

ДЖОСАЙЯ РОЙС

САМОСОЗНАНИЕ, СОЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И ПРИРОДА*

Аннотация: Эта статья Дж. Ройса важна как в свете его полемики с У. Джеймсом, так и в свете его влияния на Дж.Г. Мида. В ней автор прямо затрагивает вопросы, имеющие центральное значение для прагматистской философии, социологии и социальной психологии, а именно вопросы о связи Я, знания и самосознания с социальным опытом и социальной коммуникацией. В этой части статьи автор развивает утверждения, что любое знание и любой конечный опыт возможны только в соотношении с иным опытом, а Я (Эго) — только в соотношении с Другим (не-Эго), что любые целостности, стоящие за человеческими представлениями, не выводимы из конечного Эго и конечного опыта, а конституированы социальной связью Эго с не-Эго и с иным возможным и действительным опытом, что любое знание о реальном мире опосредованы коммуникацией между людьми.

Abstract: This paper is interesting both in light of J. Royce's polemics with W. James and in light of his influence on G.H. Mead. In it the author approaches directly to problems having central meaning for Pragmatist philosophy, sociology and social psychology, namely those of relation of human Self, human knowledge and self-consciousness to social experience and social communication. In this part of the paper the author develops the following assertions: that any knowledge and any finite experience are conceivable only with reference to other experience, and the Self (Ego) — only with reference to some Alter (non-Ego); that any wholes lying behind human presentations are not derivable from finite Ego and finite experience but are constituted by Ego's social relation to non-Ego and to other experiences, possible and actual; and that any knowledge of the real world is mediated by human intercommunication.

Ключевые слова: самосознание, социальное сознание, конституция человеческого знания, конечная реальность, природа, социальный порядок, социальная коммуникация.

Keywords: self-consciousness, social consciousness, constitution of human knowledge, finite reality, nature, social order, social communication.

Конечная цель настоящей статьи — обрести и, в завершение, очертить некоторые взгляды на связь Человека с Природой. В виде предисловия мне надо первым делом определить место своего исследования в общем каталоге философских вопросов, а затем сформулировать тезисы, которые я намерен отстаивать.

* Доклад, прочитанный в философском клубе университета Брауна 23 мая 1895 г. и позже значительно расширенный и дополненный. Аргументация, предложенная в этом докладе, продолжает, хотя и без сколько-нибудь явных отсылок, исследование, начатое в статье «Внешний мир и социальное сознание», которая была напечатана в сентябрьском номере «Philosophical Review» за 1894 г.

Перевод сделан по изданию: Royce J. Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature // *Philosophical Review*. — 1895. — Vol. 4. — N 5. — P. 465-485. Перевод публикуется в авторской редакции переводчика.

В философии есть две большие части: теоретическая и практическая. Эта статья посвящена вопросам, относящимся к теоретической философии. В широкой области теоретической философии можно между тем разграничить обсуждение предельных проблем познания и истины и рассмотрение более специальных теоретических проблем, предъявляемых нашим человеческим опытом. Общая Эпистемология и общая Метафизика занимаются тем, что может быть прояснено в отношении глубинной природы нашего знания и предельного устройства мироздания. Однако есть в сфере теоретической философии и другие проблемы, относящиеся к строению нашего конечного мира, — проблемы, которые часто объединяются в одну группу как вопросы специальной метафизики, или Философии Природы; также иногда это учение называли Космологией. Проблемами Космологии являются, например, такие вопросы: Какая истина кроется за тем, что мы, смертные, называем Природой, или физическим миром? Что такое конечные умы, и как они связаны с физической реальностью? Какое философское истолкование, если таковое возможно, следует дать доктрине Эволюции?

Итак, настоящая статья, как я только что сказал, — это исследование в области теоретической философии. В границах этой области, однако, мое исследование затрагивает предельные проблемы общей метафизики лишь во вторую очередь. Главным образом я собираюсь, прежде чем его завершу, пролить свет на одну проблему философской космологии. Здесь, вокруг нас, как мы все, каковы бы ни были наши предельные метафизические воззрения, признаем, находится природный мир — мир, предстающий нашим органам чувств, — мир, проявляющий некоторый род ограниченной и, как мы, смертные, ее видим, явно очень фрагментарной истины. Человек же, как мы феноменально его знаем, предстает частью природы, продуктом природы, существом, судьбами которого, по-видимому, играют чисто физические законы. Проблема, к решению которой эта статья имеет целью в итоге приблизиться, звучит следующим образом: каков смысл этой феноменальной связи человека с природой?

Так вот, и нет нужды об этом даже и говорить, реальный ответ на этот вопрос должен вывести нас за — если не провести нас через — сферы наиболее предельного и общего метафизического исследования. И эта статья не будет совершенно уклоняться от ответственности за обсуждение по ходу дела и в какой-то степени таких предельных вопросов. С другой стороны, всем, кто предастся философским изысканиям, привычна фрагментарность, и я не буду доискиваться полноты. Общие метафизические воззрения, проступающие в этой статье, останутся по своей важности, в конце концов, второстепенными. Я лишь попытаюсь отчасти прояснить путь, ведущий от изучения человека, каким мы обычно его знаем, в области, где общая философия пытается схватиться с предельными вопросами жизни и с рациональным устройством мироздания.

Связь человека с природой — вот, стало быть, собственно наша тема. Но почему — возможно, спросите вы — если такова цель этой статьи, я выбрал для нее приведенное выше название? Почему изучение связей Самосознания и Социального Сознания представляется подходящим для того, чтобы пролить свет на космологическую проблему связи людей с природными процессами? К этому предварительному вопросу мы сразу и обратимся.

I

Философское изучение социального сознания человека препоручалось до сих пор почти исключительно исследователям этики. До недавнего времени даже психо-

логи уделяли отличительно социальным аспектам своей науки слишком мало внимания. Как следствие этого, для философов-этиков стало слишком привычно начинать изучение обязанностей человека с очень абстрактного взгляда на природу социального сознания и его изначальные связи с нашим самосознанием. В наши дни, например, мы много слышим в популярной философии о предположительно изначальном и естественном конфликте между Эгоизмом и Альтруизмом. Эгоизм, говорят нам, является изначальной человеческой склонностью, естественным и прирожденным пристрастием каждого из нас, смертных. И это потому, что едва человек становится самосознательным, т.е. начинает сознавать собственное Эго, как тут же обнаруживает себя как живое существо инстинктивно себялюбивым. Практическая склонность берегущего себя живого организма становится при переводе в термины самосознания умышленным Эгоизмом. Следовательно, моральная задача состоит в том, чтобы сделать человека альтруистичным, а философская задача этики — в свою очередь, в том, чтобы показать человеку, почему он должен быть альтруистичным, т.е. почему Эгоизм, естественным образом предшествующий и как будто бы самоочевидный, с рациональной точки зрения должен по размышлению быть подчинен своему производному и медленно приобретаемому естественному оппоненту, Альтруизму.

А вот теперь я настаиваю, что на самом деле, это чересчур уж обычное представление о естественной и фатальной противоположности между самосознанием, или Эгоизмом, и нашим социально детерминированным и почерпнутым Альтруизмом является также совершенно ложно абстрактным представлением. В человеческой природе изобильно присутствуют дурные предрасположенности, и здравый рассудок поступает очень здраво, осуждая нашу естественную эгоистичность. Но когда мы определяем наши дурные предрасположенности в философских терминах или хотим проанализировать то, что здравомыслию известно как наше себялюбие, в высшем смысле, мы поступаем плохо, если просто подменяем наши конкретные и полные страсти жизненные конфликты абстрактными различиями. По сути, абстрактная оппозиция — Эго и Альтер, или Эгоизм и Альтруизм — скверно указывает на смысл противопоставляемых этических целей, борющихся внутри нас. Все это привычное расхожее и философское противопоставление человеческого самосознания, как если бы оно было чем-то примитивным и одиноким, и социального сознания человека, как если бы оно было чем-то приобретенным отдельно от его самосознания через взаимодействие с ближними, ложно для человеческой природы. В действительности человек становится сознающим самого себя только в теснейшей связи с ростом его социального сознания. Эти две формы сознания — не отдельные и противостоящие друг другу области человеческой жизни; они всецело взаимозависимы. Я завишу от своих ближних не только физически, но и вплоть до самого ядра моей сознательной самости, не только в том, что я в физическом смысле собой представляю, но и в том, за кого я себя принимаю. Уберите сознательное Альтер, и сознательное Эго, каким оно нам в этом мире известно, зачахнет и в тоске умрет, что бы ни происходило при этом с физическим организмом, в судьбы которого это Эго, пока известно, что оно еще сохраняется, кажется вовлеченным. Дело, стало быть, обстоит не так, что я сначала сознаю себя, а уже потом, во вторую очередь, своего ближнего. Напротив, я сознаю себя, в целом, как связанного с каким-нибудь реальным или идеальным другим, и в отрыве от моего осознания моих ближних у меня есть только вторичные и производные состояния и привычки самосознания. Следовательно, я

не могу реально желать сохранения Эго, этого производного сознательного плода привычек моего социального сознания, не желая одновременно сохранения и защиты какого-то рода Другого и какого-то рода связи с моим ближним, то есть с этим Другим, от которого зависит сама жизнь моего сознающего Эго. Чисто эгоистичным я могу быть только в абстракции. В конкретном случае я могу быть эгоистичным, только будучи одновременно по собственной воле и альтруистичным, сколь бы низок ни был тот род Альтруизма, который мне заблагорассудится предпочесть. Я могу, например, стремиться к тому, чтобы стать политическим «боссом». Это выглядит очень эгоистической целью. Но политический «босс» существует благодаря голосованию заинтересованных людей и должен быть нацелен на их сознательное, пусть даже иллюзорное, ощущение собственной выгоды, если желает привлечь на свою сторону их искренний интерес. Я могу захотеть стать угодливым демагогом, выставкой тщеславия которого восхищается толпа дураков. Эта цель эгоистична; но и она также предполагает желание быть приятным в глазах множества людей; даже святой мог бы от случая к случаю благоразумно включать многое от целеполагания демагога в свой, во многом сильно отличающийся, контекст волевой жизни. Тиран жаждет жизни и даже ограниченных удач для своих подданных, ведь без могущественных, многочисленных и даже преданных подданных он не был бы тираном. Господин хочет сохранения своего раба, даже желая сохранения собственного господства. Даже вор или мот хотят, чтобы накопление ценной собственности было, в среднем, выгодным для других настолько, чтобы это заставляло их с готовностью и заботливостью обеспечивать его средствами, необходимыми ему для жизни. Даже убийца, при всей его прямой нацеленности на то, чтобы погубить ближнего, вообще говоря, поступает так же, и губит другого всякий раз, когда это его действие умышленно и разумно, ради социальной цели – чести, собственности, власти; все эти цели подразумевают желание сохранения и даже процветания массы социальных связей, предполагающих других людей, нежели сам убийца.

В мире, стало быть, много дурного Альтруизма, много низменного желания социальных связей, подразумевающих сохранение и даже относительные частные выгоды других, а не только злодея. Но плохой Альтруизм не просто Эгоизм и не тождествен неосознанно наивному себялюбию низшей твари. Простые инстинкты самосохранения этого организма должны быть далеко превзойдены, прежде чем станет возможным осознанный эгоизм. Тщеславие, гордыня, любовь к общественной власти, жажда господства, корыстолюбие, страсть к угнетению – всё это склонности, предполагающие в той мере, в какой они осознанны и продуманы, не только Эгоизм, т.е. любовь индивида к собственной выгоде, но и какую-то более или менее дурную форму Альтруизма: любовь к сохранению и, часто, некоторой ограниченной выгоде тех его сотоварищей, которые образуют необходимый второй термин в социальной связи, удовлетворяющей его тщеславие, жадность или любовь к власти. Короче говоря, с точки зрения этики, вы не можете сознательно быть просто эгоистичны. Ибо как человек вы существуете только в человеческих отношениях. Ваши цели не могут не быть более или менее социальными, насколько вы ясно их для себя определяете. Этическая проблема состоит не в том, должен ли я сохранять социальные связи, а в том, какие социальные связи я должен стремиться сохранить.

Но вернемся от этих иллюстраций к общей теме. Мой первый тезис в данном случае состоит в том, что как не существует сознательного Эгоизма без какой-нибудь

отчетливо социальной референции, так же, в целом, у нас, людей, не будет и самосознания в отрыве от какой-нибудь более или менее почерпнутой формы социального сознания. Я являюсь собой по отношению к какому-нибудь не-Эго. И фактически тем не-Эго, с которым я привык иметь дело, когда мыслю и действую, является прежде всего какой-то реальный или идеальный конечный другой человек, находящийся в действительных или возможных социальных связях со мной, и это социальное не-Эго, реальное или идеальное, лишь во вторую очередь поддается превращению во что-то иное, например в природный объект, почитаемый мною за просто мертвую вещь. И я сделал здесь упор на эти факты, чтобы впервые ввести вопрос, к финальному определению которого будет устремлена вся последующая аргументация, а именно, следующее утверждение: то, что вы и я имеем в виду под Природой, есть как конечная реальность нечто такое, само представление о чем мы деятельно почерпнули из наших социальных связей друг с другом; и, следовательно, как мы увидим, верить в то, что действительно существует конечная реальность, называемая Природой, — значит с необходимостью, когда мы правильно анализируем факты, верить в то, что в реальном мире есть сверхчеловеческая, но при этом конечная сознательная жизнь, являющая нам свое присутствие с помощью средств, существенно схожих с теми, благодаря которым мы обретаем уверенность в наличии внутренней жизни у наших собратьев по человеческому роду. Как неверно то, что мы изначально и в несоциальной абстракции просто эгоистичны, так же неверно и то, что мы прежде всего знаем сугубо свою внутреннюю жизнь как индивиды в отрыве от сущностно социального контраста с другими умами. Хотя и верно, как утверждал весь идеалистический анализ, что объектом познания является то, что известно как бытие, неверно думать, что вы или я когда-либо знаем наш индивидуальный внутренний мир объектов без противопоставления этих объектов другим объектам, которые мы считаем присутствующими в некоей сознательной жизни, находящейся вне нас. Но в первую очередь, мы учимся противопоставлять нашу внутреннюю жизнь тому, что считаем внутренней жизнью наших собратьев в человеческом обществе. Благодаря самому этому сопоставлению нашей внутренней жизни с конечной сознательной жизнью, находящейся вне нас, т.е. в других людях, мы и обретаем самосознание. Когда позже — по причинам, которые я скоро определю, — мы учимся противопоставлять себе, как конечным познающим, мир относительно независимых природных объектов, который мы мыслим как существующий отдельно от всякого человеческого познания, все категории, в терминах которых мы можем научиться мыслить эти объекты природы, оказываются категориями, взятыми из нашего социального опыта и видоизменяемыми, но реально не трансформируемыми при подлаживании к особому поведению тех относительно несоциальных бытий, существование которых наш опыт, видимо, индицирует нам в природе. И так, наши связи с природой таковы, что в них подразумевается более или менее социальный контраст между нашей жизнью и жизнью природы. И на этом принципе всякая философия природы должна базироваться.

II

Как вы видите, я начал наше исследование с нескольких предельно общих и позитивных утверждений. Далее я должен попытаться показать вам точнее и подробнее, что эти утверждения означают, и почему я считаю себя обязанным их принять.

Тезисы настоящей статьи, конкретно, следующие.

1. Человек сознает себя — как это конкретное существо (being) — лишь постольку, поскольку противопоставляет себя более или менее определенно социальным способом тому, что воспринимает как жизнь и, фактически, как сознательную жизнь некоего другого конечного существа, — если, конечно, не модифицирует свое естественное самосознание контрастом собственного бытия с представленной полнотой жизни Бога. Но человек не может стать самосознательным иначе, кроме как посредством какого-нибудь подобного противопоставления, и в результате (таков простой и необходимый смысл), если какой-нибудь метафизический аргумент должен доказать, что я есть я, т.е. это конечное существо, то он вместе с тем докажет и то, что существует другая сознательная жизнь, помимо моей. Ведь иначе мою конечную жизнь в качестве этого Эго невозможно ни определить, ни помыслить.

2. Другая сознательная жизнь, которую я должен противопоставить моей, чтобы стать самосознательным, есть в первичном смысле — в наших человеческих отношениях — жизнь моего ближнего в социальном порядке. Оригинал (как сказал бы Юм) концепции не-Эго дан мне в моих социальных переживаниях. Реальное другое бытие, которое я как это конечное Эго могу знать, есть изначально человеческое бытие. Человек, у которого не было бы социальных связей, не мог бы составить ясного представления о реальности какого-либо конечного не-Эго, а тем самым не мог бы прийти и к ясному представлению о реальности не-Эго, называемого теперь Природой. Наша концепция физической реальности как таковой вторична по отношению к нашему представлению о наших социальных сотоварищах и фактически от него производна.

3. Как следствие, любое метафизическое доказательство того, что то, что мы, люди, имеем в виду под физической природой, вообще существует, должно быть также и доказательством того, что за феноменами природы — ровно настолько, насколько природа имеет конечную реальность, — кроется другая сознательная жизнь, такая же конечная, как наша, но, в отличие от человеческой жизни, насколько она от нее отлична, жизнь природы не входит в более тесные социальные связи с нами, людьми. При всем при том всё, что манифестирует нам внешнее существование природы, делает это благодаря более или менее определенной отсылке к категориям нашего социального сознания.

4. Но вероятное доказательство существования реального конечного мира, называемого Царством Природы, доказательство, которое не сводится к философской демонстрации, а способно к бесконечной степени расширения и иллюстрации, фактически есть. И, следовательно, само это доказательство указывает на то, что за феноменами природы есть мир конечной жизни, находящийся с нами, людьми, в более или менее отдаленных, но социально настроенных отношениях.

5. Это доказательство конечной реальности сознательной жизни, скрытой за феноменами природы, дается нам целой массой фактов, которые в современную эпоху были восприняты в совокупности как основа учения об Эволюции. И учение об Эволюции должно, в конечном счете, толковаться в терминах этого представления. Иначе говоря, учение об Эволюции видится мне началом того, что обещает стать своего рода всеобщей Социологией, стремящейся к определению социальных связей конечных бытий, которые в совокупности должны составить весь природный мир, как человеческий, так и внечеловеческий.

6. Указанное видение природы, с другой стороны, нужно очень четко отличать как от традиционнейших форм Анимизма и Гилозоизма, так и от современных доктрин Вещества Разума (Mind-Stuff). Воззрение, о котором я говорю, — это не доктрина Воли в Природе Шопенгауэра, не *Naturphilosophie* Шеллинга, не теория Бессознательного, явленного в физических феноменах, фон Гартмана. От таких теорий мою теорию следует отличать по ее генезису. Она стремится избежать всякого скороспелого догматизма в отношении внутреннего аспекта жизни природы. При этом она провидит возможность постепенного и, можно надеяться, очень значительного расширения, через медленный рост человеческого опыта, нашего проникновения во внутренний смысл жизни природы и в сущностно социальную конституцию конечного мира. Меж тем это представление о природном порядке как об огромном социальном организме, в котором человеческое общество составляет лишь часть, зиждется не просто на анимистических аналогиях между физическими феноменами и феноменами наших организмов, а на существенно более глубоком анализе самой природы нашего представления о других конечных бытиях, существующих помимо нашего. Кроме того, если моя концепция верна, она во многом преобразует некоторые важные аспекты всего нашего представления о смысле Эволюции. Ибо процесс Эволюции, как я его теперь вижу, становится не историей вырастания жизни из безжизненного, а историей, так сказать, вычленения одной колонии универсального общества из родительского социального порядка конечного мира во всей его полноте.

Таковы, в некоторых деталях, мои тезисы. Они нуждаются, конечно, как в анализе, так и в защите. Я рассмотрю их по порядку, остановившись, возможно, подольше на первом тезисе, от которого все остальные зависят.

III

Итак, первым выдвигается тезис, что человек сознает свое Эго только благодаря контрасту между этим Эго и некоторым сознанием, которое он рассматривает как внешнее по отношению к своему конечному бытию.

С психологической точки зрения можно сказать, что наше конечное самосознание — вообще не то, чем мы владеем с самого начала; это с трудом добываемый результат контакта между существом, способным стать рациональным, и рационально-настроенным миром, движению в котором оно медленно учится. Ребенок становится самосознательным лишь постепенно. Когда, будучи младенцем, он кричит, требуя пищи, или даже когда он, став более разумным, выказывает острое разочарование, если не осуществляются его ожидания, он еще не самосознателен. Когда позднее, став ребенком постарше, он расхаживает, играя в солдата, стыдливо прячется от чужих, задает бесконечные вопросы, просто чтобы увидеть, что вы на это скажете, ссорится с товарищами во время игры, весь сжимается, получив нагоняй, или прибегает к своим маленьким хитростям для получения похвалы и ласки, он самосознателен. Во всех последних состояниях заключен контраст между его собственными поступками и значениями и теми поступками и значениями, которые он принимает как принадлежащие другим сознательным существам, которых — именно *как* своих сознательных сотоварищей — он любит или ненавидит, боится или имитирует, которых он принимает во внимание своим социальным любопытством и на которых оказывает влияние средствами, приноровленными к тому, что он считает их состояниями сознания. Короче говоря, я должен установить здесь как факт психологии то, что

у меня в другом месте было разработано более обстоятельно, а именно: что ребенка учит быть самосознательным — равно как и всему прочему — социальный порядок, который его воспитывает (см. прим. 1). Возможно, он и мог бы повзрослеть наедине с безжизненной природой, но ничто не указывает на то, что самосознания у него при этом было бы больше, чем, скажем, у хорошо воспитанной кошки.

Но в этой статье меня занимает не психология, а некоторые аспекты конституции нашего знания. Рассмотрим коротко наше самосознание таким, как оно развилось. Известный парадокс идеалистического анализа состоит в том, что верное знание идей и других объектов сознания мы можем иметь лишь постольку, поскольку они прежде явились нам в нашей внутренней жизни. Дескать, всё, что я знаю, должно для меня быть реально знаемым лишь постольку, поскольку оно во мне. Я знаю — или могу представимым образом узнавать — свои состояния, свои представления, свои мысли, свои переживания. Вещи, для меня внешние, лишь постольку могут быть узнаны, поскольку сначала явлены мне внутри моего сознательного мира. Когда я претендую на знание чего-то о далекой звезде, это что-то, что мне известно, оказывается при ближайшем рассмотрении моим собственным состоянием, моим переживанием или моей мыслью, и больше ничем. Я не могу выйти за пределы сознания. А сознание для меня есть *мое* сознание или, по крайней мере, всегда может быть помыслено как мое. «Das “Ich denke”, — говорит Кант, — muss alle meine Vorstellungen begleiten können» (см. прим. 2).

Так вот все это, в каком-то смысле, совершенно верно. В знании есть некий аспект, который всегда зависит от моих представлений, моего прямого знакомства с ментальными содержаниями. Без такого прямого знакомства у меня нет знания. Но, с другой стороны, если задаться чуть более вездливymi вопросами об импликациях нашего внутреннего сознания, то мы выйдем на другой, сильно контрастирующий с приведенным и весьма могущественный аспект нашего человеческого знания. И на этот аспект указывает тот хорошо известный факт, что хотя я и могу реально знать только свои собственные внутренние состояния, поскольку они внутренние, все же, с другой стороны, я никогда не могу реально определить для себя, сколь много в любой данный момент моей внутренней жизни действительно представлено. Далекую звезду можно знать лишь благодаря идеям и переживаниям, представленным во внутренней жизни; но, с другой стороны, этой представленности просто как таковой недостаточно. Ведь если бы все присутствующее во внутренней жизни было, как таковое, сразу и целиком мне известно, то я всегда был бы способен узнать, что именно собой представляет и как много в себе содержит то, что в данный момент составляет совокупное наполнение и смысл моей внутренней жизни. Но, увы, я никогда не могу во всей моей жизни выявить, целостность чего именно оказывается мне представленной в любой данный момент. Сознаете ли вы сейчас все, что находится в поле вашего зрения, например голову каждого человека, сидящего в это мгновение в поле вашего зрения в этой аудитории? Явно нет, или, как минимум, вы сознаете все возможные объекты вашего текущего визуального внимания не в равной мере. Сейчас вы ясно сознаете только то, на что направлено ваше внимание сейчас, а не все содержания, которые присутствуют, но на которые вы лишь *могли бы* обратить внимание, если бы сделали такой выбор. Но что именно есть та целостность всего, на что вы сейчас направляете свое внимание: слов, мыслей, взглядов, лиц? Невозможно именно сейчас исчерпывающим образом сказать это самим себе, если только — если толь-

ко вы не обратите сначала внимание на свой процесс внимания, не зафиксируете по своему произволу его обычно колеблющиеся установки и не дадите, тем самым, искусственно подготовленный отчет об умышленно подтасованной ситуации. Внутренняя жизнь, каковой мы обладаем, сознательна, но обычно очень неравномерно самосознательна — обладает содержаниями, но не может точно определить для себя, каковы они; она стремится не удержать то, что присутствует, а перелететь к следующему, пренебрегает непосредственным, представленным и бесконечно ищет становящееся, взыскуемое, желаемое, отсутствующее, так что внутренний глаз взирает на текущий поток событий, но видит скорее то, на что они намекают, а не то, что они представляют.

И вот именно этот порядок, этот любопытно контрастирующий аспект нашего конечного знания, конституирует одну из глубочайших проблем жизни человеческого разума. Я могу знать только то, что может быть мне представлено. С другой стороны, преобладающая часть того, что оказывается мне представленным, всегда ускользает от моего знания. Я знаю не просто представленное как таковое, а только то, что в представленных фактах я могу удержать, воспринять, противопоставить другим содержаниям и определить с точки зрения реального значения этого объекта, которое мне нужно знать. Но мгновение, увы, текуче. То, что я знаю сейчас, превращается в то, что я только что знал, даже пока я над этим размышляю. Прямое затеривается в непрямом, мгновенное — в несовершенной известной серии состояний; и мое наилучшее приближение к знанию предстает всего лишь своего рода заменой желаемых презентаций ожиданиями и воспоминаниями. Стало быть, если, с одной стороны, я могу знать лишь собственные идеи, состояния, мысли, представления, то нашим теперешним несчастливым результатом окажется, видимо, то, что фактически, в силу непрекращающегося потока сознания, я не могу знать полностью даже их. Ибо, опять же, я могу знать только то, что могу обследовать устойчиво фиксированным вниманием; но в то время как я фиксирую свое внимание на внутреннем объекте, он меняется, даже пока я его наблюдаю. *Знать можно только представленное.* Это идеалистическое положение, видимо, находит насмешливый отзвук в довольно трагическом контрутверждении: *даже представленное как таковое неведомо.*

В виду этих парадоксов нашей конечности, в виду того факта, что только представленное может, как таковое, быть узанным, в то время как представляемое никогда не остается в одном мгновении сознания достаточно долго, чтобы позволить нам полностью узнать, что это такое, актуальная ситуация нашего человеческого знания оказывается попросту следующей: тем, что всегда яснее всего представлено нашему осознанно исследующему интеллекту, является мысленно уловленная связь между неким содержанием, сейчас непосредственно схваченным (apprehended), но очень несовершенным осмысленным (comprehended), и содержанием, которое, как мы надеемся, верим или ожидаем, *будет* или *было бы* схвачено, если мы полнее узнаем или если бы уже сейчас полнее знали смысл этой непосредственной данности. То, что я сейчас переживаю, ведет меня к ожиданию иного опыта. Мое осознанное знание, следовательно, есть главным образом знание этой связи перехода от непосредственного факта к ожидаемому исходу. Или так: то, что я сейчас переживаю, ведет меня к вере в то, что если бы я находился в иной ситуации, то мысленно схватил бы такие-то и такие-то другие факты. Мое знание здесь снова осознанно занято связью между моим актуальным и помысленным возможным опытом. Или так: я сейчас про-

пускаю через свой ум утверждение, представление, мнение. И думаю: что именно я имею в виду под этим мнением? В этом случае мой смысл отчасти представлен мне, отчасти мысленно улавливается как полное развитое значение, которое я должен был бы представить или найду представленным при дальнейшем рассмотрении того, что я намереваюсь сделать.

Итак, вы видите, что исходный парадокс нашего идеалистического анализа исправляется этим другим парадоксом. Непознаваемости всего, что нельзя представить, противопоставлена теперь равная непознаваемость всего, что просто непосредственно представляется, если оно не пропущено через постоянную внутреннюю отсылку от того, что *сейчас* представлено, к тому, что будет представлено в будущем, или к тому, что мыслимым образом *было бы* представлено, будь сознание иначе детерминированным. Я знаю только собственные состояния и идеи; но я знаю их только благодаря их мысленно уловленной связи с состояниями и идеями, которые будут или были бы содержаниями моего опыта при иных условиях или в иные моменты.

Но с этой точки зрения суть мира нашего знания преобразуется. Наше единственное приближение к тому идеалу знания, который предполагался бы полным и фиксированным представлением, если бы оно у нас *было*, дается нам несовершенно представленной связью между летучими актуальными представлениями и помысленными возможными представлениями. И потому вы сразу заметите, что мое понимание собственного Эго и его содержаний зависит от некоторого контраста между этими содержаниями и мысленно уловленным миром актуального или возможного опыта за пределами этого Эго. Ведь то, к знанию чего я в любое мгновение ближе всего подхожу, — это связь между несовершенно схваченными непосредственными содержаниями и помысленным опытом вне этого мгновения. Действительно верно, как упорно твердит идеализм, что о *Ding-an-sich* вне связи с возможным знанием у меня нет и не может быть никакого знания, или концепции. Ибо как только я пытаюсь сказать, что собой представляет такая *Ding-an-sich*, я превращаю ее в актуальный или помысленный возможный опыт и мыслю ее только как данную в таком опыте. Но, с другой стороны, все мое знание моего внутреннего конечного Я и его смысла зависит от контраста между непосредственными опытами этого Я и миром абстрактно возможных или подлинных опытов, не явленных ни одному из мгновений моего внутреннего Я как такового. Таким образом, все мое конечное знание заключает в себе столько же опосредования, сколько и непосредственности: оно уверяет меня в факте, только отправляя куда-то за истиной; позволяет мне знать что-то, и никогда все, из моего актуального опыта, но через его контраст с возможным опытом; удостоверяет, просто предполагая опыты, ныне не удостоверенные; наставляет меня, подразумевая дальнейшие проблемы; говорит мне, кто я такой, указывая куда-то, куда я должен идти в поисках своего подлинного Я; предполагает подтверждение озарения, но отправляя меня блуждать вовне в поисках более ярких озарений; будит вопрос «что я имею в виду?» в тот самый момент, когда я пытаюсь ответить на вопрос «что есть переживаемая данность?».

И вот эта сфера контрастов, света наличного опыта и тени возможного или отдаленного иного опыта, представления и мысли, это обитание скорее в надежде, чем в свершении, скорее в поиске утраченного Я, чем в наслаждении Я наличным, — эта сфера, говорю я, и это обитание составляют внутреннюю конечную жизнь каждого из нас, насколько он вообще живет рационально. Следовательно, моя актуальная

внутренняя жизнь всегда противопоставляется опыту иному, нежели мой нынешний, и проблема моей интеллектуальной жизни, каково бы ни было мое мирское призвание, состоит вот в чем: где остальная часть моего опыта? Или: каково содержание иного опыта, которому мой даже сейчас противопоставлен?

Не стоит, конечно, считать, что мое внутреннее видение самого себя конституировано исключительно контрастом между моим индивидуальным представлением и возможным внутренним опытом, который я вижу как лишь мой частный и при этом *индивидуально* возможный опыт. Мой возможный опыт и мир иного опыта, нежели мой теперешний, — эти термины в широком, но сущностно человеческом смысле постоянно включают в себя не просто помысленные опыты, которые я один — в собственном индивидуальном качестве — буду скорее всего иметь или находить для себя индивидуально доступными, но и весь мир опытов, который имели, будут иметь или могут иметь другие люди. Долина верхнего Нила есть, в общем и абстрактном смысле, мой возможный опыт; но индивидуально к обретению этого опыта я, несомненно, никогда не приду. Вместе с тем долина верхнего Нила является и была системой актуальных и доступно возможных опытов для очень многих моих сотоварищей. Когда я мыслю долину верхнего Нила, моей внутренней жизни предстают слова, образы, переживания карт и т.п.; и я знаю их как что-то значащие для меня, так как сопоставляю эти относительно непосредственные данные с помысленными содержаниями опыта других людей, более прямо удостоверяющими то, что я лишь мысленно представляю в отношении этого региона. Тогда фактически все содержание моего индивидуального опыта начинает видеться как единая осознанная система вспоминаемых и ожидаемых содержаний, поскольку в мысленном схватывании, или концепции, я противопоставляю собственную частную внутреннюю жизнь опытам, которые атрибутирую моим действительным или помысленным сотоварищам. Я часто говорю, что моя внутренняя жизнь в целом, прошлая и будущая, действительная и доступно возможная, лучше известна мне, более непосредственна и более для меня доступна, чем ваша внутренняя жизнь. Но что я имею в виду, когда это говорю? Разумеется, и мое прошлое, и мое будущее для меня сейчас так же подлинно и буквально непредставимы, как и ваши внутренние состояния. Сейчас у меня есть только мои воспоминания о моем прошлом — так же, как и лишь мнения касательно ваших внутренних состояний. Напрямую ни один из этих наборов идей я не могу сейчас удостоверить. То, что я разумею под относительной близостью и доступностью собственного индивидуального прошлого, есть, стало быть, всего лишь тот факт, что мое представление о моем прошлом обладает «теплотой», определенностью, заключенной в нем своего рода внутренней уверенностью, отличающей его от представления, которое я формирую в отношении прошлого любого другого человека.

Вы видите, что в какую бы сторону я ни повернул, я определим для себя только через противопоставление другому опыту, который, абстрактно говоря, мог бы быть помыслен как мой, но который фактически видится либо как сейчас недоступный, по сравнению с моим наличным опытом, либо как актуальный или возможный опыт моего сотоварища и, следовательно, как в настоящий момент более отдаленный, чем даже мой относительно теплый и квази-доступный, хотя актуально и непредставимый прошлый опыт, каким он мне явлен. Но определить какую-либо сферу как сферу моей конечной жизни, т.е. мою жизнь либо как сферу моей сиюминутной конечной жизни, либо как сферу моей совокупной человеческой индивидуальности, зна-

чит в каждом случае провести контраст между тем, что находится внутри моего очерченного Эго как относительно осуществленные, теплые, или доступные содержания опыта, и тем, что находится вне моего очерченного Эго как сфера переживаний, которые я, абстрактно говоря, считаю потенциально моими, но которые я фактически противопоставляю моим как нечто, реально находящееся так или иначе вне меня и относительно для меня недоступное. Эти иные опыты, не мои ровно в той степени, в какой то, что я называю моим, видится как принадлежащее мне, — эти иные опыты суть, прежде всего, актуальные опыты других людей. *Мое* мнение означает, вообще говоря, мое мнение в противовес мнениям, которые я приписываю другим людям. *Мой* частный опыт означает, прежде всего, то, чего никто другой, кроме меня, не переживал, и, следовательно, определяется через контраст с представлением о том, что было пережито кем-то другим. Короче говоря, уберите понятие мира абстрактно возможного иного опыта, который мог бы быть моим, стал бы моим, если бы я был тобой, Цезарем или кем-то еще, или стал бы моим сейчас, если бы я еще раз стал собой прошлым, — уберите весь этот иной опыт из моих мысленных представлений, и вместе с ним я потеряю всякие средства, позволяющие мне осознавать мой опыт как мой или знать, что я имею в виду под всей моей индивидуальностью или моим нынешним Эго.

IV

Итак, до сих пор речь шла о первом нашем тезисе. Для самого себя я есть я не просто потому, что мне представлены мои внутренние содержания, но поскольку я противопоставляю свой наличный опыт или общую сумму своего помысленного индивидуального опыта опыту, в каком-то смысле не моему, но мыслимому как иной, нежели мой.

Но какие у меня тогда, философски говоря, есть основания полагать, что вообще есть какой-то иной опыт, нежели мой, — прошлый или будущий, далекий или теплый, похожий на мой наличный опыт или непохожий на него? Просто ли это практически обоснованное суждение здравого смысла, или под этим лежат более глубокие философские основания?

Общий ответ на этот вопрос прост: я знаю представленный опыт как таковой — и поскольку в течении дел он вообще хоть как-то схватывается — только благодаря его контрасту с помысленным иным опытом. Без знания того, что есть иной опыт, не может быть, следовательно, никакого смысла в утверждении, что представленный опыт вообще существует. То, что есть настоящее, может сказать только тот, кто считает реальными прошлое и будущее. То, что я как вот этот вот индивид есть, я могу сказать лишь при противопоставлении себя какому-то помысленному иному опыту. Суждение «Есть опыт» может иметь смысл лишь при определении некоторого опыта, который в таком же роде реален. Единственный способ определить любой конечный опыт — это противопоставить его другому опыту. Следовательно, тотальным объектом истинного знания никогда не бывает непосредственное переживание моего собственного состояния как такового и только его, хотя не бывает и никакого знания без некоторого непосредственного опыта как одного из его элементов. Суждение «Есть опыт» означает, следовательно, в отношении любого конечного бытия следующее: «Есть мой конечный опыт, знаемый как некоторым образом противостоящий иному опыту, отличному от того, который здесь представлен как мой». Таким

образом, уверенность в том, что есть иной опыт, нежели здесь представленный мне, имеет не только ценность с точки зрения здравого смысла, но и философскую гарантию. А ежели кто-то скажет: «Нет, этот контраст сам по себе является данностью, и следовательно, это не контраст между моим опытом и каким-либо опытом, реально известным как иной, нежели мой, а всего лишь контраст между моим представленным опытом и опытом, не представленным как иной, нежели мой, а лишь мыслимым как иной, нежели мой», — то на это мы возразим, что само помышление иного опыта, нежели представленный в настоящий момент как мой, либо действительно относится к такому иному опыту, либо лишено всякого смысла. Но если оно будет бессмысленным, даже принимая себя — а оно это делает — как имеющее смысл, то это помышление, всегда ложащееся тенью на мои наличные представления, это помышление иного опыта, чем мой, само по себе есть опыт, фактически отличный от того, каким он себя принимает. Ведь он всегда принимает себя как что-то значащий, хотя пока он действительно не отсылает к иному опыту, нежели мой, он бессмыслен. Но говорить, что помышление или любое другое представленное содержание сознания отлично от того, чем кажется, и, например, реально бессмысленно, в то время как кажется что-то значащим, — значит всегда проводить различие между ошибочным переживанием его природы и другим, более полным ее переживанием, которое я бы имел, если бы знал ее лучше. А проводить различие между тем, каков реально мой опыт и каким он кажется, значит просто различать представленный и непредставленный аспекты самого этого опыта. Ибо что можно сказать об опыте, не являющемся тем, чем он кажется, и оказывающемся, в конце концов, всего лишь представлением, всего лишь делом мгновения, в котором ему довелось жить? Если некий опыт — в данном случае помышление иного опыта, нежели мой, — предъявляет себя как нечто значащее вне данного мгновения, в то время как реально за пределами этого мгновения он ничего не значит, то сам этот опыт как таковой реально отличен от того, как он представлен, и мы опять получаем реальный контраст между моим опытом, как он представлен, и связанным с ним непредставленным опытом. Следовательно, помышление иного опыта, нежели мой, должно в любом случае иметь связь с реальным опытом, отличным от того, который дан мне в наличии.

Итак, то, что есть некий опыт, не являющийся индивидуально моим, — это утверждение, выдвигаемое с такой же уверенностью, как и утверждение, что есть мой собственный опыт. Ибо ни одно из этих утверждений не имеет смысла в отдельности от другого. И при этом невозможно противопоставить мой опыт какой-либо *Ding-an-sich*, существующей отдельно от какого бы то ни было опыта, так как в тот самый момент, когда я говорю, что имею в виду под *Ding-an-sich*, я уже преобразую ее в опыт, актуальный или возможный, и этот опыт отличен от моего.

И наконец, в связи с этим, нужно еще сильнее подчеркнуть, что наш богато проиллюстрированный здесь контраст не может, в конечном счете, быть контрастом между моим представленным опытом и опытом, отличным от моего, который был бы *всего лишь* возможным, а не актуальным опытом вообще. Понятие возможного опыта, в данный момент не моего, наполняется всей весомостью в случае, когда прямо или косвенно связано с реальным опытом, в данный момент не моим. Пустые же возможности, которым ничто в действительности не соответствует, явно бессмысленны. Если сейчас мне явлены реальные факты или аспекты опыта, то я легко могу определить их в терминах логических возможностей. Но возможности, чтобы им был

придан смысл, нуждаются в реальностях. Следовательно, должен быть иной опыт, чем мой, притом не просто как возможный опыт, а как действительный опыт. При наличии такого действительного опыта будет не только удобством, но и рациональной необходимостью попытка определить его природу в терминах всех мыслимых возможностей; но пока у нас нет какого-то действительного опыта, на котором мы могли бы фундировать свои возможности, сами эти возможности становятся всего лишь противоречиями. Сугубо возможный опыт, как хорошо сказал м-р Брэдли, тождествен невозможному опыту.

V

Следовательно, существует универсум иного действительного опыта, отличного от моего конечного опыта, представленного или запомненного. Если бы эта основополагающая истина не была мне известна, у меня бы не было средств осознать себя как это конечное Эго. Общая конституция этого мира иного опыта во всей его целостности — вопрос, который я здесь должен оставить общей метафизике. Сейчас нас интересуют конечные аспекты этого комплекса опыта, с которыми нам, как людям, приходится иметь дело.

Конкретно говоря, мы получаем информацию о содержаниях не нашего опыта, когда социально коммуницируем со своими ближними. А сущность социальной коммуникации такова: мой ближний что-то делает в некоторой ситуации — обращается со своей средой так-то и так-то. Он пользуется орудиями, произносит слова, выдает жесты. Если эти его поступки новы для меня, то они не передают мне его внутренний опыт. Эти поступки являются для меня при этом феноменами в моем собственном опыте. Я вообще не могу видеть опыт моего ближнего напрямую. Как же тогда слово, жест или иной поступок, еще не передающие мне никакого значения, могут приобрести для меня значение, или стать выражающими внутреннюю жизнь моего ближнего как таковую? Ответ таков. Начиная с младенческих лет экспрессивные акты моего ближнего обретают для меня значение как намек на его конкретную внутреннюю жизнь в той мере, в какой я способен имитировать его поступки собственными телесными актами, подводимыми под условия, схожие с теми, в которых действует он, мой ближний. Ведь когда я в точности повторяю телесный акт, выражающий какой-то человеческий смысл, этот акт, как я его повторяю при определенных условиях, приобретает для меня внутреннее значение, которое я никогда бы не смог уловить, просто наблюдая такой акт со стороны как событие в моем воспринимаемом феноменальном мире. Но это внутреннее значение, которое акт приобретает, когда я его повторяю, становится для меня объективным значением акта, когда его выполняет мой ближний; и, стало быть, значение имитируемого акта, интерпретируемое для меня в момент моей имитации, постигается как реальное значение, как внутренний опыт моего ближнего, в момент, когда он выполняет акт, служащий для меня образцом. Если вы смеетесь, то я знаю, что вы имеете в виду, в той мере, в какой при схожих условиях я могу к вам присоединиться и от души посмеяться и могу, таким образом, полностью воспроизведя ваше действие, почувствовать вкладываемый вами смысл. Но если я вижу ваш смех при обстоятельствах, абсолютно запрещающих мне даже помыслить себя имитирующим вашу экспрессию веселья, то я вынужден честно сказать, что совершенно не понимаю, что вы имеете в виду своим смехом именно в этой ситуации, и, стало быть, не могу мысленно представить, каков при этом ваш

внутренний опыт. Видя, что вы играете в карты или в шахматы, я могу понять, каков ваш внутренний опыт, только в том случае, когда знаю карты, шахматные фигуры, правила или ходы в игре и могу продолжить игру сам. Если я хочу знать, что имеют в виду поэты, воспевая любовь, я должен сам стать влюбленным. Когда я воссоздаю в доступной мне мере ситуацию влюбленного и искренне выражаемую им преданность, я узнаю кое-что о том, что значила любовь для поэта. В общем, я верю в иной человеческий опыт, нежели мой, поскольку замечаю экспрессивные акты других людей, а затем постепенно интерпретирую их через социальную конформность. То, что я не могу истолковать с помощью подражания, я не могу представить с определенностью как опыт другого человека. Тем не менее, поскольку мои подражания всегда остаются неполными, а мои толкования, соответственно, неопределенными, мне приходится постоянно сопоставлять опыт моего ближнего, насколько я могу его истолковать, с опытом моего ближнего, насколько он притягивает мои усилия его истолковать, ставя вместе с тем предел успеху этих усилий. И тем самым у меня складывается представление о безграничном мире человеческих смыслов, который я могу частично, но не полностью, постичь. Из попыток проинтерпретировать через социальную конформность, т.е. имитацию экспрессивных действий, такие неадекватно схваченные человеческие смыслы и складывается во многом моя социальная жизнь. Эти усилия постоянно дополняются моими попытками передать мои собственные смыслы другим; и, следовательно, мое самосознание и мое социальное сознание, одновременно помогающие друг другу и ставящие друг другу пределы — поскольку каждое существует лишь в контрасте с другим, — организуются и развиваются в непрекращающемся обмене социальных коммуникаций.

Итак, до сих пор мы иллюстрировали наши первый и второй тезисы. Остается разобрать их приложение к нашему понятию Природы.

Примечания

1. Позволю себе здесь сослаться на собственную статью «Некоторые наблюдения об аномалиях самосознания», которая должна вот-вот появиться в «Psychological Review».

(Статья была опубликована в 1895 г.: Royce J. Some Observations on the Anomalies of Self-Consciousness // *Psychological Review*. — 1985. — Vol. 2. — P. 433-457, 574-584. — *Прим. пер.*)

2. «Должно быть *возможно*, чтобы [суждение] *я мыслю* сопровождало все мои представления...» (*Кант И. Критика чистого разума* / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным; Примеч. Ц.Г. Арзаканяна. — М.: Мысль, 1994. — С. 100). — *Прим. пер.*

Пер. с англ. В.Г. Николаева

Окончание следует...

Поступила в редакцию 15.08.2018 г. (№ 2293)

Николаев Владимир Геннадьевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии департамента социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва), доцент кафедры социологии управления ФСФ ИОН РАНХиГС (Москва). E-mail: vn1968@yandex.ru.
