта дискуссия поможет нам установить некоторые принципы, которым подчиняются все типы знаковых и символических отношений и которые могли бы помочь нам в обсуждении более конкретных проблем.

Вторым нашим шагом будет исследование мотивов, побуждающих человека использовать и развивать знаковые и символические отношения с целью обретения знаний о мире, в котором он живет, о других людях и о себе самом. В этом параграфе нам придется очень схематично рассмотреть некоторые основные проблемы философской антропологии, а именно, место человека в космосе, который трансцендирует за рамки его экзистенции, но в котором ему приходится искать свои точки опоры. Знаки и символы, как мы предполагаем показать, относятся к числу средств, с помощью которых человек пытается примириться со своими многообразными переживаниями трансцендентности. Мы должны будем описать, как чувственно воспринимаемый мир, действительно данный индивиду в каждый момент его биографического существования, несет с собой свои открытые горизонты пространства и времени, выходящие за границы актуального Здесь и Сейчас; и кроме того, мы должны будем показать, как из понимания других людей рождается общая коммуникативная среда и как общество в

еще одном смысле трансцендирует за рамки актуальных переживаний индивида.

Мы предполагаем, что каждой из этих особых трансценденций соответствует некая специфическая форма аппрезентативных отношений, называемых метками, индикациями, знаками. Всех их объединяет то, что они переживаются в реальности повседневной жизни. Но это не единственная реальность, в которой живет человек. Существуют и другие трансценденции, помимо вышеупомянутых. На третьем этапе мы, взяв за отправную точку теорию, предложенную Уильямом Джемсом, вкратце обратимся ко множественным реальностям, или «подмирам» — таким, как миры религии, искусства и науки, — которые могут переживаться лишь в особой форме аппрезентации, за которой мы зарезервировали термин «символ». Мы изучим функцию символического отношения на некоторых из этих разных уровней реальности и рассмотрим его как средство взаимного связывания одного уровня с другим. Мы откроем для себя, что мир повседневной жизни, обыденный мир здравого смысла занимает высшее положение среди разных областей реальности, ибо только в нем становится возможна коммуникация с другими людьми. Но обыденный мир есть с самого начала социокультурный мир, и многие проблемы, связанные с intersубъективностью символических отношений, берут в нем начало, определяются им и находят в нем свое решение.

## **II. Аппрезентация как общая форма знаковых и символических отношений**

### **1. Гуссерлевское понятие аппрезентации**

Если попытаться отыскать общий знаменатель для разных теорий знаковых и символических отношений, изученных в предыдущем параграфе, то можно сказать, что объект, факт или событие, называемые знаком или символом, относятся к чему-то отличному от них самих. Дым — физическая вещь, данная нашему чувственному восприятию. Мы можем его увидеть, ощутить его запах, подвергнуть его химическому анализу. Но если мы берем дым не просто как физический объект, а как индикацию огня, мы принимаем его как проявление чего-то другого, нежели он сам. Назвав дым знаком, а огонь, на кото-

рый он указывает, означаемым, как поступают некоторые из рассмотренных нами авторов, мы можем сказать, что они образуют пару.

На склоне лет Гуссерль изучил общий феномен образования пар (pairing), или спаривания (coupling), который, по его мнению, является общей особенностью нашего сознания<sup>16</sup>. Это та форма пассивного синтеза, которую обычно называют ассоциацией. Подробное изложение феноменологического истолкования ассоциации выходит за рамки данной статьи. Мы ограничимся обсуждением той особой формы образования пар, или спаривания, которую Гуссерль называет «аппрезентацией», или «аналоговой апперцепцией». Простейший случай образования пар, или спаривающей ассоциации, характеризуется тем, что две или более данности интуитивно даются в единстве сознания, которое, по этой самой причине, конституирует два отличных друг от друга феномена как единство, независимо от того, направлено ли на них внимание.

Возьмем в качестве иллюстрации наше восприятие объекта внешнего мира. Можно сказать, что в непосредственной апперцепции вещь воспринимается как этот или другой объект, уменьшенный перспективой, прорисованный в общих чертах и т.д. Вот он здесь, в сопresутствии с нами, и мы посредством актов непосредственной интуиции схватываем объект как «самость». Между тем, если мы, строго говоря, схватываем в апперцепции объект внешнего мира, тем, что мы в нашей зрительной перцепции реально видим, является лишь фронтальная сторона объекта. Однако эта перцепция видимой фронтальной стороны объекта заключает в себе апперцепцию по аналогии его невидимой тыльной стороны — апперцепцию, которая, разумеется, есть более или менее пустое предвосхищение того, что мы могли бы воспринять, если бы повернули объект тыльной стороной к себе или если бы сами обошли вокруг объекта. Это предвосхищение базируется на наших прошлых переживаниях нормальных объектов этого типа. Исходя из апперцепции фронтальной стороны мы приходим к мнению, что перед нами деревянный куб красного цвета, и ожидаем, что невидимая задняя сторона будет той же формы, того же цвета и из того же материала. Однако вполне возможно, что наше предвосхищение не сбудется. Может оказаться, что невидимая задняя сторона деформирована, сделана из железа и синего цвета. Тем не менее, невидимая сторона будет *какой-то* формы, *какого-то* цвета и из *какого-то* материала. Во всяком случае, мы можем

сказать, что передняя сторона, непосредственно схватываемая в апперцепции, или данная нам в презентации, аппрезентирует невидимую заднюю сторону аналогически, что не значит, однако, будто это делается посредством *умозаключения* по аналогии. Аппрезентирующий член, присутствующий в непосредственной апперцепции, спаривается, или соединяется в пару, с аппрезентируемым.

Это всего лишь пример, приведенный с целью прояснить проблему аппрезентации. В шестом *Логическом исследовании* (§§ 14 и сл. и 26)<sup>17</sup>, а также первом томе *Идей* (§ 43)<sup>18</sup> Гуссерль уже показал, что все знаковые отношения представляют собой особые случаи этой формы аналоговой апперцепции, или аппрезентации, которая базируется на общем феномене удвоения, или образования пар. Разумеется, в этих ранних работах Гуссерль пользовался несколько иной терминологией. Однако он совершенно ясно утверждает, что если мы воспринимаем объект внешнего мира как самость, на основе этого схватывающего акта интуиции не выстраивается никакого схватывания более высокого уровня, т.е. никаких аппрезентативных соотношений. С другой стороны, в случае сигнификативного отношения мы имеем аппрезентирующий объект, воспринятый в сфере интуиции, но при этом мы не направлены на него иначе, кроме как через посредство вторичного схватывания, или *fundiertes Auffassen\**, направленных на что-то другое, индицируемое первым объектом, или, согласно позднейшей терминологии Гуссерля, аппрезентируемое им. Таким образом, посредством аппрезентации мы интуитивно переживаем нечто как значимым образом индицирующее или изображающее что-то другое.

Переживание посредством аппрезентации обладает своим особым стилем подтверждения: каждая аппрезентация несет с собой свои особые аппрезентируемые горизонты, отсылающие к последующим наполняющим и подтверждающим переживаниям, а также к системам хорошо упорядоченных индикаций, в том числе новым потенциально могущим быть подтвержденными синтезам и новым неинтуитивным предвосхищениям.

Однако это еще не все. До сих пор мы молчаливо предполагали, что аппрезентация требует сопresутствия аппрезентирующего члена пары с аппрезентируемым. Между тем, это всего лишь частный случай более общей ситуации. В исследовании

\* Фундированных схватываний (нем.). — Прим. перев.

«Опыт и суждение» (§§ 34–43)<sup>19</sup> Гуссерль показал, что пассивный синтез спаривания возможен между актуальным восприятием и воспоминанием, между восприятием и фантазмом (*fictum*) и, стало быть, между актуальными и потенциальными переживаниями, между схватыванием фактов и возможностей. Предполагаемый здесь пассивный синтез ассоциации ведет к тому, что схватывание присутствующего элемента ранее конституированной пары «будит», или «вызывает» аппрезентируемый элемент, и при этом несущественно, является ли тот или другой восприятием, воспоминанием или фантазмом, *fictum*. Все это, в сущности, происходит в чистой пассивности, без какого бы то ни было активного вмешательства разума. Приведем пример: присутствующий перцепт «будит» затаенные в глубине воспоминания, которые «начинают подниматься на поверхность» независимо от того, хотим мы этого или нет. И даже более того. Согласно Гуссерлю, любая активность воспоминания базируется на ассоциативном пробуждении, которое перед этим произошло. В общем и целом, благодаря функционированию пассивного синтеза конституируется единство интуиции не только между восприятиями и воспоминаниями, но и между восприятиями и фантазмами.

Так полагал Гуссерль. На наш взгляд, теория аппрезентации Гуссерля охватывает все случаи знаковых и символических референций, с которыми работали разные авторы, рассмотренные выше. Во всех этих случаях объект, факт или событие переживаются не «сами по себе», а как стоящие вместо другого объекта, который не дан в непосредственности переживающему субъекту. Аппрезентирующий член «будит», «вызывает», или «пробуждает» аппрезентируемый. Последний может быть физическим событием, фактом или объектом, которые субъект не может воспринять в непосредственности, или чем-то духовным, нематериальным; он может быть реальным в смысле обыденной реальности или может быть фантазмом; он может быть одновременным аппрезентирующему члену, предшествовать ему, следовать за ним и даже быть вневременным. Эти аппрезентативные отношения могут проявляться на разных уровнях: аппрезентируемый объект, в свою очередь, может аппрезентировать другой объект, существуют знаки знаков, символы символов и т.д. Более того, аппрезентирующим непосредственным опытом не обязательно должно быть восприятие физического объекта: это может быть воспоминание, фантазм, сновидение и т.д.

## 2. Различные порядки, включенные в аппрезентативную ситуацию

Нам следует, однако, пойти дальше. До сих пор наше внимание было направлено на пару, образованную аппрезентирующим и аппрезентируемым объектами, как если бы ни один из них не был связан с другими объектами. Однако ни в непосредственном, ни в аналоговом схватывании нет такой вещи, как обособленный объект, обособленное переживание, которое я мог бы иметь. Каждый объект — объект, находящийся в некотором поле; каждое переживание несет с собой свой горизонт; и оба они принадлежат к порядку, обладающему особым стилем. Например, физический объект связан со всеми другими объектами Природы — настоящими, прошлыми и будущими — пространственными, временными и причинными отношениями, общая сумма которых конституирует порядок физической Природы. Математический объект — скажем, равнобедренный треугольник — соотносится со всеми аксиомами и теоремами, благодаря которым этот математический объект определяется, а также со всеми теоремами и т.д., которые базируются на понятиях треугольности и равнобедренности, правильного многоугольника и геометрической фигуры вообще. То же можно сказать о любом объекте и наших переживаниях его. Есть даже порядок наших фантазмов и внутренний порядок наших сновидений, отделяющий их от всех других царств (*realms*) и конституирующий их как конечную область значения.

Нам придется вернуться к этой проблеме позднее (в параграфе VI этой статьи). Сейчас же мы должны обратить внимание на то, что во взаимосвязи спаривания каждый член пары есть всего лишь один из объектов в пределах некоторого порядка, включающего в себя и другие объекты, относящиеся к тому же царству. Если аппрезентирующим объектом является физическая вещь, относящаяся к миру природы, то этот объект связан со всеми другими физическими объектами, событиями и явлениями, имеющими место в царстве природы. И, подобно этому, имеется также связь между аппрезентируемыми объектами и другими объектами, принадлежащими тому же порядку, что и аппрезентируемый.

Отсюда мы приходим к выводу, что в любом аппрезентативном соотношении заключена связь между несколькими порядками. Это очевидно в случае, если аппрезентирующим объектом является физическая вещь (скажем, флаг), а аппре-

зентируемый объект принадлежит к другой сфере (республике, которую он обозначает). Однако и при беглом рассмотрении выясняется, что несколько порядков заключены в нем также и тогда, когда оба объекта, аппрезентирующий и аппрезентируемый, принадлежат к *одной и той же* сфере, скажем, когда оба они физические вещи внешнего мира. И дым, и огонь – физические вещи, могущие быть чувственно воспринятыми. Однако в паре с невидимым огнем, т.е. в своем аппрезентативном соотношении, физическая вещь «дым» интерпретируется не как воспринимаемый объект в поле интуитивного схватывания, на который мы направлены, а как носитель, средство, или посредник вторичного схватывания, направленного на что-то другое, а именно, огонь, на который дым указывает. Таким образом, в этом простом отношении мы находим несколько вовлеченных в него порядков. Но даже этого еще недостаточно. В более высоких формах аппрезентативных соотношений я могу знать, что объект аппрезентативно указывает на другой объект, но либо не зная природы этого аппрезентативного соотношения, т.е. того контекста, который оно задает, либо (даже если я знаю этот контекст) не сумев установить синтез спаривания аппрезентирующих объектов с конкретным аппрезентируемым объектом. Например, я нахожу в книжном каталоге некоторые позиции, помеченные значком «\*». Я знаю, что обычно значок «\*» применяется для обозначения сноски. Однако никакой сноски нет, и я пребываю в растерянности относительно того, что этот знак означает. Либо я могу распознать в определенных формах чернильных пятен китайские иероглифы или значки азбуки Грегга, не будучи способным их прочитать. Следовательно, аппрезентативные соотношения более высокого уровня тоже предполагают знание того порядка, в котором происходит само спаривание.

В целом, можно утверждать, что в любой аппрезентативной ситуации заключены следующие четыре порядка:

а) порядок объектов, к которому принадлежит непосредственно апперцептируемый объект, если он переживается как сам по себе, независимо от всяких аппрезентационных соотношений. Этот порядок мы назовем *«апперцептивной схемой»*;

б) порядок объектов, к которому принадлежит непосредственно апперцептируемый объект, если он воспринимается не как сам по себе, а как член аппрезентативной пары, отсылая тем самым к чему-то отличному от него самого. Этот порядок мы назовем *«аппрезентативной схемой»*;

в) порядок объектов, к которому принадлежит аппрезентируемый член пары, схватываемый в апперцепции просто по аналогии. Этот порядок мы будем называть *«референциальной схемой»*;

г) порядок, к которому принадлежит само аппрезентативное соотношение, т.е. некий особый тип спаривания, или контекста, посредством которого аппрезентирующий член соединяется с аппрезентируемым, или, в более общей формулировке, связь, существующая между аппрезентативной и референциальной схемами. Этот порядок мы назовем *«контекстуальной, или интерпретативной схемой»*.

Теперь в описании аппрезентативной связи мы можем принять любой из этих порядков как нашу исходную базу, как нашу отправную точку, как нашу систему координат; или, если воспользоваться выражением Гуссерля, мы можем «жить в» любом из этих порядков. Конечно, мы можем в любое время поменять одну систему координат на другую, и в естественных установках повседневной жизни мы действительно постоянно это делаем. Однако до тех пор, пока наше внимание приковано к одной из этих схем как основному порядку, другие схемы кажутся произвольными, случайными или даже частично или полностью лишенными порядка.

### 3. Теория сосуществующих порядков Бергсона

Бергсон посвятил проблеме отсутствия порядка знаменитый параграф своей *«Творческой эволюции»*, озаглавленный *«Les deux ordres et le désordre»* («Два порядка и беспорядок») <sup>20</sup>. Здесь нас не интересует особая природа двух порядков, установленных в системе бергсоновской философии, а именно, спонтанного порядка жизни *versus* автоматического порядка интеллекта. Для нас, однако, весьма интересна его интерпретация взаимоотношения между несколькими сосуществующими порядками. Бергсон начинает с исследования понятия беспорядка и приходит к выводу, что то, что мы называем «беспорядком», есть всего лишь недостаток или отсутствие особого рода порядка, которого мы ожидаем и по отношению к которому любой другой порядок кажется не более чем случайным. Это можно проиллюстрировать на примере того, как мы употребляем понятие беспорядка в повседневной жизни. Что мы имеем в виду, когда входим в спальню и говорим: «Здесь беспорядок»? Положение каждого находящегося в ней предмета может

быть объяснено автоматическими движениями людей, живущих в этой комнате, или какими угодно действенными причинами, расположившими каждый предмет мебели, одежды и т.д. на его месте. Все это происходит в строгом соответствии с порядком физической причинности. Однако нас попросту не интересует этот род порядка, если мы ожидали найти опрятно прибранную комнату. Что мы ожидали в ней найти, так это человеческое, пусть даже и произвольное, упорядочение расположения вещей. С другой стороны, когда мы представляем Хаос, мы имеем в виду такое состояние мира физической природы, которое не подчиняется законам физики, но в котором события возникают и исчезают по произволу. В данном случае мы применяем к миру природы принципы человеческого (а значит, произвольного) порядка, ставя на место «*l'ordre automatique*» «*l'ordre voulu*». Отсутствие порядка, в смысле отсутствия *всякого порядка вообще*, является, таким образом, как говорит Бергсон, бессмысленным выражением и указывает лишь на то, что недостает ожидаемого *особого* рода порядка. В то же время, этим предполагается, что существует некий другой род порядка, не сводимый к первому. Притом один порядок необходимо случаен по отношению к другому. Бергсон приходит к выводу, что геометрический порядок — всего лишь вытеснение спонтанного порядка, диктуемое некоторыми потребностями нашей практической жизни.

#### 4. Применение теории Бергсона к некоторым спорным мнениям относительно знаков и символов

Применим открытия Бергсона к нашей проблеме различных схем порядков, заключенных в аппрезентативном соотношении. Мы установили, что аппрезентативное отношение можно проинтерпретировать, приняв в качестве системы соотношения апперцептивную, аппрезентативную, референциальную или контекстуальную схему. При этом отобранная нами система соотношения становится прототипом порядка. В сравнении с ней, все другие схемы кажутся произвольными и не более чем случайными. Это положение важно в нескольких отношениях, если применить его к конкретным формам аппрезентации, обычно обозначаемым терминами «знаки» и «символы». Кроме того, оно объясняет некоторые спорные теории, предложенные для решения заключенных здесь проблем.

Едва ли не все, в иных отношениях весьма расходящиеся во взглядах, авторы придерживаются общего мнения, что все знаковые и символические отношения имеют, по крайней мере, тройственную структуру, заключая в себе не только знак или символ и объект, ими обозначаемый, но еще и разум интерпретатора (или мысль интерпретирующего), для которого существует это знаковое или символическое отношение. Теперь очевидно, что не только философ, пытающийся описать знаково-символическое отношение, но и интерпретатор, в нем живущий, обладает некоторой, хотя и ограниченной, свободой выбора одной из этих схем как базисной системы соотношения для интерпретации знакового или символического отношения. Это становится особенно важно, если принять во внимание идею Бергсона об относительности систем порядков. Отсюда мы делаем вывод, что нечто, являющееся знаком или символом для одного индивида (или, как мы позже увидим, для одной социальной группы), может не иметь никакой значимости для другого.

Кроме того, мы отметили, что, по мнению некоторых авторов, отношение между знаком и означаемым принципиально обратимо. Из бергсоновской трактовки относительности различных порядков вытекает, что вопрос о принятии того или иного члена пары как знака, а другого как означаемого зависит, во-первых, от решения по поводу того, будет ли взята в качестве системы соотношения аппрезентативная или референциальная схема, и, во-вторых, от особой контекстуальной схемы, посредством которой аппрезентативная схема связывается с другими.

Более того, теория Бергсона, по-видимому, объясняет традиционное различие между естественными и условными (или конвенциональными) знаками. Это различие предполагает, что в качестве системы соотношения, т.е. в качестве прототипа аппрезентативного отношения, была выбрана та или иная схема. Так называемая «реальная связь», которая лежит в основе естественных знаков, состоит в том, что как знак, так и означаемое являются событиями в физическом мире природы. Следовательно, одна и та же апперцептивная схема актуально применима к знаку и потенциально к означаемому. Иначе говоря, те авторы, которые — совершенно правильно — считают нужным устанавливать триадическую связь, включающую в себя интерпретатора, исходят из того, что аппрезентативная схема в случае естественных знаков совпадает с референциальной, интерпретативная же схема просто принимается ими как данность. Для

условных же знаков интерпретативная схема должна быть, однако, принята в качестве базисной системы соотнесения.

Наконец, те авторы, которые утверждают, что все концептуализации уже сами по себе являются символами или знаками, а также те, кто считает, что в качестве знаков, впридачу к тому, должны рассматриваться образы фантазии, берут в качестве базисной системы соотнесения референциальную схему и интерпретируют соединенные в пары элементы, принадлежащие к апперцептивной схеме, через контекст.

Вышеприведенные очень сжатые замечания призваны показать, что растерянность, которая царит в работе с группой феноменов, обозначаемых такими терминами, как «знаки» и «символы», обусловлена не одной только терминологической путаницей. Она, по крайней мере частично, вытекает из возможности выбирать какую-либо одну схему — апперцептивную или аппрезентативную, референциальную или даже интерпретативную — в качестве базисного порядка, исходя из которого должны быть объяснены все другие. Интерпретатор, приняв решение рассматривать одну из этих схем в качестве архетипа порядка, начинает видеть в других схемах всего лишь случайные и произвольные упорядочения либо отсутствие всякого порядка. Это, как минимум, одна из причин того, почему так широко распространено мнение, что знаковые и символические отношения сущностно двусмысленны.

## 5. Принципы, управляющие структурными изменениями аппрезентативных отношений

Еще одна причина сущностной двусмысленности аппрезентативных отношений состоит в том, что более высокие формы аппрезентативных соотнесений особенно подвержены внутреннему структурному изменению. Не вдаваясь во все вытекающие из этого следствия, мы хотели бы упомянуть три принципа, которым подчиняется это внутреннее структурное изменение.

### а) Принцип относительной нерелевантности средства

Этот принцип означает, что аппрезентируемый объект *X*, изначально соединенный в пару с аппрезентирующим объектом *A*, может войти в новую парную конфигурацию с объектом *B*, который с этого момента будет аппрезентировать *X*. Новое

средство *B*, будучи схваченным (вспомненным, сфантазированным) в соприсутствии, будет «пробуждать» или «вызывать» в разуме переживающего субъекта тот же аппрезентируемый объект *X*, который прежде был соединен в пару с изначальным средством *A*. Этот принцип объясняет некоторые феномены, в противном случае ставящие нас в тупик:

а) Смысл научной статьи не зависит от того, напечатана ли она в том или ином типографском стиле, написана ли на печатной машинке или от руки или прочитана вслух перед аудиторией. Для патриота значимость национального гимна остается неизменной, поют ли его в той или иной тональности, исполняется ли он на одном инструменте или на другом.

б) Возможность замены одного средства другим является одним из необходимых условий — но только одним — перевода того же самого (по крайней мере, в какой-то степени) аппрезентативного содержания из одной знаковой системы в другую (London, Londres; two, *deux*, *duo*, *zwei* и т.д.)<sup>21</sup>.

в) Если имеет место парное соединение аппрезентируемого объекта *X* с новым средством *B*, то возможны два случая:

1) *либо* изначальное аппрезентирующее средство *A* остается наряду с новым (*B*) и продолжает выполнять свои аппрезентативные функции. Тогда эти два средства — прежнее (*A*) и новое (*B*) — станут «синонимами», в самом широком, а не просто языковом смысле слова. Оба будут будить в сознании один и тот же аппрезентируемый объект *X* (корабль — судно; прыжок — скачок; а также 10 и десять, MDCCCCLIV и 1954, *Fer* и железо, и т.д.);

2) *либо* аппрезентируемый объект *X* может отделиться от изначально аппрезентирующего (*A*), с которым он некогда составлял пару, и тогда изначальное аппрезентативное соотнесение может утратить ясность или уйти в забвение. Если это происходит, прежнее средство перестает «будить» аппрезентируемый объект: хотя оно может более или менее ритуалистически сохраняться, свою значимость при этом оно теряет. Например, многие суры Корана начинаются с нескольких не связанных друг с другом букв арабского алфавита, значимость которых уже никто не понимает.

### б) Принцип изменчивости аппрезентативного значения

Здесь ситуация та же, что и выше в пункте (1), но аппрезентативное значение меняется вместе с заменой *A* на *B*, хотя аппрезентируемый объект *X* остается тем же самым. Гуссерль<sup>22</sup>

уже показал, а Огден и Ричардс<sup>23</sup> пришли к тому же выводу, что, например, некоторые собственные имена могут иметь разные значения, но именовать при этом один и тот же объект. Верховный главнокомандующий армиями союзников в день открытия второго фронта (1944), автор книги «*Военная кампания в Европе*», нынешний президент Соединенных Штатов — все это собственные имена, обозначающие Дуайта Д. Эйзенхауэра, но каждое аппрезентативное соотнесение здесь отлично от других. Выражения «равносторонний треугольник» и «равноугольный треугольник» обозначают одну и ту же геометрическую фигуру, но имеют разные аппрезентативные значения. Такие отношения, как  $A > B$  и  $B < A$ , указывают на одну и ту же ситуацию; и хотя дорога, связывающая Париж с Шартром, с точки зрения географии и транспортной системы, придорожных столбов и дорожных указателей, тождественна независимо от того, едем ли мы по ней в одном направлении или в другом, Пеги<sup>24</sup>, для которого Шартр — это символ французского католицизма, не согласен, что дорогу, ведущую в Шартр, можно называть так же, как и дорогу, ведущую из него.

#### в) Принцип метафорического перенесения

Этот принцип противоположен принципу относительной нерелевантности средства: аппрезентирующий объект  $A$ , изначально соединенный в пару с аппрезентируемым объектом  $X$ , входит в новую парную конфигурацию с аппрезентируемым объектом  $Y$ , а со временем также с третьим объектом  $Z$ , и т.д. Опять же, здесь возможны два случая:

1) *либо* первоначальное аппрезентативное соотнесение ( $A-X$ ) сохраняется и продолжает существовать наряду с новым ( $A-Y$ ). Тогда один аппрезентирующий объект ( $A$ ) может аппрезентировать два или более объекта ( $X, Y, \dots$ ). Отсюда берут начало все формы тропов, в самом широком, а не только языковом смысле, а также метафорическое использование первоначально аппрезентированного объекта. Этот случай особенно важен: с одной стороны, он приводит к двусмысленному употреблению аппрезентирующего члена  $A$ ; с другой стороны, он делает возможным конструирование более высоких уровней аппрезентативных отношений;

2) *либо* первоначальное аппрезентативное соотнесение ( $A-X$ ) становится неясным или полностью забывается, а сохраняется только новое ( $A-Y$ ): это феномен «смыслового сдвига», хо-

рошо известный всем, кто изучает знаки или символы в любой их форме. Например, круг, а также змея, свернувшаяся кольцом, становятся символами вечности, поскольку, как и вечность, не имеют начала и конца.

Три принципа, которые мы только что обсудили, докажут свою полезность в применении к более конкретным проблемам. Дабы подготовиться к их изучению, мы перейдем теперь ко второму этапу, намеченному нами, а именно, исследованию мотивов, побуждающих людей использовать и развивать символические отношения.

### III. Мир в моей досягаемости и его измерения, метки и индикации

#### 1. Мир в моей реальной и потенциальной досягаемости и сфера манипулирования

Начнем наш анализ с описания ситуации, в которой я в любой момент моей повседневной жизни нахожусь в мире; на этом уровне анализа мы намеренно выносим за пределы внимания существование других людей и общества. В своей естественной установке я принимаю этот мир на веру как мою реальность. Я должен понимать его настолько, насколько мне это необходимо для того, чтобы с ним справиться, действовать в нем и воздействовать на него, а также осуществлять мои наличные проекты. В этом смысле мир дан моему переживанию и моей интерпретации. Эта интерпретация базируется на запасе моих прежних переживаний, который в форме «наличного знания» функционирует в качестве схемы соотнесения. К этому наличному знанию принадлежит также мое знание того, что мир, в котором я живу, — не простое скопление окрашенных пятен, бессвязных шумов, центров тепла и холода, но мир хорошо очерченных объектов, обладающих определенными качествами, — объектов, среди которых я двигаюсь, которые мне сопротивляются и на которые я могу воздействовать. Эти объекты с самого начала переживаются в своей типичности<sup>25</sup>: как горы и камни, деревья и животные, и, еще конкретнее, как птицы, рыбы, змеи.

Этот мир, переживаемый в моей естественной установке, есть одновременно и сцена, и объект моих действий. Я должен овладевать им и изменять его, чтобы осуществлять мои цели.

Мои телесные движения — кинестетические, локомотивные, оперативные, — так сказать, встраиваются в этот мир, модифицируя или изменяя его объекты и их взаимные связи. С другой стороны, эти объекты оказывают сопротивление моим действиям, и я должен либо превозмочь это сопротивление, либо ему уступить. В этом смысле корректно говорить о том, что моей естественной установкой в повседневной жизни управляет прагматический мотив.

В этой установке я переживаю этот мир как мир, организованный в пространстве и во времени вокруг меня как центра. Место, занимаемое моим телом внутри этого мира в некоторый момент времени, т.е. мое актуальное «Здесь», есть исходная точка, отталкиваясь от которой я приобретаю свою ориентацию в пространстве. Это, так сказать, центр «*O*» системы координат, которая определяет некоторые параметры ориентации в окружающем поле, а также расстояния и перспективы содержащихся в нем объектов: они находятся сверху или внизу, спереди или сзади, справа или слева, ближе или дальше. И аналогичным образом, мое актуальное «Сейчас» есть источник всех временных перспектив, в соответствии с которыми я организую события внутри этого мира, — таких, как категории «до» и «после», «прошлое» и «будущее», «одновременность» и «последовательность», «раньше» и «позже» и т.д.

Этот сектор мира воспринимаемых и могущих быть воспринятыми объектов, в центре которого я нахожусь, будет называться *миром в моей реальной досягаемости*, который, стало быть, включает в себя объекты, находящиеся в границах моего поля зрения и диапазона моего слуха. Внутри этого поля, находящегося в моей досягаемости, есть регион вещей, которыми я могу манипулировать. (Надеюсь, этой весьма общей характеристики будет достаточно для целей данной статьи. Кроющаяся здесь проблема сложнее, особенно в такую эпоху, когда благодаря возможности применения ракет дальнего радиуса действия манипулятивная сфера может выйти за пределы мира, который находится в моей досягаемости. Расширение манипулятивной сферы является, быть может, одной из самых характерных особенностей нынешнего состояния западной цивилизации.)

Сфера манипулирования<sup>26</sup> — это регион, доступный моему непосредственному вмешательству, который я могу модифицировать либо непосредственно движениями моего тела, либо с помощью искусственных расширений моего тела, т.е. орудий

и инструментов, в самом широком смысле слова. Зона манипулирования — это та часть внешнего мира, на которую я могу реально воздействовать. В некотором смысле можно бы было сказать, что та часть мира, находящегося в моей досягаемости, которая не принадлежит к зоне манипулирования, трансцендирует ее пределы: она конституирует зону моих потенциальных манипуляций, или, как мы предпочитаем говорить, моих потенциальных актов работы<sup>27</sup>. Конечно, эти сферы не имеют жестких границ; каждой принадлежат специфические ауры (*halos*) и открытые горизонты; существуют даже «анклавы», вклинивающиеся в «чужую территорию». Ясно также, что вся система «мир в моей актуальной досягаемости», включая и манипулятивную сферу, претерпевает изменение вследствие каждого моего передвижения; перемещая свое тело, я смещаю центр *O* моей системы координат в точку *O'*, и уже одно это изменяет все числа (координаты), относящиеся к этой системе.

## 2. Метки

Я переживаю мир в моей реальной досягаемости как элемент или фазу моей уникальной биографической ситуации, а это предполагает выход за пределы Здесь и Сейчас, которым она принадлежит. К моей уникальной биографической ситуации относятся, помимо всего прочего, мои воспоминания о мире, находившемся в моей досягаемости в прошлом, но уже не находящемся в ней, поскольку я переместился из Там в Здесь, и мои предвосхищения мира, который войдет в пределы моей досягаемости и для вовлечения которого в мою досягаемость я должен переместиться из Здесь в другое Там. Я знаю или полагаю, что, несмотря на технические препятствия и другие ограничения, как то: принципиальную необратимость прошлого, я могу снова вовлечь мой вспомненный мир в мою реальную досягаемость, если возвращусь туда, откуда я пришел (*мир в восстанавливаемой досягаемости*); кроме того, я ожидаю найти его в сущности таким же (хотя, быть может, и изменившимся), каким я его переживал, когда он был в моей реальной досягаемости; и, наконец, я знаю или полагаю, что находящееся сейчас в моей реальной досягаемости выйдет из моей досягаемости, когда я отсюда уйду, но в принципе будет восстанавливаемым, если я сюда позднее вернусь.

Последний случай имеет для меня важный практический интерес. Я ожидаю, что находящееся сейчас в моей актуальной досягаемости выйдет из моей досягаемости, но позднее снова обретет досягаемость; и в особенности я предвосхищаю то, что находящееся сейчас в моей сфере манипулирования позднее снова в нее войдет и либо потребует моего вмешательства, либо будет служить для меня препятствием. Следовательно, я должен быть уверен, что тогда я найду в ней мои точки опоры и приду с ней в согласие так, как я могу это сделать сейчас, когда она находится под моим контролем. Этим предполагается, что я буду способен узнать те элементы, которые я нахожу релевантными для себя сейчас в мире в моей реальной досягаемости, особенно в зоне манипулирования, и которые (как я полагаю благодаря общей идеализации, называемой Гуссерлем «я-могу-сделать-это снова»<sup>28</sup>) окажутся релевантными и тогда, когда я позднее сюда вернусь. Таким образом, я *мотивирован* выделять и *помечать* некоторые объекты. Когда я возвращаюсь, я ожидаю, что эти метки будут мне полезны как «субъективные напоминания» или «мнемонические средства» (термины Уайлда)<sup>29</sup>. Состоит ли такое мнемоническое средство в слове ветки дерева или выборе особого ориентира на местности с тем, чтобы пометить тропу к колодцу, несущественно. Закладка на странице, на которой я прервал свое чтение, подчеркивание некоторых мест в книге или карандашные пометки на полях — тоже метки, или субъективные напоминания. Что здесь существенно, так это лишь то, что все эти метки, сами по себе являющиеся объектами внешнего мира, отныне будут интуитивно схватываться не просто как «самоданности» (*selves*) в чисто апперцептивной схеме. Они вошли для меня, интерпретатора, в аппрезентативное соотнесение. Сломанная ветка дерева есть нечто большее, нежели она есть сама по себе. Она стала меткой местоположения колодца, или, если хотите, сигналом, говорящим мне, чтобы я повернул налево. В своей аппрезентативной функции, берущей начало в интерпретативной схеме, которой я ее наделил, сломанная ветка теперь соединилась в пару со своим референциальным значением: «Путь к колодцу».

Эта метка, функционирующая как субъективное напоминание, есть одна из простейших форм аппрезентативной связи; она отделена от всякого интерсубъективного контекста. Следует особо подчеркнуть сущностно произвольный характер моего выбора тех или иных объектов в качестве «меток». Метка «не имеет ничего общего» с тем, о чем она должна мне напо-

минать; то и другое попадают в интерпретативный контекст просто в силу того, что такой контекст был мною установлен. Согласно принципу относительной нерелевантности средства, я могу заменить сломанную ветку камнем; согласно принципу метафорического перенесения, я могу посвятить этот камень няяде и т.д.

Уайлд<sup>30</sup> усматривает характерное отличие меток, или мнемонических средств, от знаков в том, что знак может быть неправильно истолкован, тогда как напоминание не может нас «обмануть». Я не могу согласиться с этим утверждением. Перечитывая книгу, которую я читал еще студентом, я нахожу на полях пометки, смысла которых уже не понимаю. И даже более того, у меня нет уверенности относительно того, почему именно помеченный пассаж я счел представляющим особый интерес. Зачем сегодня утром я положил в карман пуговицу? Я пытался о чем-то напомнить себе, но о чем именно, я теперь уже сказать не могу.

### 3. Индикации

Ранее мы уже говорили о наличном запасе знания как элементе моей биографической ситуации. Этот запас знания никоим образом не однороден. Еще Уильям Джемс в свое время провел различие между «знанием о [чем-то]» (*knowledge about*) и «знанием [чего-то]» (*knowledge of acquaintance*)<sup>31</sup>. Помимо того, есть еще зоны слепой веры и полного неведения. Структурирование моего наличного запаса знания определяется тем фактом, что не все слои мира, находящегося в моей досягаемости, меня *одинаково* интересуют. Избирательная функция интереса организует для меня мир, разделяя его на слои, более и менее релевантные. Из мира, находящегося в моей реальной или потенциальной досягаемости, отбираются как первостепенно важные те факты, объекты и события, которые действительно являются или, возможно, станут целями или средствами, препятствиями или условиями осуществления моих проектов либо являются или, возможно, станут для меня опасными, доставляющими удовольствие или иным образом релевантными.

Некоторые факты, объекты и события известны мне как более или менее типичным образом связанные друг с другом, однако мое знание конкретного рода взаимосвязи между ними может быть довольно смутным или даже вовсе лишенным про-

зрачности. Если я знаю, что событие *B* обычно является одновременно с событием *A*, предшествует ему или следует за ним, я принимаю это как проявление типичной и вероятной взаимосвязи, которая существует между *A* и *B*, хотя ничего не знаю о природе этой взаимосвязи. Я просто ожидаю, или принимаю как данность до последующего уведомления, что любое будущее повторение события типа *A* будет связано типически тем же самым способом с предшествующим, сопутствующим или последующим явлением события типа *B*. Следовательно, я могу схватывать *A* как объект, факт или событие, которые выступают не сами по себе, но означают что-то другое, а именно: отсылают к прошлому, теперешнему или будущему явлению *B*. Здесь мы, опять-таки, имеем форму спаривания посредством аппрезентации, которую большинство авторов подводят под понятие знака. Мы предпочитаем приберечь термин «знак» для других случаев и назовем обсуждаемое здесь аппрезентативное отношение *индикацией*.

Гуссерль<sup>32</sup> охарактеризовал это отношение индикации («*Anzeichen*») следующим образом: объект, факт или событие (*A*), актуально могущие быть мною воспринятыми, могут переживаться как связанные с каким-то другим прошлым, настоящим или будущим фактом или событием (*B*), которые я не могу реально воспринять, так, что мое убеждение в существовании первого (*A*) будет переживаться мною как *непрозрачный* мотив для моего убеждения, допущения или веры в прошлое, настоящее или будущее существование последнего (*B*). Эта мотивация конституирует для меня соединение в пару индицирующего (*A*) и индицируемого (*B*) элементов. Индицирующий член пары не только «свидетельствует» об индицируемом, не только указывает на него, но и предполагает принятие допущения, что другой член существует, существовал или будет существовать. Опять-таки, индицирующий член воспринимается не как «сам по себе», не просто в апперцептивной схеме, но как аппрезентативно «пробуждающий» или «вызывающий» в сознании индицируемый член. Вместе с тем важно, чтобы конкретная природа этой мотивационной связи оставалась непрозрачной. При наличии ясного и достаточного понимания природы связи между этими двумя элементами нам приходится иметь дело не с референциальным отношением индикации, а с *доказательным* умозаключением. Уточнение, содержащееся в последнем утверждении, не дает, стало быть, возможности называть след тигра (узнанный в качестве такового) индикацией

или «знаком» присутствия его в окрестностях. Однако нимб вокруг Луны, служащий приметой того, что вот-вот начнется дождь, дым, указывающий на огонь, определенная форма поверхности бензина, указывающая на наличие в нем нефти, определенная пигментация лица, являющаяся симптомом Аддисоновой болезни, положение стрелки на приборе контроля уровня бензина, показывающее, что бензобак моего автомобиля пуст, и т.п. — все это примеры индикации.

Отношение индикации, как мы его описали, охватывает большинство феноменов, обычно относимых к категории «естественных знаков». Знание индикаций крайне важно с практической точки зрения, поскольку помогает индивиду трансцендировать за пределы мира, находящегося в его реальной досягаемости, связывая элементы, находящиеся в его пределах, с элементами, находящимися за его пределами. Отношение индикации, опять-таки, является такой аппрезентативной категорией, которая не обязательно предполагает интересубъективность.

## IV. Интерсубъективный мир и его аппрезентативные отношения: Знаки

### 1. Мир повседневной жизни с самого начала есть мир интересубъективный

Как мы увидели, метки и индикации представляют собой такие формы аппрезентативных отношений, которые можно объяснить прагматическим мотивом, направляющим индивида в его попытках прийти в согласие с миром в его досягаемости. Эти формы аппрезентативных соотношений не обязательно предполагают существование других людей и возможность общения с ними, хотя могут функционировать также и в интересубъективном контексте и действительно в нем функционируют. До сих пор мы анализировали мир в моей досягаемости и его измерения, воздерживаясь от всяких ссылок на интересубъективность, как если бы я в естественной установке находился в мире повседневной жизни одиноким.

Однако мир моей повседневной жизни никоим образом не является моим частным миром, но есть с самого начала общий интересубъективный мир, который я разделяю с моими собрать-

ями, мир, который переживают и интерпретируют, наряду со мной, другие люди; короче говоря, это мир, общий для всех нас. Уникальная биографическая ситуация, в которой я нахожусь в мире в каждый момент моего существования, лишь в очень незначительной степени создана мною самим. Я всегда обнаруживаю себя в исторически данном мире, и этот мир — как природный, так и социокультурный — существовал до моего рождения и будет существовать после моей смерти. А значит, этот мир не только моя среда, но и среда, в которой живут другие люди; более того, эти другие являются элементами моей ситуации, а я — элементом их ситуации. Воздействуя на других и претерпевая с их стороны воздействие, я знаю об этой взаимной связи, и это знание предполагает, помимо прочего, что они, другие, переживают этот общий мир в сущности так же, как и я. Они тоже находятся в уникальной биографической ситуации в мире, который, как и мой мир, структурирован в терминах реальной и потенциальной досягаемости, организован вокруг их актуального Здесь и Сейчас как центра в тех же измерениях и направлениях пространства и времени, что и мой, представляет собой исторически данный мир природы, общества и культуры, и т.д.

Углубление в подробный феноменологический анализ конституирования интересубъективности увело бы нас далеко от той задачи, которая стоит перед настоящим исследованием. А поскольку здесь нас интересует лишь анализ обыденного переживания мира в повседневной жизни, то достаточно будет установить, что человек принимает как данность телесное существование других людей, их сознательную жизнь, возможность взаимной коммуникации и историческую данность социальной организации и культуры точно так же, как принимает в качестве данности мир природы, в котором он родился.

Тем не менее, ставя перед собой задачу изучить аппрезентативные отношения, заключенные в разных аспектах интересубъективности, и особенно в коммуникации, мы не можем отказаться от указания на некоторые детали этой темы и прояснения того, что мы понимаем под социальным миром, принимаемым как данность. Это, однако, можно сделать лишь постепенно, шаг за шагом, и начнем мы с нескольких кратких замечаний относительно фундамента связи между мной и другим — или, как говорят современные социологи<sup>33</sup>, между эго и альтер-эго, — не принимая в этом параграфе во внимание тот

факт, что мир, в котором я родился, уже содержал в себе самого разного рода социальные и политические организации и что как я, так и другие люди являемся членами таких организаций, имеющими в них особую роль, статус и функцию. Таким образом, мы собираемся рассмотреть сначала аппрезентативные соотношения, посредством которых мы познаем другой разум, затем структурирование обыденного мира как общего мира, разделяемого с другими людьми, и присущие ему трансценденции, и лишь потом обратимся к изучению понимания, экспрессии и коммуникации, а также тех аппрезентативных отношений, на которых они основываются, а именно: знаков.

## 2) Само наше знание чужого сознания базируется на аппрезентативных соотношениях

Обсуждение извечной проблемы нашего знания других разумов выходит за рамки настоящей статьи; нет у нас и возможности дать обзор весьма противоречивых мнений на эту тему, предложенных выдающимися мыслителями, принадлежащими к разным философским школам. Вместе с тем, складывается впечатление, что бихевиористы и экзистенциалисты, логические позитивисты и феноменологи согласны в том, что знание разума другого — если только исключить феномен телепатии — возможно лишь при посредстве событий, происходящих с телом другого или им производимых. Это, по терминологии Гуссерля, выдающийся пример аппрезентативного соотношения. Согласно Гуссерлю<sup>34</sup>, другой с самого начала дан мне и как материальный объект, имеющий свое местоположение в пространстве, и как субъект, имеющий свою психическую жизнь. Его тело, подобно всем прочим материальным объектам, дано моему изначальному восприятию или, как говорит Гуссерль, в изначальном присутствии. Его психическая жизнь, однако, дана мне не в изначальном присутствии, но лишь в со-присутствии; она не презентуется, а аппрезентируется. Само непрерывное визуальное восприятие тела другого и его движений конституирует систему аппрезентаций, или хорошо упорядоченных индикаций его психической жизни и его переживаний, и именно здесь, говорит Гуссерль, находится источник всевозможных форм знаковых систем, или систем экспрессий, а в конечном счете — языка. Физический объект «тело другого», происходящие с ним события и его физические движения

схватываются как выражающие «духовное Я» другого, на мотивационный смысловой контекст которого я направлен. Так называемая «эмпатия» к другой персоне есть не что иное, как форма аппрезентативного постижения, схватывающего этот смысл.

Согласно Гуссерлю, эта ситуация может существовать и в связи с тем, что обычно называют культурными объектами. Книга есть внешний объект, материальная вещь. Я вижу ее, какой она мне является, здесь, на моем столе, справа от меня и т.д., но, читая ее, я направлен не на нее как внешний объект, а на значение того, что в ней написано: схватывая его, я «живу в ее смысле». То же касается орудия труда, дома, театра, храма, машины и т.д. Духовное значение всех этих объектов аппрезентативно апперцептируется как основанное на актуально являющемся объекте, который воспринимается не как таковой, а как выражающий свой смысл. И когда мы слушаем кого-то, мы переживаем смысл того, что он говорит, не как нечто, внешним образом соединенное с его словами. Мы с пониманием воспринимаем эти слова как выражение заключенного в них смысла и живем в их смысле, понимая то, что другой имеет в виду, и ту мысль, которую он выражает<sup>35</sup>. Разумеется, каждый имеет только собственные переживания, данные в изначальном присутствии. Однако благодаря событиям во внешнем мире, которые происходят с телом другого и производятся телом другого, особенно языковым выражением в самом широком смысле, я могу постичь другого в аппрезентации; благодаря взаимному пониманию и согласию *устанавливается коммуникативная общая среда*, в пределах которой субъекты взаимно мотивируют друг друга в их ментальных активностях.

В этом анализе Гуссерль брал за образец особое интересующее отношение, а именно то, которое социологи называют «отношением лицом-к-лицу»<sup>36</sup>. В таком взаимоотношении оба партнера разделяют общее время и пространство, чувственно воспринимают друг друга и т.д. Более того, предполагается, что взаимное аппрезентативное схватывание ими событий, происходящих в разуме другого, непосредственно ведет к коммуникации. Все эти допущения, однако, требуют некоторого прояснения.

Начнем с характеристики неявно предполагающихся идеализаций, на которых основано установление во взаимоотношении лицом-к-лицу «коммуникативной общей среды».

### 3. Всеобщий тезис взаимности перспектив<sup>37</sup>

#### а) Идеализация взаимозаменяемости точек зрения

Сектор мира, находящийся в моей реальной досягаемости, сосредоточен вокруг моего Здесь, а сектор мира, находящийся в актуальной досягаемости моего собрата, – вокруг его Здесь, которое из моего Здесь видится как Там. Эти два сектора могут частично пересекаться, и некоторые объекты, факты и события внешнего мира могут находиться как в моей реальной досягаемости, так и в реальной досягаемости моего собрата, и даже в его и моей зоне манипулирования. Тем не менее, такого рода объект, факт или событие, увиденные из центра моих координат, называемого Здесь, будут иметь иную явленность в плане направления, расстояния, перспективы, очертаний и т.д., нежели если они будут увиденны из его центра, называемого Там. основополагающая аксиома всякой интерпретации общего мира и его объектов состоит в том, что эти разные сосуществующие системы координат могут быть преобразованы друг в друга; я считаю само собой разумеющимся (и, полагаю, другой поступает так же), что я и он имели бы типически тождественные переживания общего мира, если бы мы поменялись местами, преобразовав тем самым мое Здесь в его, а его Здесь, которое сейчас для меня Там, в мое.

#### б) Идеализация совпадения систем релевантностей

Каждый из нас, как ранее было сказано, находится в уникальной биографически детерминированной ситуации, и в силу этого моя и моего собрата наличная цель и наши системы релевантностей, берущие начало в такой цели, должны с необходимостью различаться. Тем не менее, и это еще одна основополагающая аксиома, я принимаю до опровержения как само собой разумеющееся (и полагаю, другой поступает так же), что для достижения наличной цели различиями, проистекающими из наших частных систем релевантностей, можно пренебречь и что я и он – то есть «Мы» – интерпретируем актуально или потенциально общие для нас объекты, факты и события «эмпирически тождественным» способом, достаточным для всех практических целей.

Этот общий тезис взаимности перспектив, заключающий в себе идеализации, посредством которых, по терминологии

Уайтхеда, на место мыслительных объектов моего и моего собрата личного опыта приходят типизирующие конструкторы объектов мышления<sup>38</sup>, является необходимой предпосылкой (presupposition) мира общих объектов, а вместе с тем и коммуникации. Приведем пример: мы оба видим «одну и ту же» парящую птицу несмотря на различие нашего пространственного положения, пола, возраста и несмотря на то, что ты хочешь эту птицу подстрелить, а я просто люблюсь ее полетом.

#### 4. Трансцендентность мира другого

До сих пор мы имели дело только с отношением лицом-к-лицу, когда некоторый сектор мира находится и в моей, и в моего собрата реальной досягаемости. Строго говоря, мир, который находится в моей реальной досягаемости, пересекается с миром, который находится в его досягаемости, однако с необходимостью существуют зоны, находящиеся в моей реальной досягаемости, но не находящиеся в его реальной досягаемости, и *vice versa*. Например, находясь лицом к другому, я вижу вещи, которые не видит он, а он видит вещи, которые не вижу я. То же самое можно сказать о наших сферах манипулирования. Этот камень, лежащий между нами, находится в моей сфере манипулирования, но не попадает в его сферу манипулирования.

В этом смысле мир другого трансцендирует за пределы моего. Однако из идеализации взаимозаменяемости точек зрения (см. выше п. 3а) вытекает, что мир, находящийся в реальной досягаемости другого, находится также в моей достижимой (потенциальной) досягаемости и *vice versa*. В некоторых пределах (описание которых слишком далеко увело бы нас от темы нашего обсуждения) даже мир, находящийся в восстановимой досягаемости другого, и мир, находящийся в его предвосхищаемой досягаемости, находятся в моей потенциальной досягаемости (так сказать, потенциальной досягаемости второго порядка) и *vice versa*.

Однако мир другого трансцендирует за пределы моего еще и в другом смысле. Чтобы понять особую форму этой трансценденции, мы, прежде всего, должны принять во внимание главенствующую функцию отношения лицом-к-лицу в конституировании социального мира. Только в нем тело другого находится в моей реальной досягаемости, а мое тело — в его; только в нем мы переживаем друг друга во всей нашей индивидуальной

уникальности. До тех пор, пока длится отношение лицом-к-лицу, мы взаимно вовлечены в биографическую ситуацию друг друга: мы вместе стареем. Мы действительно имеем общую среду и общие переживания происходящих в ней событий: я и ты, т.е. *Мы*, видим летящую птицу. И это явление птичьего полета как события во внешнем (публичном) времени происходит одновременно с нашим его восприятием, которое есть событие в нашем внутреннем (частном) времени. Два потока внутреннего времени, твой и мой, синхронизируются с событием во внешнем времени (полетом птицы), а тем самым и друг с другом. Это будет особенно важно для нас, когда мы приступим к исследованию событий во внешнем мире, служащих средствами коммуникации, а именно: значащих жестов и языка.

Тем не менее, как существование другого трансцендирует за пределы моего, так и мое — за пределы его. Общей для нас является лишь малая часть наших биографий. Кроме того, каждый из нас входит во взаимоотношение лишь частью своей личности (Зиммель), или, как говорят современные социологи, приняв особую социальную роль. И наконец, поскольку система релевантностей другого укоренена в его уникальной биографической ситуации, она не может совпадать с моей: она не может быть вовлечена в мою досягаемость, хотя я и могу ее понять.

Есть еще третий род трансценденции, и эта трансценденция выходит за пределы не только моего мира, но и мира другого: само *Мы*-отношение, берущее начало во взаимном биографическом вовлечении, трансцендирует за пределы существования каждого из сообщников в царстве повседневной жизни. Оно принадлежит к иной конечной области значения, нежели область реальности повседневной жизни, и может быть схвачено только с помощью символизации. Это утверждение предвещает целый узел проблем, приступить к которым мы пока еще не готовы.

Следует, однако, указать, что отношение лицом-к-лицу, которое мы до сих пор описывали, есть лишь одно из измерений социального мира, хотя и самое главное. Если соотносить его с миром, находящимся в моей реальной досягаемости, то можно будет найти в социальном мире и другие измерения, соотносимые с разными формами мира, находящегося в моей потенциальной досягаемости. Есть мир моих современников, с которыми я биографически не вовлечен в отношение лицом-к-лицу, но с которыми меня объединяет общий сектор времени, дающий мне возможность воздействовать на них, а им на меня в коммуникативной среде взаимной мотивации. (В пер-

вобытных обществах, где считается, что души умерших участвуют в социальной жизни группы, умершие рассматриваются как современники.) Существует мир моих предшественников, на которых я повлиять не могу, но чьи прошлые действия и их результаты открыты моей интерпретации и могут оказывать влияние на мои собственные действия; и существует мир моих преемников, пережить которых в непосредственном опыте невозможно, но на которых в более или менее пустом предвосхищении я могу ориентировать свои действия. Для всех измерений социального мира, кроме отношения лицом-к-лицу, характерно то, что я не могу схватить моих собратьев как уникальных индивидов, а могу лишь переживать их типичное поведение, типичный образец (pattern) их мотивов и установок во все более и более возрастающей анонимности.

Мы не можем углубиться здесь в подробное обсуждение различных измерений социального мира. Однако необходимо иметь в виду заключенные здесь проблемы, чтобы правильно проанализировать некоторые вопросы, связанные с коммуникацией и аппрезентативной апперцепцией общества.

## 5. Схватывающее понимание, манифестация, знаки, коммуникация

Верно, что всякое схватывающее понимание мысли другого (исключая, разумеется, телепатию) требует, как утверждал Гуссерль, в качестве средства, носителя или посредника схватывания некоторого объекта, факта или события во внешнем мире, которое бы, однако, схватывалось не как «само по себе», не просто в апперцептивной схеме, но аппрезентативно, как нечто, выражающее когитации другого человека. Термин «когитация» используется здесь в самом широком, картезианском смысле и обозначает чувства, воления, эмоции и т.д. Исходя из задач настоящей статьи, мы предлагаем использовать термин «знак» для обозначения объектов, фактов или событий во внешнем мире, схватывание которых аппрезентирует интерпретатору когитации другого человека. Это определение нуждается в пояснении.

### а) Схватывающее понимание (comprehension)

Объекты, факты и события, интерпретируемые как знаки, должны прямо или косвенно относиться к телесному существованию

другого. В простейшем случае, а именно, отношении лицом-к-лицу, интерпретатором могут схватываться как знаки тело другого, события, происходящие с этим телом (покраснение, улыбка), в т.ч. физические движения (вздрагивание, подманивание) и действия, им выполняемые (говорение, хождение, манипулирование предметами). Если отношения лицом-к-лицу нет, а есть расстояние во времени и пространстве, мы должны иметь в виду:

1) что схватывание вовсе не обязательно предполагает реальное восприятие, но что аппрезентирующим членом аппрезентативной пары также может быть воспоминание или даже фантазм; я вспоминаю (или: могу представить в воображении) выражение лица моего друга, когда он узнал (или узнает) какую-то печальную новость. Я могу представить в фантазии даже печально выглядящего кентавра;

2) что результат, или продукт активности другого, соотносится с тем действием, из которого он возник, и, стало быть, может функционировать в качестве знака когитаций другого;

3) что здесь применим принцип относительной нерелевантности средства. (Напечатанный текст лекции соотносится с живой речью автора.)

### б) Манифестация

То, что объект, факт или событие внешнего мира истолковывается как знак когитации другого человека, не обязательно предполагает,

1) что другой имел намерение выразить вонне свою когитацию с помощью этого знака и тем более что он сделал это с коммуникативным намерением. Невольное выражение лица, нечаянный мимолетный взгляд, краска смущения на лице, дрожь, походка другого, короче говоря, любое физиогномическое событие может быть истолковано как знак когитации другого. Некоторая нерешительность в голосе другого может убедить меня, что он лжет, хотя и пытается скрыть, что это делает. Автор письма хочет передать содержание сообщения, но графолог не обращает внимания на это содержание и принимает в качестве знаков почерк как таковой, т.е. статический результат непреднамеренных жестов, выполненных автором.

2) Если изначально и задумывалось, что знак будет функционировать в коммуникативном контексте, то в качестве адресата вовсе не обязательно должен был иметься в виду интерпретатор.

3) Более того, не обязательно, чтобы два партнера коммуникативного знакового отношения вообще знали друг друга (пример: кем бы ни был тот, кто установил этот дорожный указатель, он желал показать направление любому проезжающему мимо).

#### в) Типы знаков

В великолепной книге «*Der Aufbau der Sprache*»<sup>39</sup> Бруно Шнелль разработал теорию о трех базисных формах телесных движений, которые, с его точки зрения, находят проявление в различного рода звуках, словах, морфологических элементах, синтаксическом строении западных языков, формах литературы и даже в типах философии. Он различает целенаправленные, выразительные и подражательные движения (*Zweck-, Ausdrucks- und Nachahmungsbewegungen*). Первая категория движений (целенаправленные) может включать такие жесты, как кивание головой, указывание, подманивание, а также говорение; вторую категорию движений (выразительные) образуют внешние проявления внутренних переживаний, первоначально лишённые целенаправленности; некоторым жестам придает их выразительную значимость пространственно-временная дифференциация движений в параметрах высокого и низкого, широкого и узкого, быстрого и медленного и третья категория движений — подражательный жест — имитирует или репрезентирует другое существо, с которым действующий себя отождествляет. Примером тому служат танцы животных и плодородия, хорошо известные антропологу<sup>40</sup>. Шнелль также отмечает, что чистый целенаправленный жест обнаруживает в себе выразительные характеристики, например, в высоте и скорости голоса в разговоре, и что все три типа жеста могут использоваться в коммуникативных целях (например, выразительные жесты актером на сцене, а подражательные — пародистом). С точки зрения Шнелля, целенаправленный жест показывает, чего исполнитель хочет, выразительный — что он чувствует, а подражательный — что он собой представляет или за кого он себя выдает.

Выразительные и подражательные жесты (или, в нашей терминологии, знаки) особенно важны тем, что дают основу для образования высших аппрезентативных форм, а именно, символов. Коммуникация как таковая базируется, в первую очередь, на целенаправленных знаках, поскольку коммуника-

тор намерен если уж не заставить адресата отреагировать каким-то определенным образом, то, по крайней мере, дать ему себя понять. Однако для того чтобы коммуникация стала возможна, должны быть выполнены некоторые требования.

#### г) Коммуникация в собственном смысле слова

1) Знак, используемый в коммуникации, это всегда знак, адресованный индивидуальному или анонимному интерпретатору. Он рождается в реальной сфере манипулирования коммуникатора; интерпретатор, в свою очередь, схватывает его как объект, факт или событие в мире, находящемся в его досягаемости. Однако к этой ситуации применимы названные выше (в пункте а, 1–3) условия. Следовательно, нет необходимости в том, чтобы мир, находящийся в досягаемости интерпретатора, пространственно пересекался со сферой манипулирования коммуникатора (телефон, телевидение), чтобы производство знака и его интерпретация происходили одновременно (египетский папирус, памятники) и чтобы интерпретатор схватывал *тот же* физический объект или событие, которые коммуникатор использовал как носитель сообщения (принцип относительной нерелевантности средства). В более сложных случаях коммуникации, которые мы не можем здесь изучить, в коммуникативный процесс, который помещается между первоначальным коммуникатором и интерпретатором, может быть введено сколько угодно много число людей или механических приспособлений. Самое важное для того, о чем мы далее будем вести речь, — четко понять, что коммуникация при любых обстоятельствах требует событий во внешнем мире производимых коммуникатором, и событий во внешнем мире, могущих быть схваченными интерпретатором. Иначе говоря, *коммуникация может происходить только в реальности внешнего мира*, и это одна из главных причин того, почему этот мир, как мы очень скоро увидим, имеет характер *верховой* реальности. Даже голоса, которые будто бы слышит шизофреник, галлюцинируются им как *голоса* и, следовательно, соотносятся с событиями во внешнем мире.

2) Знак, используемый в коммуникации, всегда заблаговременно интерпретируется коммуникатором с точки зрения его ожидаемой интерпретации адресатом. Чтобы быть понятным, коммуникатор должен, прежде чем произвести знак, предусмотреть апперцептивную, аппрезентативную и референциаль-

ную схемы, под которые тот будет подведен интерпретатором. Следовательно, коммуникатор должен, образно говоря, отрепетировать ожидаемую интерпретацию и установить такой контекст между своими когитациями и коммуникативным знаком, чтобы интерпретатор, руководствуясь аппрезентативной схемой, которую он к последнему применит, распознал первые как элемент соответствующей референциальной схемы. Однако этот контекст, как мы увидели (параграф II, пункт 2-й этой статьи), есть не что иное, как сама интерпретативная схема. Иначе говоря, коммуникация предполагает, что интерпретативная схема, которую коммуникатор связывает, а интерпретатор свяжет с произведенным коммуникативным знаком, будет *в существенных чертах* одной и той же.

3) Выделенное курсивом уточнение очень важно. Строго говоря, полная тождественность обеих интерпретативных схем — коммуникатора и интерпретатора — невозможна, по крайней мере, в обыденном мире повседневной жизни. Интерпретационная схема в значительной степени определяется биографической ситуацией и проистекающей из нее системой релевантностей. Даже если бы биографические ситуации коммуникатора и интерпретатора ничем другим не отличались, то и тогда, по крайней мере, «Здесь» каждого из них было бы для другого «Там». Уже один этот факт ставит непреодолимые преграды для полностью успешной, в идеальном смысле, коммуникации. При этом коммуникация, разумется, может быть и действительно бывает в высокой степени успешной для многих благих и полезных целей и может достигать оптимума в высоко формализованных и стандартизированных языках, таких, как техническая терминология. Эти соображения, казалось бы, в основном сугубо теоретические, имеют важные практические следствия: успешная коммуникация возможна лишь между лицами, социальными группами, нациями и т.д., которые разделяют в существенных чертах схожую систему релевантностей. Чем больше различий между их системами релевантностей, тем меньше шансов достичь успеха в коммуникации. Полное расхождение систем релевантностей делает установление универсума дискурса совершенно невозможным.

4) Чтобы быть успешным, любой коммуникативный процесс должен, следовательно, заключать в себе некоторый набор общих абстракций или стандартизаций. В пункте 3-б это-

го параграфа мы упомянули идеализацию совпадения системы релевантностей, которая приводит к замещению мыслительных объектов частного опыта типизирующими конструктами публичных объектов мышления. Типизация и есть та форма абстракции, которая приводит к более или менее стандартизированной, хотя и более или менее расплывчатой, концептуализации обыденного мышления и к неизбежной двусмысленности слов обыденного языка. И все потому, что наш опыт, даже в той сфере, которую Гуссерль называет допредикативной, с самого начала организуется как подведение под определенные типы. Маленький ребенок, изучающий родной язык, уже с малых лет способен опознавать животное как собаку, птицу или рыбу, тот или иной элемент своего окружения — как камень, дерево или гору, предмет мебелировки — как стол или стул. Однако стоит взглянуть в словарь, как оказывается, что эти термины труднее всего определимы в обыденном языке. Большинство коммуникативных знаков — языковые знаки, а стало быть, требуемая для достаточной стандартизации типизация предоставляется словарным запасом и синтаксической структурой обыденного родного языка. К этой проблеме мы позднее еще вернемся.

#### **д) Языковая, изобразительная, выразительная и подражательная презентации**

Структура языка как набора знаков, сочетающихся друг с другом по правилам синтаксиса, выполняемая им функция средства дискурсивного (пропозиционального) мышления, его способность не только именовать вещи, но и выражать связи между ними, не только строить пропозиции, но и формулировать связи между пропозициями, — все это настолько тщательно и широко описано в литературе последнего времени, что для решения нашей задачи нет необходимости углубляться в эту тему.

Здесь нам бы хотелось лишь указать, что в сущности языка заложено то, что любая нормальная языковая коммуникация включает в себе временной процесс; речь выстраивается из предложений, предложение — из последовательной артикуляции следующих друг за другом элементов (как говорит Гуссерль, политетически<sup>41</sup>), тогда как смысл предложения или речи может проектироваться говорящим и схватываться слушателем в одном луче (монотетически). Поток артикулирования

когитаций говорящим, стало быть, одновременен внешнему событию произведения звуков речи, а восприятие последних слушателем происходит одновременно с пониманием им этих когитаций. Следовательно, речь есть один из интерсубъективных временных процессов – наряду с совместным сотворением музыки, совместным танцем, совместным любовным ухаживанием, – посредством которых два потока внутреннего времени (говорящего и слушающего) становятся синхронными друг с другом и оба они – синхронными с событием во внешнем времени. Прочитывание письменного сообщения устанавливает в таком же смысле квазисовременность событий во внутреннем времени автора и внутреннем времени читателя.

Визуальные презентации, в свою очередь, как верно показала г-жа Лангер<sup>42</sup>, структурно отличаются своим недискурсивным характером. Они не собираются из элементов, имеющих самостоятельное значение; т.е. у них нет словаря. Их нельзя определить через другие знаки так, как это можно сделать с дискурсивными знаками. Их первоочередная функция – концептуализация потока ощущений. Г-жа Лангер усматривает аппрезентативную связь изобразительной презентации в том, что соотношение частей, их положение и относительные размеры соответствуют нашему представлению об изображенном объекте. Именно поэтому мы узнаём один и тот же дом на фотографии, рисунке, в карандашном наброске, в чертеже архитектора и в техническом плане строителя. С точки зрения Гуссерля<sup>43</sup>, особенность изображения (в противоположность всем другим знакам) состоит в том, что изображение связано с изображаемой вещью подобием, тогда как большинство других знаков (если не брать, например, звукоподражание) не имеют общего содержания с тем, что обозначается. (Отсюда многие авторы делают акцент на «произвольности» языковых знаков.) Тем не менее, аппрезентативная связь присутствует и в изобразительных презентациях, хотя иногда при довольно сложном способе взаимосвязи между уровнями. Например, глядя на картину Дюрера «Всадник, смерть и дьявол», мы, прежде всего, различаем – как мы сказали бы, в апперцептивной схеме – оттиск как таковой, вот эту самую вещь формата *portfolio*; во-вторых, оставаясь все еще в апперцептивной схеме, мы различаем черные линии на бумаге как небольшие нецветные фигуры; в-третьих, эти фигуры *аппрезентируются* как «рисованные реалии», явленные в этом изображении, как «ры-

царь во плоти», которого, как говорит Гуссерль, мы сознаем в его квазибытии, которое есть «нейтральная модификация» бытия<sup>44</sup>. На этом Гуссерль останавливается, однако мы можем и должны проследить аппрезентативный процесс дальше. Эти три фигуры – рыцарь, смерть и дьявол, – аппрезентированные в нейтральной модификации их квазибытия, аппрезентируют, в свою очередь, так сказать, в аппрезентации второго порядка, некий смысловой контекст, и именно этот смысл Дюрер, прежде всего, хотел передать зрителю: рыцарь, пребывающий между смертью и дьяволом, чему-то нас учит, и это что-то имеет отношение к основам человеческого существования как существования между двумя сверхъестественными силами. Это *символическая* аппрезентация, и к ней мы еще вернемся в следующем параграфе.

Коммуникация посредством выразительных и раздражательных жестов до сих пор не привлекла того внимания исследователей семантики, которого она заслуживает. Примерами первых служат жесты приветствия, проявления почтительности, демонстрации одобрения и неодобрения, жесты покорности, отдания почестей и т.п. Вторые сочетают в себе качества изобразительной презентации (а именно, сходство с изображаемым объектом) и временную структуру речи. Может развиваться даже своего рода миметический словарь, как это, например, имеет место в крайне стандартизированном применении веера танцором японского театра *кабуки*.

#### е) Мир в пределах досягаемости и мир повседневной жизни

Главная идея настоящей статьи состоит в том, что аппрезентативные соотношения являются средствами приспособления к различного рода трансцендентным переживаниям. В пункте (4) этого параграфа мы кратко охарактеризовали трансцендирующую природу моих переживаний другого и его мира. Наш анализ различных форм знаков и коммуникации показал, что аппрезентативные соотношения, описываемые этими терминами, опять-таки, выполняют функцию преодоления трансцендентного переживания, а именно: переживания другого и его мира. Благодаря использованию знаков коммуникативная система позволяет мне в некоторой степени сознавать когитации другого и при особых условиях даже приводить поток моего внутреннего времени в совершенную одновременность с его потоком. Однако, как мы увидели, полностью успешная

коммуникация при всем при том не достижима. Остается еще недоступная зона частной жизни другого, трансцендирующая за пределы моего возможного опыта.

Обыденный праксис повседневной жизни, между тем, разрешает эту проблему в такой степени, что почти для всех благих и полезных целей мы можем войти в коммуникацию с нашими братьями и наладить отношения с ними. Как мы уже вкратце упоминали, это возможно лишь при условии, что коммуникативный процесс базируется на некотором наборе типизаций, абстракций и стандартизаций, и мы указали на основополагающую роль родного языка в установлении этого базиса. В следующем параграфе (VII) настоящей статьи эта тема будет освещена подробнее. Пока же мы хотим прояснить некоторые из основных черт, просто принимаемых обыденным мышлением повседневной жизни на веру, на которых основана возможность коммуникации. В некотором смысле, они являются конкретизацией всеобщего тезиса взаимности перспектив, проанализированного в п. 3 этого параграфа.

Термин «принимаемый как данность», или «принимаемый на веру», который мы ранее использовали, следует, вероятно, определить. Он означает принятие до последующего уведомления нашего знания некоторых состояний дел как несомненно достоверного. Разумеется, то, что до сих пор казалось несомненным, в любой момент может быть поставлено под сомнение. Обыденное мышление просто принимает как данность — до тех пор, пока факты этому не противоречат, — не только мир физических объектов, но и социокультурный мир, в который мы родились и в котором мы стареем. Этот мир повседневной жизни поистине есть не подвергаемая сомнению, но всегда могущая быть поставленной под сомнение матрица, в которой берут начало и находят конец все наши исследования. Дьюи<sup>45</sup> увидел это со всей ясностью, описывая процесс исследования как задачу контролируемого или направляемого преобразования неопределенных ситуаций, встречающихся или возникающих в этой матрице, в «надежную определенность».

Вернемся к нашей конкретной проблеме. Я принимаю на веру (до тех пор, пока факты этому не противоречат) не только телесное существование моего собрата, но и то, что его сознательная жизнь имеет в основе своей ту же структуру, что и моя, и что благодаря аппрезентативным соотношениям я до известной степени могу воспринять в аналоговой апперцепции

когитации моего собрата (например, мотивы, руководящие его действиями), как и он может воспринять мои. Более того, я принимаю как данность, что некоторые объекты, факты и события в нашей общей социальной среде имеют для него такие же аппрезентативные значимости, что и для меня, — значимости, трансформирующие вещи внешнего мира в так называемые культурные объекты.

До тех пор, пока это не опровергнуто, я принимаю как данность, что различные апперцептивные, аппрезентативные, референциальные и контекстуальные схемы, принятые и одобренные как типически релевантные моим социальным окружением, релевантны также для моей собственной уникальной биографической ситуации и биографической ситуации моего собрата в мире повседневной жизни. Это означает:

*а) в отношении апперцептивной схемы:* что обычным образом нашей апперцепцией объектов, фактов или событий внешнего мира руководит система типических релевантностей, преобладающая в нашей социальной среде, и что конкретный мотив должен рождаться в личной биографической ситуации каждого из нас, тем самым пробуждая наш интерес к уникальности, нетипичности конкретного объекта, факта или события, или его особым аспектам;

*б) в отношении аппрезентативной схемы:* что мы оба, мой собрат и я, принимаем как данность типичный способ, посредством которого в нашей социокультурной среде непосредственно апперцептируемые объекты, факты или события внешнего мира схватываются не как «самоданности», но аппрезентативно, как обозначающие что-то другое, как «пробуждающие», «вызывающие» или «стимулирующие» аппрезентативные соотношения;

*в) в отношении интерпретативной схемы:* что в коммуникации другой (как коммуникатор или адресат) будет применять к аппрезентативным соотношениям, содержащимся в сообщениях, ту же аппрезентативную схему, что и я. Например, если коммуникация протекает при посредстве обычного родного языка, я принимаю как данность, что другие, выражающие себя в этой идиоме, имеют в виду в употребляемых ими языковых выражениях в существенных чертах то же самое, что понимаю в них я, и *vice versa*.

Поскольку термин «мир повседневной жизни», или «реальность повседневной жизни», обозначает не только мир природы, переживаемый мною, но и социокультурный мир, в котором

я живу, становится ясно, что этот мир не совпадает с миром внешних объектов, фактов и событий. Разумеется, он включает в себя внешние объекты, факты и события, которые находятся в моей реальной досягаемости, а также в нескольких зонах моей потенциальной досягаемости (в том числе и находящиеся в реальной и потенциальной досягаемости моего собрата). Однако, вдобавок к тому, он включает все аппрезентативные функции таких объектов, фактов или событий, трансформирующих вещи в культурные объекты, человеческие тела — в собратьев, их телесные движения — в действия, или значащие жесты, звуковые волны — в речь, и т.д. Таким образом, мир повседневной жизни насквозь пропитан аппрезентативными соотношениями, которые просто принимаются на веру и среди которых я осуществляю мои практические действия — мою работу — как мы ранее ее назвали<sup>46</sup>, — в рамках обыденного мышления. Все эти аппрезентативные соотношения принадлежат к конечной смысловой области, называемой реальностью повседневной жизни. Тем не менее, не следует ничего менять в нашем тезисе, что все аппрезентативные соотношения суть средства приспособления к переживаниям трансценденций. Это мы как раз и попытались показать применительно к изученным до сих пор аппрезентативным соотношениям, а именно, меткам, индикациям и знакам. Все трансценденции, приспособиться к которым они помогали, принадлежат тому, что мы только что описали как реальность повседневной жизни. Как трансценденции — моего действительного Здесь и Сейчас, Другого, мира Другого и т.д. — они все еще были имманентны обыденному миру моей повседневной жизни, со-конституируя ту ситуацию, в которой я нахожусь в этом мире.

Однако есть такие переживания, которые трансцендируют за пределы конечной смысловой области мира повседневной жизни и соотносятся с другими конечными областями значения, другими реальностями, или, если воспользоваться термином, введенным Уильямом Джемсом<sup>47</sup>, другими подмирами, такими, как миры научной теории, искусств, религии, политики, фантазмов и сновидений. И, опять-таки, есть группа аппрезентативных соотношений, называемых символами, с помощью которых человек пытается схватить эти трансцендентные феномены подобно тому, как он схватывает наш чувственно воспринимаемый мир. Обратимся же к изучению этих символов и проблемы множественных реальностей.

## V. Трансцендентность Природы и Общества: Символы

### 1. Опыт этой трансцендентности

В своей повседневной жизни я нахожусь в мире, созданном не мной. Я знаю это, и само это знание включено в мою биографическую ситуацию. Прежде всего, я знаю, что Природа выходит за рамки реальности моей повседневной жизни как в пространстве, так и во времени. Во времени мир Природы существовал до моего рождения и продолжит существовать после моей смерти. Он существовал до того, как появился человек на земле, и, вероятно, переживет человечество. В пространстве мир, пребывающий в моей реальной досягаемости, несет с собой открытые беспредельные горизонты мира, находящегося в моей потенциальной досягаемости, однако моим переживаниями этих горизонтов присуще убеждение, что каждый мир в потенциальной досягаемости, будучи однажды переведенным в реальную досягаемость, вновь будет окружен новыми горизонтами, и т.д. Более того, в мире, находящемся в моей досягаемости, есть объекты (например, небесные тела), которые я не могу вовлечь в сферу моего манипулирования, а в сфере моего манипулирования есть события (например, волны), которые я не могу поставить под свой контроль.

Кроме того, я знаю, что социокультурный мир аналогичным образом трансцендирует за пределы реальности моей повседневной жизни. Я родился в социальном мире, который уже был до меня организован и который меня переживет, в мире, который я с самого начала делю со своими собратьями, организованными в группы, в мире, который имеет свои особые открытые горизонты во времени, в пространстве и в том, что у социологов называется социальными дистанциями. Во времени существует бесконечная вереница накладывающихся друг на друга поколений; мой клан соотносится с другими кланами, мое племя — с другими племенами, последние же либо враги, либо друзья, говорящие на том же или другом языке, но всегда организованные в свою особую социальную форму и ведущие свой особый образ жизни. Моя актуальная социальная среда всегда соотносена с горизонтом потенциальных социальных сред, и мы вправе говорить о трансцендентной беско-

нечности социального мира так же, как говорим о трансцендентной бесконечности мира природного.

Я переживаю обе эти трансценденции — Природы и Общества — как в двояком смысле мне навязываемые: с одной стороны, в любой момент моего существования я нахожусь пребывающим в природе и обществе; они постоянно остаются соконституирующими элементами моей биографической ситуации и, следовательно, переживаются как неизбежно ей принадлежащие. С другой стороны, они конституируют общую рамку, в которой лишь я обладаю свободой моих потенциальностей, а это значит, что они задают диапазон всех возможностей определения моей ситуации. В этом смысле они не элементы моей ситуации, а ее детерминанты. В первом смысле, я могу — и более того, должен — принимать их как данность. Во втором смысле, я должен к ним приспособиться. Однако в любом случае я должен понимать природный и социальный мир, несмотря на их трансценденции, в категориях некоего порядка вещей и событий.

Также я с самого начала знаю, что любой человек переживает те же навязанные трансценденции Природы и Общества, хотя переживает их в индивидуальных перспективах и с некоторыми индивидуальными оттенками. Вместе с тем, порядок Природы и Общества является общим для всего человечества. Он дает каждому общий контекст (setting) цикла его индивидуальной жизни, рождения, взросления, смерти, здоровья и болезни, надежд и страхов. Любой из нас участвует в регулярном ритме природы; для каждого из нас движения солнца, луны и звезд, чередование дня и ночи, циклическая смена времен года являются элементами нашей ситуации. Каждый из нас — член группы, в которой он родился или к которой он присоединился и которая продолжает существовать, в то время как некоторые ее члены умирают, а на смену им приходят другие. Повсюду будут существовать системы родства, возрастные и половые группы, дифференциации по роду занятий, организация власти и управления, в которой формируются категории социального статуса и престижа. Однако в обыденном мышлении повседневной жизни мы просто знаем, что Природа и Общество представляют некоторого рода порядок; сама же сущность этого порядка для нас не постижима. Она раскрывает себя лишь в образах аналогового схватывания. Но эти образы, лишь только они конституируются, начинают приниматься как данность, равно как и трансценденции, на которые они указывают.

Как это возможно? «Чудо из чудес, что подлинные чудеса являются нам каждодневно», — говорит Натан у Лессинга. Суть дела в том, что в самом социокультурном окружении мы находим социально одобренные системы, отвечающие на наш вопрос о непостижимых трансценденциях. Формируются средства, позволяющие схватывать не дающие нам покоя феномены, выходящие за границы мира повседневной жизни, подобно тому, как мы схватываем в нем знакомые нам феномены. Это достигается за счет создания аппрезентативных соотношений высшего порядка, которые будут здесь названы *символами*, в противоположность используемым до сих пор терминам «метки», «индикации», «знаки».

## 2. Символизация

### а) Определение

Символ можно для начала определить как аппрезентативное соотношение высшего порядка, в котором аппрезентирующим членом пары является объект, факт или событие в реальности нашей повседневной жизни, а другой, аппрезентируемый член относится к идее, трансцендирующей за рамки нашего опыта повседневной жизни<sup>48</sup>.

Это определение в основе своей совпадает с трактовкой символа, которую развил Карл Ясперс в третьем томе своей «*Философии*»<sup>49</sup>, из которой мы приведем следующую вольно переведенную цитату, опустив некоторые моменты, относящиеся к особой философской позиции Ясперса:

«Мы говорим о значении в смысле знака и образа, сравнения, аллегории и метафоры. Решающая разница между значением в мире и метафизическим смыслом заключена в том, может ли во взаимоотношении между образом и тем, что он представляет, само последнее быть схвачено как объективность или образ есть образ чего-то никоим образом недоступного; а стало быть, может ли то, что выражено в образе, быть также установлено или продемонстрировано непосредственно или оно существует для нас лишь постольку, поскольку существует в образе. Только в последнем случае нам надлежит говорить о символе... Символ нельзя истолковать иначе, кроме как через другие символы. А следовательно, понимание символа состоит не в рациональном схватывании его значимости, а в экзистенциальном переживании ее в символической интенции как этой вот уникаль-

ной референции к чему-то трансцендентному, исчезающему в предельной точке».

#### б) Генезис символической аппрезентации

Теперь нам необходимо изучить проблему конституирования такого аппрезентативного спаривания, которое могло бы функционировать в качестве символа. Каким образом возможно, что объект, событие или факт, входящий в реальность нашей повседневной жизни, соединяется в пару с идеей, выходящей за рамки нашего переживания своей повседневной жизни? К этой проблеме можно подойти на двух разных уровнях. Во-первых, существуют группы аппрезентативных соотношений, которые универсальны и могут использоваться для символизации в силу своей укорененности в условиях человеческого существования. Изучение этих аппрезентативных соотношений — задача философской антропологии. Во-вторых, можно исследовать особые формы символических систем, развиваемые разными культурами в разные исторические периоды. Это задача культурной антропологии и истории идей. Здесь мы будем вынуждены ограничиться беглыми замечаниями, в которых опишем некоторые единицы, относящиеся к первой группе, и проиллюстрируем их примером, принадлежащим ко второй группе.

Что касается последней, то мы предпочли бы — по причинам, на которые коротко укажем ниже, — не пользоваться примерами из мира нашей нынешней западной культуры. В последней получили развитие несколько символических систем, таких, как наука, искусство, религия, политика и философия; некоторые из них будут охарактеризованы в следующем параграфе. Однако мы должны принять во внимание, что сосуществование нескольких символических систем, которые лишь очень слабо, если вообще как-то, связаны друг с другом, является особой чертой нашей исторической ситуации и результатом нашей попытки развить интерпретацию космоса на основе позитивных методов естественных наук. Мы принимаем мир, как его определяют математические естественные науки, в качестве архетипа идеального порядка символических соотношений и склонны объяснять все другие символические системы как производные от него или, по крайней мере, как ему подчиненные. Уайтхед в своей книге «*Наука и современный мир*»<sup>50</sup> справедливо заметил, что открытия Галилея и законы движе-

ния Ньютона установили основополагающее понятие «*идеально изолированной системы*», до такой степени составляющее саму суть научной теории, что без него наука была бы попросту невозможна. Уайтхед поясняет, что «изолированная система — это не солипсистское понятие, за пределами которого не существует ничего. Она изолирована как бы внутри самой Вселенной. Это значит, что применительно к этой системе существуют истины, требующие отнесения только к пребывающему в вещах с помощью единой систематической схемы отношений».

С другой стороны, многие исследования современных антропологов, социологов, исследователей мифологии, филологов, политических ученых и историков<sup>51</sup> показали, что в других культурах и даже в прежние исторические периоды нашей собственной культуры человек переживал природу, общество и самого себя как в равной степени участвующих в космическом порядке и им определяемых. Как иллюстрацию этой точки зрения, расходящейся с той, которая была выражена в приведенной выше цитате из Уайтхеда, приведем следующий фрагмент из «*Опыта о человеке*» Эрнста Кассирера<sup>52</sup>, в котором освещается взаимосвязь людей, общества и природы в мифическом опыте и показывается, почему любой элемент одного из этих порядков может стать символом, аппрезентативно относящимся к соответствующему элементу любого другого порядка:

«Для мифологического и религиозного чувства природа становится единым великим обществом, *обществом жизни*. Человек в этом обществе не наделен особыми полномочиями... Жизнь обладает равным религиозным достоинством как в низших, так и в высших ее формах. Люди и животные, животные и растения — все находятся на одном и том же уровне... И тот же самый принцип — принцип солидарности и неразрывного единства жизни — мы обнаруживаем, когда от пространства переходим ко времени. Он применим не только к порядку одновременных явлений, но и к порядку их последовательности. Поколения людей составляют единую и неразрывную цепь. Прежние стадии жизни сохранены в перевоплощениях... Даже тотемизм выражает это глубокое убеждение в общности всех живых существ — общности, которую необходимо беречь и укреплять постоянными усилиями человека, неукоснительным исполнением магических обрядов и религиозных процедур». Далее Кассирер соглашается с утверждением Робертсона Смита («*Лекции о религии семитов*»): «Неразрывная связь, соединяю-

щая людей с их богом, есть та же самая связь кровного родства, которая в древнем обществе является единственным связующим звеном между человеком и человеком и единственным священным принципом морального обязательства».

Пример полной интеграции той символической взаимосвязи, которую Кассирер называет обществом жизни, можно обнаружить в классической китайской мысли. С точки зрения французского сиолога Марселя Гране<sup>53</sup>, в классической китайской литературе находит отражение структурное единство микрокосма (человека) и макрокосма (универсума), а структура универсума объясняется через структуру общества. Над всеми этими структурами главенствуют два основополагающих принципа: во-первых, место Мужского и Женского, позитивного и негативного, *Ян* и *Инь*; и, во-вторых, оппозиция правителя и вассала в иерархической структуре общества. Опираясь на эти принципы, этикет тщательно предписывает и контролирует мельчайшие детали повседневного жизненного мира.

Теперь попытаемся на нескольких примерах показать, как из общих условий человеческого существования рождаются универсальные символы. Как ранее говорилось, человек рассматривает себя как центр *O* той системы координат, в соответствии с которой объекты его среды группируются им по категориям «вверху и внизу», «вперед и сзади», «справа и слева». Так вот, элементом «внизу» для каждого человека является земля, а элементом «вверху» — небо. Земля является общей для людей и животных; она творец растительной жизни, источник пищи. Небо — это место, где появляются и исчезают небесные тела, а также место, откуда приходит дождь, без которого невозможно плодородие земли. Голова, являющаяся носителем важнейших органов чувств и органа дыхания и речи, расположена в верхней части человеческого тела, а пищеварительные органы и органы размножения — в нижней. Связь всех этих феноменов делает пространственное измерение «вверху и внизу» источником целого набора символических аппрезентаций. В китайской мысли, например, голова (как и крыша дома) символизирует небо, тогда как ступни (пол) символизируют землю. Но поскольку небо должно посылать дождь для оплодотворения земли, небо в китайской мысли является еще и мужским, позитивным началом *Ян*, а земля — негативным, женским началом *Инь*. И этот же символизм высшего-низшего имеет свой коррелят в китайской медицине, музыке, танце, социальной иерархии, этикете; все они связы-

ваются и могут быть приведены в символическое аппрезентативное соотношение друг с другом<sup>54</sup>. Кроме того, существует символизм направлений «вперед—сзади», того, с чем сталкиваешься или должен столкнуться лицом и что, стало быть, является видимым, и того, с чем лицом не сталкиваешься и что в силу этого, возможно, таит в себе опасность, а также символизм правого и левого<sup>55</sup>.

Солнце, луна и звезды восходят и заходят для всех в противоположных направлениях, и эти направления служат каждому «метками» для нахождения собственных ориентиров. Однако четыре стороны света, удостоверяемые таким образом, тоже имеют свои символические коннотации, поскольку связаны с чередованием дня и ночи, света и тьмы, бодрствования и сна, видимого и невидимого, грядущего и уходящего. Жизненный цикл людей — рождение, детство, юность, зрелость, старость, смерть — имеет аналог в чередовании времен года и цикле растительной и животной жизни, который одинаково важен для земледелия, рыболовства и скотоводства и, в свою очередь, тоже связывается с движениями небесных тел. Здесь, опять-таки, устанавливается целый набор корреляций, допускающий аппрезентативное спаривание его элементов в форме символов. Социальная организация с ее иерархиями правителей и подданных, вождей и вассалов имеет свой коррелят в иерархии небесных тел. Таким образом, космос, индивид и сообщество образуют единство и в равной степени подчиняются универсальным силам, которые управляют всеми событиями. Человек должен понять эти силы и, поскольку овладеть ими не в его власти, заколдовать их или умиротворять. Однако это уже не дело отдельного индивида, а забота всего сообщества и его организации.

Символические формы, в которых аппрезентируются силы природного и социального мира (*мана*, *оренда*, *маниту*, *инь* и *ян*, различного рода божества и их иерархии и т.д.), столь же многообразны, как и символы, их аппрезентирующие (выразительные, целенаправленные или подражательные жесты, языковые или изобразительные презентации, чары, заклинания, магические и религиозные обряды, церемонии). Символы мифов выполняют особую функцию обоснования и подтверждения истинности и правильности порядка, установленного другими символическими системами (Малиновский)<sup>56</sup>.

На этом уровне мир сакрального и мир профанного тесно взаимно связаны. Изучая происхождение имен божеств в гре-

ческой мифологии, Бруно Шнелль приходит к следующему выводу:

«Все, что активно, изначально воспринимается как божество. Многие вещи носят имя божества, которое когда-нибудь позднее будет обозначено абстрактным термином. Божественным для первобытного разума является не только то, что активно в природе, например солнце, облако, молния, земля, дерево, река, но и все, что активно действует внутри человека: как внутри индивида (например, любовь, боевой дух, благо-разумие), так и внутри сообщества (например, мир, война, закон, удача, несправедливость и все формы бедствий)... Спрашивать о том, переживалось ли солнце поначалу как вещь и только потом было истолковано мифически, или о том, существовало ли раньше существительное, обозначающее вещь или имя божества, так же глупо, как и спрашивать о том, существовала ли сначала река или бог реки. Божественны действующие явления природы... Бессмысленно спрашивать, был ли Эрос изначально богом или любовной страстью, ибо сама любовная страсть понимается как вмешательство божества»<sup>57</sup>.

Что касается роли символа (в том смысле, в каком он определяется в этой статье) в человеческом обществе и политических организациях, то нам хотелось бы под конец процитировать Эрика Фёгелина, который в книге *«Новая наука о политике»* следующим образом подводит итоги своего четырехтомного исследования истории политических идей:

«Человеческое общество не просто факт или событие внешнего мира, которое наблюдатель мог бы изучать подобно природному явлению. Хотя оно и имеет в качестве одной из важных своих составляющих внешнее бытие, в целом оно представляет собой маленький мир, микрокосм, освещаемый изнутри смыслом благодаря людям, которые постоянно создают и носят его в себе как способ и условие своей самореализации. Он освещается благодаря сложному символизму, характеризующемуся разной степенью плотности и дифференциации — от обряда и мифа до теории, — и этот символизм освещает его смыслом постольку, поскольку символы делают внутреннюю структуру такого микрокосма, отношения между его членами и группами членов, а также его существование как целого пронизываемыми для таинства человеческого существования. Самоосвещение общества через символы есть неотъемлемая часть социальной реальности — и можно даже сказать: самая что ни на есть существенная ее часть, — ибо благодаря такой симво-

лизации члены общества переживают ее как нечто большее, нежели случайность или удобство; они переживают ее как нечто, относящееся к самой их человеческой сущности. И наоборот, символы выражают переживание того, что человек в полной мере становится человеком благодаря своему участию в целом, которое превосходит его частное существование»<sup>58</sup>.

На наш взгляд, наше определение символа как аппрезентативного соотнесения высшего порядка не только совместимо с открытиями мыслителей, которых мы здесь только что обсудили, но и подтверждается ими. Может быть, стоит показать это несколько подробнее.

Мы откажемся от безнадежной задачи описания тех многочисленных форм, в которых аппрезентируются переживания рассматриваемых здесь трансценденций в великих символических системах наук, различных разделов философии, искусств, мифологии, религий, политики и т.д. Не претендуем мы и на то, чтобы показать бесчисленные символические референции к трансценденциям реального мира, присутствующим в жизни социальной группы или даже индивида (ибо если знаки, по определению, реферируют к intersubъективной ситуации, то символ может оставаться и часто остается за пределами коммуникации). Великие темы всех символизаций сами по себе могут быть выражены только в символах. Для их описания потребовалась бы целая энциклопедия философских наук в гегелевском духе. В каждой из этих сфер — или, как мы будем их называть, конечных областей значения — символические аппрезентации формируются в соответствии с когнитивным стилем, характерным для данной области. Исходя из этого, мы ограничимся некоторыми замечаниями относительно особенностей аппрезентативных соотнесений, присутствующих в любой символической ситуации.

#### в) Особенности символической аппрезентации

Во-первых, мы должны понять, что символизация есть аппрезентативное соотнесение высшего порядка, базирующееся на уже заранее сформированных аппрезентативных соотнесениях, таких, как метки, индикации, знаки или даже символы. Иаков, пробудившись ото сна, в котором он видел лестницу, на коей Бог явил Себя ему (Быт. 28, 10–22), взял камень, который он положил себе изголовьем, поставил его памятником и возлил елей на верх его, сказав, что этот камень будет отны-

не домом Божиим. «Истинно, — сказал он, — Господь присутствует на месте сем; а я не знал!» Вряд ли где-нибудь было сказано более драматично о вторжении трансцендентного опыта в мир повседневной жизни, преобразующем его и придающем каждому его элементу аппрезентативную значимость («Господь присутствует на Месте сем»), которой тот ранее не обладал («а я не знал»). Камень становится изголовьем, изголовье — памятником, памятник — домом Божиим. Еще один пример можно найти в гуссерлевском анализе гравюры Дюрера «Рыцарь, смерть и дьявол», о котором мы прежде уже говорили.

Во-вторых, мы должны принять во внимание, что на каждом уровне аппрезентативных соотношений могут вступать в действие три принципа, указанные ранее в этой статье (II, 5): каждое аппрезентирующее средство может быть заменено другим, каждое аппрезентативное значение может претерпеть ряд изменений, и вся аппрезентативная структура пронизана принципом метафорического перенесения. Все это объясняет сущностную двусмысленность символа, неясность аппрезентируемых им трансцендентных переживаний и трудность перевода их значения в дискурсивные термины с более или менее точными денотациями. Именно эту особенность символа и имеет в виду Ясперс, говоря об исчезновении трансцендентного в конечной точке. С его точки зрения, трансцендентное являет себя в шифрах, и экзистенциальная проблема человека состоит в том, чтобы расшифровать криптографию символов<sup>59</sup>.

В-третьих, мы должны держать в памяти наше разъяснение о четырех порядках, заключенных в любом аппрезентативном соотношении, которые мы называем апперцептивной, аппрезентативной, референциальной и интерпретативной (или контекстуальной) схемами. Запутанная внутренняя структура символического отношения предполагает, что все эти схемы входят в каждый из задействованных аппрезентативных уровней и что на каждом из этих уровней одна из схем может быть отобрана в качестве архетипа порядка, на фоне которого все другие порядки начинают казаться всего лишь произвольными и случайными. Однако, и это следует особо подчеркнуть, бергсоновская проблема порядка относится, помимо прочего, к взаимосвязи между различными слоями аппрезентативных соотношений, и здесь тождество или, по крайней мере, сходство *интерпретативной* схемы, используемой интерпретаторами, играет главную роль в установлении между ними мира дискурса. Разные интерпретаторы символической структуры могут при-

нимать одну и ту же референциальную схему, но вместе с тем, применять к апперцептивным конфигурациям разные аппрезентативные схемы. Иллюстрацией этого утверждения служит история сект и ересей во всех религиях: и *homoiousian*, и *homoousian*\* верят в Троицу, однако первый считает, что три Божественных Лица не тождественны и не отличны друг от друга по сущности, но подобны, тогда как другой придерживается мнения о их единосущности. То же самое касается партий и фракций в политических организациях, которые одинаково верят в основополагающий закон страны, но по-разному его истолковывают.

Наряду с этим, однако, возможно, что в качестве прототипа порядка будет принят *аппрезентативный* аспект, вследствие чего с одной и той же символической структурой будут связываться разные, часто противоречащие друг другу, референциальные схемы; также и *референциальная* схема, как только она конституирована, может становиться, так сказать, автономной, то есть независимой от аппрезентативной схемы, и тогда последняя будет казаться всего лишь случайной или лишенной порядка. В последнем случае символы переинтерпретируются и понимаются без соотношения с изначально аппрезентировавшими элементами.

Наконец, мы должны напомнить, что каждый объект нашего непосредственного или аналогового схватывания есть объект в некотором поле, соотношенный с другими объектами, переживаемыми в том же стиле. Есть некий сущностный порядок наших восприятий внешних объектов, или так называемых внутренних переживаний, фантазмов и даже сновидений, обособляющий их от всех других сфер и конституирующий их, согласно нашей формулировке, как отдельную область значения. Здесь мы, опять же, обладаем определенной свободой выбора одной из этих сфер в качестве своей системы соотношения, свободу «жить» в одном из этих порядков, придавать одному из них акцент реальности. Таким образом, мы имеем несколько сосуществующих и конкурирующих порядков реальности — реальность нашей повседневной жизни, реальность мира нашей фантазии, искусства, науки и т.д., — среди которых первая является верховной, так как только в ней возможна коммуникация. Проблема множественных реальностей, ввиду ее важности для понимания символической структуры, заслуживает того, чтобы ее коротко рассмотреть.

\* *Homoiousia* — подобосущность; *homoousia* — единосущность (греч.). — Прим. перев.

## VI. О множественных реальностях

### 1. Подмиры Уильяма Джемса; конечные области значения

В известной главе своей книги «*Принципы психологии*»<sup>60</sup> Уильям Джемс показывает, что есть несколько — вероятно, бесконечно много — порядков реальностей, каждый из которых обладает своим особым и самостоятельным стилем существования. Джемс называет их «подмирами» и приводит в качестве примера мир чувственных, или физических вещей (как верховную реальность), мир науки, мир идеальных отношений, миры мифологии и религии, мир «идолов племени», различные миры индивидуальных мнений, мир умопомешательства и душевной неуравновешенности. «Каждый мир, пока на него направлено внимание, по-своему реален; только реальность эта исчезает вместе с вниманием». Под реальностью разумеется просто связь с нашей эмоциональной и деятельной жизнью; реально все, что возбуждает и стимулирует наш интерес. Нам свойственно элементарное побуждение к немедленному удостоверению реальности всего, что мы воспринимаем, пока ничто этому не противоречит. «...Во все суждения, будь то атрибутивные или экзистенциальные, верят благодаря самому факту их восприимчивости, если только не сталкиваются с другими суждениями, в которые тоже верят в то же самое время, и обретают веру благодаря тому, что их термины совпадают с терминами этих других суждений»<sup>61</sup>.

Можно привести и много других примеров. Игровой мир маленькой девочки, пока остается непотревоженным, является ее реальностью. Она и в самом деле мать, а кукла — ее дочка. Рыцарь на гравюре Дюрера лишь с точки зрения реальности внешнего мира является изобразительной презентацией в модификации нейтральности. В мире искусства — в данном случае, художественного воображения — рыцарь, смерть и дьявол «реально» существуют как сущности царства художественной фантазии. Пока длится театральное представление, Гамлет для нас *реально* является Гамлетом, а не Лоренсом Оливье, «играющим роль» или «представляющим» Гамлета.

Оригинальную теорию Уильяма Джемса следует, конечно, отделить от психологического контекста и проанализировать в плане ее многочисленных частных приложений. Мы уже попытались это сделать в другом месте<sup>62</sup>. В этой статье мы предпочитаем говорить не о подмирах, как делает Уильям Джемс, а о

конечных областях значения, которым мы придаем характер реальности. Этим изменением в терминологии мы подчеркиваем, что именно значение наших переживаний, а не онтологическая структура объектов, конституирует реальность. Каждая область значения — верховный мир реальных объектов и событий, в который мы можем встраиваться своими действиями, мир воображений и фантазмов, как, например, игровой мир ребенка, мир сумасшедшего, а также мир искусства, мир сновидений, мир научного созерцания — обладает своим особым когнитивным стилем. И именно этот особый стиль, характеризующий некоторую совокупность наших переживаний, конституирует их как конечную область значения. Все переживания в каждом из этих миров являются, в плане этого когнитивного стиля, внутренне согласованными и совместимыми друг с другом (хотя не совместимыми со значением повседневной жизни). Более того, каждая из этих конечных областей значения характеризуется, наряду с прочим, особой напряженностью сознания (от полного бодрствования в реальности повседневной жизни до сна в мире сновидений), особой временной перспективой, особой формой самопереживания и, наконец, специфической формой социальности.

### 2. Верховная реальность

Уильям Джемс справедливо называет подуниверсум чувств, или физических вещей, верховной реальностью. Однако мы предпочли бы принять в качестве верховной реальности ту конечную область значения, которую мы назвали реальностью нашей повседневной жизни. Выше (в параграфе IV, п. 6) мы указали, что реальность повседневной жизни, принимаемая как данность нашим обыденным мышлением, включает не только физические объекты, факты и события в нашей реальной и потенциальной досягаемости, воспринимаемые в качестве таковых в сугубо апперцептивной схеме, но и аппрезентативные соотношения низшего порядка, посредством которых физические объекты природы преобразуются в социокультурные объекты. Но поскольку в этих аппрезентациях низшего порядка аппрезентирующим членом также являются объекты, факты или события внешнего мира, мы считаем, что наше определение совместимо с определением Джемса. Мы можем также согласиться с Сантаяной<sup>63</sup>, что «дух никогда не может овладеть идеями и уж тем более передать их без материального ос-

нашения и повода»: «Язык должен прийти в движение; слышимое общеупотребимое слово должно соскользнуть с уст и достичь внимающего уха; руки с вложенными в них орудиями или планами должны вмешаться в дело, дабы претворить проект».

Внешний мир повседневной жизни является верховной реальностью:

а) потому что мы всегда в нем участвуем, даже когда спим и грезим, посредством наших тел, которые сами по себе суть вещи внешнего мира;

б) потому что внешние объекты ограничивают наши возможности свободного действия, оказывая сопротивление, требующее от нас усилий по его преодолению, если его возможно преодолеть;

в) потому что это то царство, в которое мы можем встроиться нашей телесной активностью и которое мы, следовательно, можем изменить и преобразовать;

г) потому что — и это лишь следствие из предыдущих положений — в этом и только в этом царстве мы можем вступать в коммуникацию со своими собратьями и тем самым устанавливать «общую среду понимания», в том смысле, как понимал ее Гуссерль<sup>64</sup>.

Приведенные характеристики реальности повседневной жизни не означают, однако, будто другие конечные области значения не способны к социализации. Разумеется, есть конечные области значения, которые другие не могут интерсубъективно со мной разделить, например, мои сновидения или даже дневные грезы. Но есть и другие, например, игровой мир детей, которые допускают интерсубъективное участие и даже взаимодействие в рамках разделяемых фантазмов. В мире религиозных переживаний есть, с одной стороны, одинокое визионерство мистика или пророка и, с другой стороны, публичное богослужение; есть молитвы, совершаемые в одиночку, и молитвы, совершаемые конгрегацией.

Мы не ставим здесь цели разработать типологию форм социализации, существующих в разных конечных областях значения. Однако хотелось бы подчеркнуть, что во всех случаях, когда имеется такое интерсубъективное участие в одной из этих областей, заранее предполагается существование «вещественного повода или материального оснащения». Иными словами, коммуникация осуществляется с помощью объектов, фактов или событий, относящихся к верховной реальности чувственного внешнего мира, которые воспринимаются, однако, в аппрезентативной апперцепции.

Это в полной мере относится и к символическим аппрезентациям, поскольку они передаются в общении или задумываются как поддающиеся такой передаче. Тем не менее, есть одна основная особенность, отличающая символические аппрезентации от всех других аппрезентативных отношений, и ее краткое рассмотрение даст нам возможность переформулировать наше определение символа.

### 3. Определение символа: переформулировка

Всем аппрезентативным соотношениям, как мы подчеркивали, свойственна специфическая трансцендентность аппрезентируемого объекта по отношению к актуальному «Здесь и Сейчас» интерпретатора. Однако во всех случаях, за исключением символической аппрезентации, все три члена аппрезентативного отношения — аппрезентирующий и аппрезентируемый члены пары и интерпретатор — принадлежат одному и тому же уровню реальности, а именно, верховной реальности повседневной жизни. Символическое же соотношение характеризуется тем, что выходит за пределы конечной области значения повседневной жизни таким образом, что к ней относится только аппрезентирующий член соответствующей пары, тогда как аппрезентируемый член имеет свою реальность в другой конечной области значения, или, по терминологии Джемса, в другом подуниверсуме. Следовательно, мы можем переопределить символическое отношение как аппрезентативное отношение между сущностями, принадлежащими, по крайней мере, к двум конечным областям значения, в котором аппрезентирующий символ является элементом верховной реальности повседневной жизни. (Мы говорим «по крайней мере к двум», поскольку существует множество комбинаций, таких, как религиозное искусство и проч., которые мы не можем подвергнуть исследованию в рамках настоящей статьи.)

### 4. Переход из верховной реальности в другие конечные области значения, переживаемый посредством шока<sup>65</sup>

Мир повседневной жизни принимается нашим обыденным мышлением как данность, и тем самым обретает характер реальности до тех пор, пока наши практические переживания

подтверждают единство и согласованность этого мира как достоверные. Более того, эта реальность кажется нам естественной, и мы не готовы отказаться от нашей установки по отношению к ней, не пережив при этом специфического шока, заставляющего нас вырваться из этой «конечной» области значения и придать характер реальности другой области.

Разумеется, эти шоковые переживания часто достигают нас в самой гуще нашей повседневной жизни; они сами принадлежат к ее реальности. В течение дня или даже часа я могу пройти через целый ряд таких шоковых переживаний различного рода. Вот несколько примеров: внутреннее изменение, происходящее в нас, когда в театре поднимается занавес, обозначая переход в мир театрального представления; радикальное изменение, происходящее в нашей установке, когда мы, прежде чем приступить к рисованию, позволяем своему визуальному полю ограничиться тем, что находится внутри рамки, переходя тем самым в изобразительный мир; засыпание как прыжок в мир сновидений. Кроме того, таким шоком является религиозный опыт во всех его разновидностях (например, кьеркегоровское переживание «мгновения» как скачка в религиозную сферу) и решение ученого заменить страстное участие в делах «этого мира» беспристрастной созерцательной установкой.

С другой стороны, необходимо подчеркнуть, что согласованность и совместимость переживаний с точки зрения их особого когнитивного стиля существует лишь в границах конкретной области значения, к которой эти переживания принадлежат и которую я наделил акцентом реальности. То, что совместимо в области значения  $P$ , ни в коем случае не будет совместимо в области значения  $Q$ . Напротив, из области  $P$ , предположенной в качестве реальной, область  $Q$  и все принадлежащие ей переживания будут казаться фиктивными, внутренне не согласованными и не совместимыми друг с другом и *vice versa*. Здесь мы вновь сталкиваемся с приложением бергсоновской проблемы нескольких сосуществующих порядков.

Нам хотелось бы проиллюстрировать этот момент, коротко обсудив «фиктивность» мира повседневной жизни, усматриваемую из символической системы других областей значения, наделенными характером реальности. В первом примере мы возьмем в качестве системы соотнесения мир физической теории, во втором — мир поэзии.

## 5. Понятие конечных областей значения: пояснение на примере символов науки и поэзии

Относительно конечной области значения, именуемой наукой, напомним утверждение Уайтхеда, что необходимой предпосылкой развития современных естественных наук было создание «идеально изолированной системы». Царство природы, которым занимается физическая теория, являет собой такую идеально изолированную систему; благодаря процессу создания абстракций, генерализаций и идеализаций феномены природы, данные в обыденном опыте повседневной жизни, были полностью преобразованы в такую систему. «Каждую физическую теорию, — говорит Филипп Г. Франк в работе *«Основания физики»*<sup>66</sup>, — образуют три типа утверждений: уравнения, связывающие физические величины (отношения между символами), правила логики и семантические правила (операциональные определения)». И завершает он свою монографию несколько ироническим замечанием: «Такие слова, как “материя” и “дух”, он (а именно, физик-теоретик) оставляет языку повседневной жизни, в котором они занимают свое законное место и недвусмысленно понимаются пресловутым “человеком с улицы”»<sup>67</sup>.

Герман Вейль в книге *«Философия математики и естественная наука»* резюмирует свою критику «идеализма» Брауэра в математическом мышлении следующими словами: «Нельзя отрицать того, что в нас живет непостижимая с чисто феноменальной точки зрения теоретическая страсть и что именно она влечет нас к тотальности. Математика показывает это с особой ясностью; но она также учит нас и тому, что эта страсть может быть удовлетворена лишь при одном условии, а именно, что мы удовольствуемся символом и отвергнем мистическую ошибку ожидания того, что трансцендентное когда-либо попадет в освещенный круг нашей интуиции»<sup>68</sup>.

И, объясняя методологические принципы физики как «квинтэссенцию объективного мира, представимого лишь в символах, выделенную из того, что непосредственно дано в интуиции», Вейль приводит такую иллюстрацию: «Если для Гюйгенса цвета «в действительности» были колебаниями эфира, то теперь они представляются просто математическими функциями циклического характера, зависящими от четырех переменных, которые как координаты репрезентируют среду пространства-времени. Что остается в конечном счете, так это

точно такое же *символическое конструирование*, какое осуществляет в математике Гильберт»<sup>69</sup>.

Эти утверждения ясно показывают, что научная теория есть конечная область значения, использующая символы, аппрезентирующие реалии этого царства, и оперирующая ими — разумеется, с полным на то основанием — исходя из того, что их достоверность и полезность не зависят ни от какого соотношения с обыденным мышлением повседневной жизни и *его* реалиями.

За второй иллюстрацией обратимся к краткому обсуждению символов поэзии. Т.С. Элиот говорит в своем знаменитом очерке о Данте: «Подлинная поэзия может вещать еще до того, как будет понята... Слова имеют свои ассоциации, и группа связанных ассоциациями слов тоже имеет ассоциации, которые представляют собой своего рода локальное самосознание, ибо они порождение особой цивилизации... При первом чтении первой песни Книги Ада я не советую тревожиться по поводу идентичности Леопарда, Льва или Волчицы. На самом деле лучше вовсе не знать поначалу, что они означают, вообще об этом не заботиться. Мы должны сосредоточиться не столько на значении образов, сколько на обратных процессах, на том, что заставляет человека, обладающего идеей, выражать ее в образах... У Данте зрительное воображение... Он жил в эпоху, когда людей еще посещали видения... У нас из видений остались только сны, и мы забыли, что созерцание видений — а ныне эта практика отдана на откуп ненормальным и необразованным — было когда-то более важным, интересным и дисциплинированным родом погружения в грезы»<sup>70</sup>.

А Гёте, комментируя свою «*Maerchen*» о золотой змее (*Unterhaltungen deutscher Ausgewandelter*), сочетающую в себе в высокой степени символические элементы<sup>71</sup>, которые уже в годы его жизни получили у разных авторов самые разноречивые толкования, писал 27 мая 1796 г. Вильгельму фон Гумбольдту: «Er was freilich schwer, zugleich *bedeutend* und *deutungslos* zu sein» («Правда, тяжело было быть одновременно значимым [значительным, важным — все три значения заключены в немецком «*bedeutend*»], но неистолкованным [или не поддающимся толкованию — оба значения заключены в «*deutungslos*»]).

Оба высказывания, Т.С. Элиота и Гёте, показывают интуитивное понимание поэтом того, что в конечной смысловой области произведения искусства взаимосвязь символов как таковых составляет самую суть поэтического содержания и что не нужно — а, может быть, даже и вредно — искать референциаль-

ную схему, которую бы аппрезентирующие элементы символического отношения символизировали, если бы были объектами мира повседневной жизни. Однако их связь с этими объектами была отсечена; использование аппрезентирующих элементов стало всего лишь средством коммуникации; и хотя поэзия вещает с помощью обычного языка, идеи, этим языком символизированные, являются реальными сущностями, которые принадлежат к конечной области поэтического значения. Они превратились, по словам Ясперса, в «шифры» трансцендентных переживаний, понимаемых теми, кто имеет к ним экзистенциальный ключ. В этом — и только в этом — смысле Ясперс говорит: «Символ устанавливает общность без общения»<sup>72</sup>.

## VII. Символ и общество

Теперь мы готовы ответить, по крайней мере, на два вопроса из тех, которые мы с самого начала перед собой поставили: в какой степени зависят знаковые и символические аппрезентации от социокультурной среды? Как переживаются посредством знаковых и символических аппрезентаций интересующая нас как таковая и социальные группы?

### 1. Зависимость аппрезентативных соотношений от социальной среды

Первый вопрос касается основной проблемы всякой социологии знания, которая не понимает превратно свою задачу. Чтобы ответить на него, мы вновь возьмем за отправную точку наше переживание реальности повседневной жизни, которая как социокультурный мир насквозь пронизана аппрезентативным соотношением. Когда в параграфе III мы разрабатывали понятия меток и индикаций, мы в целях более ясного изложения материала приняли допущение, что предположительно изолированный индивид должен «составить карту» мира, находящегося в его досягаемости. На самом деле, человек изначально находится в окрестностях, уже «картографированных» за него другими: «заранее размеченных», «заранее индицированных», «заранее обозначенных» и даже «заранее символизированных». Таким образом, его биографическая ситуация в повседневной жизни всегда исторична, поскольку конституирована социо-

культурным процессом, приведшим к актуально наличной конфигурации этой среды. А потому лишь малая часть наличного запаса знания человека берет начало в его индивидуальном опыте. Большая часть его знания *социально почерпнута*, передана ему его родителями и учителями как его социальное наследие. Ее образует некоторое множество систем релевантных типизаций, типичных решений типичных практических и теоретических проблем, типичных предписаний относительно типичного поведения, и в том числе система уместных аппрезентативных соотнесений. Все это знание принимается соответствующей социальной группой как не подлежащая сомнению данность и, таким образом, представляет собой «*социально одобренное знание*». Это понятие имеет много общего с тем, что Макс Шелер называл преобладающим в социальной группе «*relativ natürliche Weltanschauung*» (относительным естественным мировоззрением)<sup>73</sup>, а также с самнеровской классической теорией народных обычаев мы-группы, принимаемых ее членами в качестве единственно правильного, хорошего и эффективного образа жизни<sup>74</sup>.

Таким образом, социально одобренное знание состоит из некоторого множества рецептов, призванных помочь каждому члену группы типичным образом определить свою ситуацию в реальности повседневной жизни. Для описания мира, принимаемого тем или иным обществом как данность, не имеет совершенно никакого значения, является ли социально одобренное или почерпнутое знание действительно истинным. Все элементы такого знания, включая и любого рода аппрезентативные соотнесения, при условии, что их *считают* истинными, становятся реальными компонентами «определения ситуации» членами группы. Понятие «определение ситуации» отсылает нас к так называемой «теореме Томаса», хорошо известной социологам: «Если люди определяют ситуации как реальные, то они реальны по своим последствиям»<sup>75</sup>. Если приложить эту теорему к нашей проблеме и перевести в нашу терминологию, то смысл ее будет такой: если аппрезентативное отношение социально одобрено, то аппрезентируемый объект, факт или событие будет неоспоримо считаться в своей типичности элементом мира, принимаемого как данность.

В процессе передачи социально одобренного знания особенно важную функцию имеет усвоение родного языка. Родной язык можно принять как некий набор соотнесений, который, в соответствии с одобренным языковым сообществом

относительно естественным мировоззрением, предопределяет, какие черты мира будут достойны выражения, а вместе с тем, какие качества этих черт и какие отношения между ними будут заслуживать внимания и какие типизации, концептуализации, абстракции, обобщения и идеализации будут релевантными для достижения типичных результатов типичными средствами. Не только в словарном составе любого родного языка, но и в его морфологии и синтаксисе отражается социально одобренная система релевантностей языковой группы. Если в арабском языке, например, есть несколько сотен существительных для обозначения разных видов верблюдов, но нет ни одного, обозначающего «верблюда» вообще; если в некоторых языках североамериканских индейцев простое понятие «я вижу человека» нет возможности выразить, не указав с помощью префиксов, суффиксов и интерфиксов на то, стоит этот человек, сидит или идет и видят ли его сам говорящий или его слушатели; если в греческом языке развились такие морфологические особенности, как форма двойственного числа, желательное наклонение, аорист и средний залог глагола; если во французском языке, столь замечательно приспособленном для выражения философских мыслей, «сознание» и «совесть» обозначаются одним словом «*conscience*» — то во всех этих фактах нам открывается относительно естественное мировоззрение, одобренное соответствующими языковыми группами.

С другой стороны, детерминация того, что сообщить стоит, а что сообщить нужно, зависит от типичных практических и теоретических проблем, требующих решения, а они будут разными для мужчин и женщин, для молодых и старых, для охотника и рыболова и вообще для разных социальных ролей, принимаемых членами группы. Каждый род деятельности имеет для исполнителя свои особые релевантные аспекты и требует некоторого набора особых технических терминов. Это связано с тем, что наше знание *социально распределено*; каждый из нас обладает точным и отчетливым знанием лишь о той особой области, в которой он является экспертом. Среди экспертов некоторые технические знания принимаются как данность, но именно эти технические знания как раз и недоступны рядовому обывателю. Некоторые вещи могут полагаться как вещи хорошо известные и самоочевидные, другие — как нуждающиеся в объяснении, зависящие от того, разговариваю ли я с лицом моего пола, возраста и профессии или с кем-то, не разделяющим со мной эту общую ситуацию в обществе;

разговариваю ли я с членом моей семьи, соседом или посторонним; с партнером по какому-то делу или человеком, который в нем не участвует, и т.д.

Уильям Джемс<sup>76</sup> уже обратил внимание, что язык образуется не просто содержанием идеально полного словаря и идеально завершенной и упорядоченной грамматики. Словарь дает нам только ядро значения слов, которые, кроме того, окружены «окаймлениями». Мы можем добавить, что эти окаймления бывают разного рода: одни берут начало в особом личном употреблении слов говорящим, другие рождаются из речевого контекста, в котором данное слово употребляется, третьи зависят от адресата моей речи, от ситуации, в которой речь проявляется, от цели коммуникации и, наконец, от наличной проблемы, которую необходимо решить. То, что было сказано о языке, относится ко всем типам аппрезентативных соотношений вообще. В коммуникации или социальном взаимодействии каждое аппрезентативное соотношение, если оно социально одобрено, конституирует лишь ядро, вокруг которого выстраиваются описанного рода окаймления.

Но все это уже предполагает заранее существующую типизацию социальных отношений, социальных форм интеркоммуникации, социальной стратификации, принимаемой в качестве данности группой и, следовательно, социально ею одобренной. Вся эта система типов, через призму которой социальная группа сама себя переживает, должна усваиваться в процессе аккультурации. То же касается различных меток и индикаций позиции, статуса, роли и престижа, которые индивид занимает или имеет в рамках стратификации группы. Чтобы определить мои координаты в социальной группе, я должен знать различные способы одевания и манеры поведения, многочисленные знаки отличия, эмблемы, орудия и т.д., рассматриваемые группой как индикаторы социального статуса и, следовательно, социально одобренные в качестве релевантных. Они указывают также на типичное поведение, действия и мотивы, которых я могу ожидать от вождя, знахаря, священника, охотника, замужней женщины, молодой девушки и т.д. Одним словом, я должен освоить типичные социальные роли и типичные ожидания относительно поведения носителей таких ролей, чтобы принять должную соответствующую роль и должное соответствующее поведение, одобрения которого можно ожидать от социальной группы<sup>77</sup>. В то же время, я должен освоить типич-

ное распределение знания, существующее в этой группе, а значит, узнать аппрезентативные, референциальные и интерпретативные схемы, которые каждая из подгрупп принимает как данность и применяет к своему соответствующему аппрезентативному соотношению. Все это знание, в свою очередь, разумеется, имеет социальное происхождение.

Давайте сосредоточимся и обобщим наши открытия. Можно говорить о том, что в категориях системы релевантностей социально определяется все следующее: во-первых, не подвергаемая сомнению матрица, в которой берет начало любое исследование<sup>78</sup>; во-вторых, элементы знания, которые должны считаться социально одобренными и, следовательно, могут быть приняты на веру (тут мы бы добавили, что элементы, могущие стать проблематичными, определяются социальной ситуацией); в-третьих, то, какие процедуры (в отношении знаков и символов) — практические, магические, политические, религиозные, поэтические, научные и т.д., — будут уместны для обращения с соответствующей проблемой; в-четвертых, типичные условия, при которых проблема может считаться решенной, и условия, при которых исследование может быть прервано, а его результаты инкорпорированы в запас знания, принимаемого на веру. Это особенно важно для символических референций к мифам и ритуалам. Если успешное соединение наличной проблемы с социально одобренным символом рассматривается как ее типичное решение, то установленное таким образом аппрезентативное отношение может продолжать функционировать как аппрезентирующий элемент других, более высоких символизаций, могущих основываться на проблеме, считающейся типично решаемой.

## 2. Символическая аппрезентация общества

Ранее в параграфе IV (п. 4) мы вкратце описали различные измерения социального мира, сгруппированного вокруг центрального отношения лицом-к-лицу между сообщниками. Только в Мы-отношении, как уже говорилось, сообщники, благодаря своему взаимному биографическому вовлечению, могут переживать друг друга как уникальных индивидов. Во всех других измерениях социального мира — измерениях современников, предшественников и преемников — другой человек переживается не в его индивидуальной уникальности, а в

рамках его типичных образцов поведения, типичных мотивов, типичных установок и, вдобавок к тому, в различных степенях анонимности. В социальных ситуациях повседневной жизни отношения, свойственные всем этим измерениям, зачастую переплетаются. Когда я обсуждаю с другом в отношении лицом-к-лицу журнальную статью, посвященную отношению Президента и Конгресса к принятию Китая в ООН, меня связывают отношения не только с (возможно) анонимным современным автором статьи, но и с современными индивидуальными или коллективными действующими лицами социальной сцены, которые обозначаются терминами «Президент», «Конгресс», «Китай», «ООН»; а поскольку мы с моим другом обсуждаем эту тему как граждане Соединенных Штатов 1954 года, мы делаем это в исторической ситуации, которая, по крайней мере, со-определена свершениями наших предшественников. Кроме того, мы удерживаем в поле зрения то влияние, которое могут оказать принимаемые сегодня решения на наших преемников, т.е. будущие поколения. Все эти понятия понятны нам как непроясненные термины обыденного мышления, поскольку их значение в нашей социокультурной среде принимается как данность. Как это возможно?

Мы утверждаем, что в обыденном мышлении мы переживаем социальный мир на двух уровнях аппрезентативных соотношений:

1) Мы схватываем *индивидуальных* братьев и их когитации как реальности мира повседневной жизни. Они находятся в нашей реальной или потенциальной досягаемости, и мы разделяем или можем разделить с ними посредством коммуникации общую понятную среду. Разумеется, мы можем схватить этих индивидуальных братьев и их когитации только по аналогии, через систему аппрезентативных соотношений, описанных в параграфе IV (п. 4), и в этом смысле мир другого трансцендирует за пределы моего мира; однако при всем при том эта «имманентная трансценденция» присутствует в реальности нашей повседневной жизни. А следовательно, оба члена аппрезентативного отношения, посредством которого мы схватываем эту трансцендентность, принадлежат к одной и той же конечной области значения, а именно, верховной реальности.

2) Между тем, социальные коллективы и институционализованные отношения не являются как таковые сущностями в области значения повседневной реальности; это конструкты

обыденного мышления, имеющие свою реальность в другом подмире, возможно, том, который Уильям Джемс назвал подуниверсумом идеальных отношений. Поэтому мы можем схватить их только символически; однако символы, аппрезентирующие их, принадлежат к верховной реальности и мотивируют наши действия в ней. Это утверждение требует некоторых пояснений.

Можно начать с наиболее очевидного случая: нашего переживания социальной коллективности. Строго говоря, все мы находимся в ситуации Кренкебилля из произведения Анатоля Франса, для которого государство — это всего лишь брюзгливый старикан за прилавком. Для нас государство представлено индивидами: конгрессменами, судьями, сборщиками налогов, солдатами, полицейскими, государственными служащими и, возможно, президентом, королевой или фюрером. Политический карикатурист показывает нам Дядюшку Сэма, беседующего с Джоном Булем и Марианной, или даже земной шар, взвешивающий с перекошенным лицом на водородную бомбу, демонстрирующую свои зубы. Есть, однако, глубокие корни у этого грубого символизма.

Ранее мы говорили (IV, 4), что Мы-отношение как таковое выходит за пределы существования в верховной реальности любого сообщника и может быть аппрезентировано только с помощью символизации. Мой друг является для меня, а я являюсь для него элементом реальности повседневной жизни. Но наша дружба превосходит индивидуальную ситуацию каждого из нас в конечной области значения верховной реальности. Поскольку наше понятие о Мы-отношении есть чисто формальное понятие, относящееся к ситуациям лицом-к-лицу всех степеней интимности и отчужденности, то и символы, которыми аппрезентируются такие отношения, чрезвычайно разнообразны. Аппрезентирующим членом Мы-отношения всегда является общая ситуация, как она определена участниками: ситуация, которую они вместе используют, которую они вместе переживают, которой они вместе радуются или которую они вместе терпят. Общий интерес делает их партнерами, и идея *партнерства* является, быть может, самым общим термином для аппрезентируемого Мы-отношения. (*Мы* приятели, любовники, пострадавшие и т.д.)

Символы становятся тем отчетливее, чем более стабилизируются и институционализируются социальные отношения. Место, где проживает семья, обретает аппрезентативное зна-

чение «дома», охраняемого такими божествами, как *лары* и *пенаты*. Домашний очаг — это не просто место, где разводят огонь; законный брак и супружество — это церемониальные (или даже священные) и правовые символы брачной связи; соседство — это нечто гораздо большее, чем просто экологическое понятие.

Все эти примеры относятся, однако, к таким социальным отношениям, которые могут быть вовлечены в реальную досягаемость. Это тот тип групп, который имел в виду Кули<sup>79</sup>, вводя весьма двусмысленное понятие первичной группы, и именно этим оправдывается интерес современных социологов к так называемым малым группам, которые Хоманс, например, определяет как «множество лиц, достаточно небольшое, чтобы каждый мог общаться со всеми другими не опосредованно, через других людей, а лицом-к-лицу»<sup>80</sup>.

Ситуация, однако, меняется, если группа крупнее и отношение лицом-к-лицу не может быть в ней установлено. Макс Вебер, чья теория была основана на истолковании социального мира в категориях субъективного смысла индивидуального действующего лица, последовательно проводит мысль, что «только наличие... *вероятности* повторения соответствующего данному смыслу поведения, — и *ничто* иное — означает, что социальное отношение в данном случае “существует”... Утверждение, что “дружба” или “государство” существует, означает, таким образом, только одно: *мы (наблюдающие)* предполагаем наличие в настоящем или прошлом возможности, которая заключается в том, что на основании определенного рода установки определенных людей *поведение* их обычно происходит в рамках *усредненно предполагаемого смысла*»<sup>81</sup>.

Однако само это утверждение есть конструкт, созданный социальным ученым, и, следовательно, не принадлежит к сфере обыденного мышления человека в повседневной жизни. Последний переживает социальную и политическую организацию через специфические аппрезентации, которые были тщательно проанализированы в книге Эрика Фёгелина, на которую мы ссылались ранее в параграфе IV (2-6). По мнению этого автора, политическое общество как особый освещенный изнутри микрокосм «обладает своим внутренним смыслом, но вместе с тем, осязаемо присутствует во внешнем мире, а именно, в людях, имеющих тела и через свои тела участвующих в органической и неорганической экстерности мира».

Например, представительство может пониматься как в элементарном смысле внешних институтов (например, члены законодательного собрания получают свое членство в нем благодаря всенародным выборам), так и в экзистенциальном смысле<sup>82</sup>; в последнем случае смысл его состоит в том, что политические общества, чтобы быть способными к действию, должны иметь такую внешнюю структуру, которая бы позволяла некоторым ее членам (правителю, суверену, правительству, государю) находить привычное подчинение приказам. Иными словами, «политическое общество начинает существовать тогда, когда отчетливо заявляет о самом себе и рождает своего представителя».

Однако это не все. Вдобавок к тому, мы должны провести различие «между связью, в которой общество репрезентируется его официальными представителями, и другой связью, в которой *само общество становится представителем чего-то запредельного, некоей трансцендирующей реальности*... Все ранние империи мыслили себя представителями космического порядка..., великие имперские церемонии репрезентируют ритмы космоса; празднества и жертвоприношения являют собой космическую литургию, символическое участие микрокосма в макрокосме; а сам правитель представляет общество, поскольку представляет на земле трансцендентную силу, поддерживающую космический порядок».

Фёгелин приводит множество примеров такой «самоинтерпретации» группы, которой противопоставляет интерпретацию тех же самых символов теоретиком. Мы не можем углубиться здесь в эту завораживающую тему. Мы хотели бы только добавить, что символические аппрезентации, посредством которых мы-группа себя интерпретирует, имеют аналог в интерпретациях тех же самых символов они-группой или они-группами. Но эти интерпретации будут неизбежно отличаться от интерпретаций мы-группы, поскольку системы релевантностей обеих групп (и, соответственно, апперцептивные, аппрезентативные и референциальные схемы, принимаемые как системы соотнесения для интерпретации сотворенного таким образом «порядка») не могут совпадать. Здесь перед социальным ученым открывается широкое поле для конкретных исследований, важных не только с теоретической, но и с практической точки зрения; ведь манипулирование символами, будь то для убеждения или для пропаганды, требует, по крайней мере, прояснения их внутренней структуры.

## VIII. Заключительные замечания

Мы увидели, что человек есть поистине «*animal symbolicum*», если понимать под этим термином его потребность, а вместе с тем и способность, приспособляться с помощью аппрезентативных отношений к различным трансценденциям, выходящим за границы его актуального Здесь и Сейчас. Анализ этих трансценденций — от тех, которые выходят за пределы мира, находящегося в его реальной досягаемости, до тех, которые выходят за пределы верховной реальности повседневной жизни, — основная задача всякой философской антропологии. В то же время, прояснение категорий обыденного мышления в сфере повседневной жизни играет незаменимую роль в основаниях всех социальных наук. Что касается символов в узком смысле слова, то факт их трансцендирования за пределы царства верховной реальности не отрицает, а скорее стимулирует изучение эмпирическими социальными науками символических функций и форм, существующих в социальном мире, в соответствии с правилами, управляющими формированием понятий и теории в этих науках<sup>83</sup>. С непревзойденной ясностью заключенную здесь философскую проблему сформулировал Гёте:

«Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendigen augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.» («Подлинный символизм там, где частное представляет общее, но не как грезу и не как тень, а как внезапное живое откровение непознаваемого».)<sup>84</sup>.

### Примечания

<sup>1</sup> *Whitehead Alfred North*. Symbolism, its Meaning and Effect (Barbour Page Lectures, University of Virginia). N.Y.: The Macmillan Company, 1927. Chap. 1.

<sup>2</sup> *Whitehead Alfred North*. Process and Reality, An Essay in Cosmology (Gifford Lectures). N.Y.: The Macmillan Company, 1929, part II, chap. VIII.

<sup>3</sup> *Morris Charles W.* Signs, Language and Behavior. N.Y.: Prentice Hall, 1946. P. 345 и далее.

<sup>4</sup> *Ducasse C.J.* Symbols, Signs and Signals // Journal of Symbolic Logic. 1939. Vol. IV; idem. Some Comments on C.W. Morris' «Foundations of the Theory of Signs» // Philosophy and Phenomenological Research. 1942. Vol. III. P. 43 и далее.

<sup>5</sup> *Wild John*. Introduction to the Phenomenology of Signs // Philosophy and Phenomenological Research. 1947. Vol. VIII. P. 217 и далее. См. также ответ Дюкасса на критику в этом же номере журнала.

<sup>6</sup> *Cassirer Ernst*. An Essay on Man. New Haven: Yale University Press, 1944. P. 32–35. (*Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 477–482.)

<sup>7</sup> *Langer S.K.* Philosophy in a New Key. Cambridge: Harvard University Press, 1942; N.Y.: Penguin Books, Inc., 1942. Chap. 2–4.

<sup>8</sup> *Langer S.K.* Feeling and Form. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1953.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. xi.

<sup>10</sup> *Whitehead A.N.* Symbolism, its Meaning and Effect. P. 10.

<sup>11</sup> *Langer S.K.* Philosophy in a New Key. Penguin edition. P. 47.

<sup>12</sup> *Wild.* Loc. cit. P. 227–230.

<sup>13</sup> *Аристотель*. Об истолковании. Глава первая [Язык и письмена. Истинная и ложная речь] / Пер. Э.Л. Радлова, сверенный и переработанный // Аристотель. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 93. — *Прим. перев.*

<sup>14</sup> Там же. — *Прим. перев.*

<sup>15</sup> Там же. С. 94: «[Имена] имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени. А [возникает имя], когда становится знаком, ибо членораздельные звуки хотя и выражают что-то, как, например, у животных, но ни один из этих звуков не есть имя». — *Прим. перев.*

<sup>16</sup> *Husserl E.* Cartesianische Meditationen (Husserliana I). Haag: Nijhoff, 1950 (французская версия *Méditations Cartésiennes*. Paris: Colin, 1931; рус. пер.: *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука, Ювента, 1998), особенно Размышление V. §§ 49–54; см. также *Ideen II* (Husserliana IV). Haag: Nijhoff, 1952, особенно §§ 44–47, 50 (с приложением на С. 410), 51, особенно S. 198. См. также: *Farber M.* The Foundation of Phenomenology. Cambridge: Harvard University Press, 1943. P. 529 и далее, особенно p. 532.

<sup>17</sup> *Husserl E.* Logische Untersuchungen (Т. II. Ч. II). Halle: Niemayer, 1920; см. *Farber*. Op. cit. P. 410–415, а также 430 и далее.

<sup>18</sup> *Husserl E.* Ideas. Vol. I / Trans. by Boyd Gibson. N.Y.: The Macmillan Company, 1931. P. 135 и далее.

<sup>19</sup> *Husserl E.* Erfahrung und Urteil / Ed. by L. Landgrebe. Prague: Academia Verlag Buchhandlung, 1939. S. 174–223.

<sup>20</sup> *Bergson Henri*. Evolution créatrice. Paris: Alcan, chap. III. P. 238–244, 252–258. (*Бергсон А.* Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 1998. Глава 3. С. 221–226, 231–236.)

<sup>21</sup> *Husserl E.* Logische Untersuchungen. В. I. § 12; *Farber*. Op. cit. P. 229.

<sup>22</sup> *Ibid.*, «Победитель Йены» и «человек, потерпевший поражение при Ватерлоо».

<sup>23</sup> *Ogden C.K., Richards I.A.* The Meaning of Meaning. London: Kegan Paul, 1946. P. 92: «Король Англии» и «владелец Букингемского дворца».

<sup>24</sup> *Péguy Charles*. Note conjointe sur la philosophie bergsonienne et la philosophie cartésienne. Paris: Gallimard, 1935. P. 312 и далее.

<sup>25</sup> См.: *Husserl E.* Erfahrung und Urteil. §§ 18–22; см. также *Schutz Alfred*. Common-sense and Scientific Interpretation of Human Action // Philosophy and Phenomenological Research. 1953. Vol. XVI. P. 1–38, особенно p. 5 и далее; а также: Language, Language-disturbances, and the Texture of Mind // Social Research. 1950. Vol. 17, особенно P. 384–390.

<sup>26</sup> Великой заслугой Дж.Г. Мида было то, что он показал, что «манипулятивная сфера» конституирует ядро реальности. См. его работы: Philosophy of the Present. Chicago: Open Court Publishing Company, 1932. P. 124 и далее; The Philosophy of the Act. Chicago: University of Chicago Press, 1938. P. 103–106, 121 и далее, p. 151 и далее, 190–192, 196–197, 282–284.

<sup>27</sup> Относительно понятия «работы» см.: *Schutz Alfred*. On Multiple Realities // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1945. Vol. V. P. 533–576, особенно р. 549 и далее.

<sup>28</sup> *Husserl E.* Formale und transzendente Logik. Halle: Niemayer, 1929. § 74. S. 167.

<sup>29</sup> *Wild*. Op. cit. P. 224.

<sup>30</sup> *Ibid*.

<sup>31</sup> *James William*. Principles of Psychology. N.Y.: Henry Holt & Company, 1890. Vol. I. P. 221.

<sup>32</sup> *Husserl E.* Logische Untersuchungen I. Vol. II/i, §§ 1–4, особенно S. 27; *Farber*. Op. cit. P. 222.

<sup>33</sup> Например, Толкотт Парсонс и Эдвард Шилз в монографии «Ценности, мотивы и системы действий». См.: *Parsons T., Shils E.A.* (eds.). *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1951. P. 55 и далее.

<sup>34</sup> *Husserl E.* Cartesianische Meditationen V. §§ 50 и далее; Ideen II. §§ 43–50; см. также: *Schutz Alfred*. Discussion of Edmund Husserl's Ideas. Vol. II // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1953. Vol. XIII. P. 394–413, особенно р. 404 и далее.

<sup>35</sup> *Husserl E.* Vom Ursprung der Geometrie / Ed. by E. Fink // *Revue internationale de philosophie*, 1939. P. 210. (*Гуссерль Э.* Начало геометрии. М.: Ad marginem, 1996. С. 220–221).

<sup>36</sup> Этот термин был введен Чарлзом Х. Кули (*Cooley C.H.* *Social Organization*. N.Y.: Scribner, 1909. Chap. III–IV), но употреблялся им в ином значении. У нас этим термином обозначается сугубо формальный аспект социального отношения.

<sup>37</sup> Подпараграф 3 во многом опирается на мою вышеупомянутую статью «Обыденная и научная интерпретация человеческого действия». *Loc. cit.* P. 7.

<sup>38</sup> *Whitehead Alfred North*. The Organization of Thought. L.: Williams & Norgate, 1917; в настоящее время частично переиздана в: *The Aims of Education*. N.Y.: Mentor Books, 1949. См. р. 110 в этом издании.

<sup>39</sup> *Snell Bruno*. Der Aufbau der Sprache. Hamburg: Claassen Verlag, 1952, главы I и II.

<sup>40</sup> Очень интересно обсуждается эта тема в книге: *Sachs, Curt*. World History of the Dance. N.Y.: Seven Arts Publishers, 1952. Chap. 2. P. 49–138.

<sup>41</sup> *Husserl E.* Ideen I. §§ 118, 119.

<sup>42</sup> *Langer S.* Philosophy in a New Key. P. 55 и далее, 77 и далее.

<sup>43</sup> *Husserl E.* Logische Untersuchungen VI. Vol. II/2, § 14; Ideen I. § 111; см. также: *Farber*. *Loc. cit.* P. 410–414.

<sup>44</sup> *Husserl E.* Ideen I. § 111.

<sup>45</sup> *Dewey John*. Logic, the Theory of Inquiry. N.Y.: Henry Holt & Company, 1938. Часть I, особенно с. 19–20, а также глава III, *passim*.

<sup>46</sup> См. примечание 27.

<sup>47</sup> *James W.* Principles of Psychology. Vol. II, Chap. 21; см. также § VI настоящей статьи.

<sup>48</sup> Это определение будет далее, в § VI (3), переформулировано.

<sup>49</sup> *Jaspers Karl*. Philosophie. В.: Julius Springer, 1932. Bd. 3; Metaphysik. Глава I. S. 16.

<sup>50</sup> *Whitehead Alfred North*. Science and the Modern World. N.Y.: The Macmillan Company, 1925. Ныне доступна также в издании Pelican-Mentor Books (New American Library), N.Y., 1949. P. 47 по изданию, упомянутому последним. (Рус. пер.: *Уайтхед А.Н.* Наука и современный мир // *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. С. 103.)

<sup>51</sup> Укажем на работы Эмиля Дюркгейма, Люсьена Леви-Брюля, Марселя Мосса, Марселя Гране, Бронислава Малиновского, Эрнста Кассирера, Бруно Шнелля, Алоиса Демпфа, Арнольда Дж. Тойнби и Эрика Фёгелина.

<sup>52</sup> *Cassirer E.* An Essay on Man. P. 83–86. (*Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 537–541. В цитируемый перевод внесены некоторые уточнения. — *Прим. перев.*)

<sup>53</sup> *Granet Marcel*. Études sociologiques sur la Chine. Paris: Presses universitaires de France, 1953. P. 268; см. также: *Granet Marcel*. La pensée chinoise. Paris: Albin Michel, 1934, *passim*.

<sup>54</sup> *Ibid*.

<sup>55</sup> См. чрезвычайно интересную статью Гране: *La droite et la gauche en Chine // Études sociologiques*. P. 261–278.

<sup>56</sup> *Malinowski Bronislaw*. Magic, Science, and Religion. N.Y.: Doubleday & Co., 1954. P. 100 и далее.

<sup>57</sup> *Snell*. Op. cit. P. 160 и далее.

<sup>58</sup> *Voegelin Eric*. The New Science of Politics: An Introduction (Charles R. Walgreen Foundation Lectures). Chicago: The University of Chicago Press, 1952. P. 27.

<sup>59</sup> *Jaspers*. Op. cit. Bd. III, глава 4.

<sup>60</sup> *James*. Op. cit. Vol. II, chap. 21.

<sup>61</sup> *Ibid*. P. 293, 290.

<sup>62</sup> В моей статье «О множественных реальностях». Некоторые из дальнейших рассуждений, особенно (4), взяты из этой статьи.

<sup>63</sup> *Santayana George*. Dominations and Powers. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1951. P. 146.

<sup>64</sup> *Husserl E.* Ideen II. §§ 50, 51.

<sup>65</sup> См. прим. 60.

<sup>66</sup> *Frank Philipp G.* Foundations of Physics // *International Encyclopedia of Unified Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1946. Vol. I, no. 7. P. 73.

<sup>67</sup> *Ibid*. P. 76.

<sup>68</sup> *Weyl Hermann*. Philosophy of Mathematics and Natural Science. Princeton: Princeton University Press, 1949. P. 60.

<sup>69</sup> *Ibid*. P. 113.

<sup>70</sup> *Eliot T.S.* Selected Essays, 1917–1932. Harcourt, Brace & Company, 1932. P. 199–241, 200, 201, 204.

<sup>71</sup> См.: *Gëme И.В.* Сказка // *Gëme И.В.* Собр. соч. Т. 6. М.: Художественная литература, 1978. С. 193–220, особенно 194–195. — *Прим. перев.*

<sup>72</sup> *Jaspers*. Op. cit. В. III. S. 26: «Das Symbol stiftet Gemeinschaft ohne Kommunikation».

<sup>73</sup> *Scheler Max*. Die Wissensformen und die Gesellschaft, Probleme einer Soziologie des Wissens. Leipzig, 1926, S. 58 и далее. Ср.: *Howard Becker, Hellmuth Dahlke*. Max Scheler's Sociology of Knowledge // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1942. Vol. II. P. 310–322, особенно р. 315.

<sup>74</sup> *Sumner William Graham*. Folkways. A Study of the Sociological Importance of Manners, Customs, Mores, and Morals. N.Y.: Guin, 1906, особенно chapter I.

<sup>75</sup> Впервые ее сформулировал Уильям Айзек Томас в книге: *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. N.Y.: Knopf, 1928. P. 572. См. также: *Thomas W.I.* Social Behavior and Personality / Ed. by E.K. Volkart. N.Y.: Social Science Research Council, 1951. P. 14, 80 и далее; сам термин «теорема Томаса» был введен Робертом К. Мертоном: *Merton R.K.* Social Theory and Social Structure. Glencoe: Free Press, 1949. P. 179.

<sup>76</sup> *James*. Op. cit. Vol. I. P. 281 и далее.