

Российская академия наук
Институт философии

А.Ю. Антоновский

Социоэпистемология:

***О пространственно-временных и личностно-
коллективных измерениях общества***

Рецензенты: доктор философских наук, профессор
Кандидат философских наук....

Антоновский А.Ю.

Социоэпистемология:

О пространственно-временных и личностных измерениях общества. Монография. М: Канон+ РООИ «Реабилитация» 2010.

В монографии рассматриваются методологические проблемы социальной эпистемологии, дисциплины изучающей, с одной стороны, социальные предпосылки научного, религиозного, повседневного и иных типов познания, с другой стороны - эксплицирующей теоретико-познавательный смысл категорий социологической теории и социального знания в целом. Двоякий смысл предмета социальной эпистемологии (познание и общество) требует рассмотрения теории коммуникативных систем, каркас которой образуют понятия времени, пространства, личности, рациональности, смысла, сложности, несущие в себе философско-эпистемологическое содержание. Однако и анализ традиционных эпистемологических понятий, таких как истина, знание, пропозиции и пропозициональные установки, требует выявления особенностей того или иного наблюдателя (т.е. особой социальной системы коммуникаций – науки, политики, религии и т.д.), которым и должны атрибутироваться знание и истина. В работе развивается системно-коммуникативный подход к познанию и обществу, анализируются концепции К.Маркса, Э. Дюркгейма, Дж. Г. Мида, Г. Зиммеля, К. Мангейма, П.Бурдьё, Н. Лумана, Дж. Колимана и М. Олсона.

Введение

Что такое социоэпистемология? Каков ее предмет и задачи? Ответы на этот вопрос будут изначально страдать некоторой двойственностью. Ведь и само название этой дисциплины изначально указывает на две референции: *знание* и *общество*. И определяя одно, мы не можем в какой-то степени не определить и другое: ведь конститутивный для понимания общества процесс коммуникации, как показано в этом исследовании, структурно совпадает с процессом (по)знания. Мы понимаем социоэпистемологию как социологическую дисциплину, исследующую процесс *коммуникативного* приобретения и переработки знания. Но одновременно эта дисциплина вынуждена рефлексировать и то обстоятельство, что таковое знание приобретается и перерабатывается именно обществом, является результатом коммуникативного общения, обсуждения, и в этом смысле в самой своей когнитивной структуре несет на себе отпечаток и социальных структур, особенностей процесса обсуждения (= коммуникации, общества), в ходе которого оно и было генерировано.

Семантика (т.е. множество меняющихся смыслов) основных социологически-релевантных понятий коррелирует с социальной структурой, и столь же коррелирующими оказываются их – полностью не совпадающие друг с другом – эволюции.

Отсюда вытекает и строение этого исследования. Его основными предметными полями являются, с одной стороны, общество, которое мы понимаем в самом простом и естественно-понятном смысле – как коммуникативное общение во всех его видах; и знание, необходимое для такой коммуникации, - с другой. Поэтому нам не избежать того, чтобы хотя бы в общих чертах дать некоторое описание общества как предмета социоэпистемологии, одновременно задаваясь рефлексивными и методологическими

вопросами об условиях и процедурах его познания, о том, как возможно (и если да, то какими средствами или инструментами?) его наблюдение и измерение.

Два последних вопроса собственно и составляют существо предлагаемой книги. Классические эпистемические и философско-научные проблемы измерения и наблюдения применительно к данному случаю формулируются в их соотнесении со структурой коммуникации или системами коммуникации. Можно ли измерить человеческое общение? И если да, то в каких единицах осуществляется это измерение? И как получается, что это наблюдение, в свою очередь, дано лишь коммуникативно: оказывается направленным на общение – как на объект наблюдения, и в то же время является продуктом такого же общения, подводя нас к циркулярно-парадоксальному вопросу о наблюдении процесса наблюдения?

Мы начинаем с рассмотрения коммуникативной теории общества, концентрируясь при этом именно на эпистемологических понятиях из нее вытекающих, а затем переходим к теории знания, или эпистемологии, концентрируясь на социальном характере этого знания. Мы подчиняемся тому принципу, что наблюдение (измерение) общества требует экспликации и анализа не только понятия собственно общества, но прежде всего «рабочих категорий» самого этого анализа. Общество познает себя, тем что конструирует эпистемологию, и прежде всего, - «видит себя» в понятиях *пространства, времени, персональности (коллективности)*, имеющих явный эпистемологический смысл, который мы попытаемся эксплицировать, обращаясь к большим социологическим теориям: подходам К. Маркса, Э. Дюркгейма, Дж. Г. Мида, Г. Зиммеля, К. Мангейма, П. Бурдьё, Н. Лумана,

Раздел первый

Общество и знание

Глава первая

Определяем общество

К понятию общества и его эпистемологическому содержанию: система, смысл, рациональность, время

1. Теория социальных систем: генезис и современное состояние

В первой главе мы рассмотрим теоретико-познавательные понятия (времени, пространства, смысла, рациональности и т.д.), образующие каркас теории общества. В данном случае мы в значительной степени опираемся на концепцию Н. Лумана, но интерпретируем ее в широком функционалистском и эпистемологическом контексте.

Теория социальных (или коммуникативных) систем представляет собой один из вариантов структурного функционализма, основателем которого принято считать Эмиля Дюркгейма. В самом широком смысле функционалистский подход требует рассмотрения общества как системы обособившихся частей, каждая из которых имеет свою задачу или функцию. Таковое обособление Дюркгейм усматривает в разделении труда¹, послужившим основой нового типа солидарности, получившей название органической. Метафора организма была призвана продемонстрировать, что части или подсистемы общества являются своего рода «органами»; политика, экономика, право, наука выполняют свои уникальные задачи или функции, но «обмениваясь» своими собственными продуктами, делали возможным социальный порядок.

При этом в социологическую теорию изначально интегрировалось временное измерение как фундаментальный параметр описания социального состояния. Поскольку речь велась не об *изначально* заданной гармонии, но скорее о процессе – не всегда бесконфликтного и лишь постепенного – взаимного приспособления. Некоторые задачи, скажем, функция приспособления или адаптации, за которую отвечала экономика, обособливалась быстрее, а функция интеграции или социализации («солидарность», словами Дюркгейма), за которую отвечали образование, религия или право, могли «запаздывать», что выражалось в разрушении базисных, в особенности морально-религиозных установок и, в конечном счете, манифестировалось в таких эффектах аномии как криминальные акты, эмиграция и суициды.

Но именно эти эффекты *временной рассинхронизации* позволяли структурному функционализму утверждать, что в обществе есть нечто большее, чем одни лишь индивидуальные мотивации или цели, входящие в структуру индивидуального действия и классифицируемые как целерациональные, ценностно-рациональные, эмоциональные или традиционные (противоположный микросоциологический подход М. Вебера). Эти статистически фиксируемые эффекты позволяли увидеть «лес за деревьями», т.е. зафиксировать макросоциологический объект – общество, не сводящийся отныне просто к сумме мотивированных действий. Ведь «странное» увеличение относительной величины самоубийств в современном Дюркгейму обществе, при том что сами объясняющие «типические» причины и мотивы суицидов ничуть не изменились в сравнении более ранними обществами, требовало введения добавочного гипотетического причинного фактора: особой формы и степени солидарности, ослабления общественных связей. Именно время (рассогласующаяся динамика функционально обособленных систем) выступало «субстанцией социального», но главным условием наблюдения общества.

Эта новая в явном виде ненаблюдаемая причина, объясняющая уже не сами конкретные акты самоубийства, но, скорее, их статистически фиксируемый рост, позволяла говорить и о некотором особом состоянии общества *как такового*, как чего-то целостного, выходящего за пределы психологически объясняемых действий и замыслов действующих лиц. Это существенно отличало функционалистский подход от микросоциологического анализа действия через реконструкцию его смысла (мотива, цели и т.д.).

Процедура выявления смысла действия, в его интерпретации М. Вебером, как реконструкция или «понимание» индивидуальных мотивов действующего лица, но главное, *сознания, психики* действующих лиц, могла осуществляться лишь на микросоциологическом уровне, хотя и допускала построение макросоциологических теорий, таких как теория идеальных типов рациональности, теория взаимовлияния этических и экономических факторов («протестантской этики и капитализма» М. Вебера).

¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. — М., 1996.

В отличие от «понимающего» подхода Вебера, структурный функционализм в лице Э.Дюркгейма ставил себе задачей *депсихологизацию* социологии, а следовательно, утверждение за социологией собственного предмета изучения и собственного дисциплинарного статуса. Процессы депсихологизации – и как следствие, автономизации социологии как особой дисциплины, не представляли собой чего-то особенного, и протекали параллельно философской и логической депсихологизации (Г.Фреге, Э. Гуссерль).

Свою классическую форму структурный функционализм принимает в синтетических теориях Т. Парсонса, который предпринял грандиозную попытку объединения в одну теорию, с одной стороны, микросоциологического анализа социального действия в смысле М. Вебера, с другой – макросоциологического анализа общественных подсистем в смысле Э. Дюркгейма.

Теория действия Т. Парсонса², названная им «аналитическим реализмом», продолжила линию на депсихологизацию социальной теории, которая выливается даже в более радикальную форму деперсонализации: «распадения» человека на аналитически реконструируемые «условия возможности» действия. Человек «распадается» на «поведенческий организм», благодаря наличию у него физических ресурсов (рук, ног и т.д.), выполняющих функцию адаптации («инструментализации природы», т.е. подготовки внешнего мира социального действия для будущей «консуммации» личности); и на систему личности, осуществляющую функцию целедостижения, так называемую «консуммацию»: чувственную фиксацию того, что задуманное действие действительно осуществилось и закончилось *в данный момент*.

Именно способность сознания (системы личности) переживать и воспринимать позволяла этой системе фиксировать некое финальное, удовлетворительное состояние совершенного действия.

В подходе Парсонса впервые четко формулируется понятие *измерения* общества, поскольку каждое вышеперечисленное условие действия, предполагает его временную определенность: личность фиксирует некоторую современность, некое состояние завершенности и удовлетворенности, что подразумевает дискретность и цикличность течения времени, последовательность моментов настоящего, консуммаций; культура, напротив, делает возможным континуальность переходов из прошлого в будущее. Функция системы культуры – консервация утвердившихся стандартов (поведения, действия и т.д.), которые, как правило являются латентными. Ими пользуются (как правилами языка), но практически не рефлексируют. Именно благодаря этой функции культуры прошлыми достижениями можно воспользоваться в будущем, без того, чтобы в современности постоянно держать их в уме.

Парсонс осуществляет синтез двух фундаментальных подходов: теории действия в смысле Вебера, т.е. анализа соотношения *цели* и *средств* действия (эти веберовские категории у Парсонса получают вид соответственно *консумматорного* и *инструментального* измерений) и теории структурных макрочастей общества в смысле Дюркгейма с его анализом индивидуального сознания и противостоящего ему пространственно-временного мира *внешних* детерминаций: коллективного сознания, мира объективных фактов. Культура и социальная система с функциями поддержания, соответственно, латентных образцов поведения и интеграции, оказываются включены во внутреннее измерение системы действия, а организм и личность – оказываются ее внешними условиями возможности (наблюдения).

² Т. Парсонс. Система координат действия и общая теория систем действия. Функциональная теория изменения. Понятие общества // Американская социологическая мысль. — М.: Изд. Международного ун-та бизнеса и управления, 1996. — с.462-525.

Этот синтез схематически представлен в виде AGIL-схемы, выстраивающейся на основе указанных измерений³. Понятие *измерений* (внешнего и внутреннего, инструментального и консумматорного), вводимое Парсонсом, фиксирует условия возможности наблюдения общества, подобно тому, как пространственно-временные измерения делают возможным наблюдение объектов физического мира.

Но эта подозрительная заикленность на поиске условий «стабильности» тех или иных общественных состояний в конечном счете странным образом непременно оказывалась предметом критики в отношении структурного функционализма.

Структурно-функционалистский подход, анализ и формулирование условий воспроизводства системы действия и идентичности составляющих его систем (культуры, социальной системы, личности и поведения) критически-ориентированная социология, прежде всего, Франкфуртской школы, упрекала в том, что фиксация таких условий возможности стабильности идеологически оправдывает современность и препятствует модернизации.

В действительности было очевидно, что проблема социального времени, а следовательно и вся проблематика модернизации, уже содержалась в парсоновской теории условий возможности системы действия. (Так, *организм* в своем поведении инструментализирует внешний мир, задействуя доступные лишь ему физико-химико-биологические ресурсы (энергию, двигательные, хватательные возможности рук и ног и др.), осуществляет его инструментализацию: подготовку для *будущего* консуммирования, финализации действия, достижения цели. В свою очередь *личность* способна регистрировать это самое достижение цели, пережить удовлетворенность от совершенного, но – исключительно *в настоящем*. И лишь *социальная система* способна интегрировать все перечисленные условия, и этим обеспечить внутреннюю согласованность (функция интеграции) перечисляемых здесь условий. Но такая внутренняя удовлетворенность возможна лишь в *современности*, в консумматорном измерении действия. Наконец, *культура* обуславливает действие, передавая из *прошлого* в *будущее* незадействованные в некотором настоящем «образцы действий».

Таким образом, проблемы социального времени, и вытекающие проблемы модернизации системы действия (ее определенности как современной) и ее возможной нестабильности, были изначально заложены уже в структуру самого анализируемого объекта и соответственно – в теоретическую схему Парсонса. Оставалось лишь найти точки аккумуляции нового социально-релевантного знания, которое могло бы послужить импульсом для будущей модернизации действия. Возможно, таковым явилось бы культурное измерение, которое делало возможным вывести из под давления современности и сохранять в латентном виде те или иные «опасные» для современности и пока не востребованные стандарты поведения. Позднее эта форма концептуализируется А. Шюцем как процесс «седиментации знания», и Н. Луманом как процесс «письменной эволюции идей», получающую собственную динамику и

³ Схема условий возможности (наблюдения) действия:

L – Latent pattern maintenance: обеспечивает поддержание стандартов и образцов традиции и системы культуры	I – Integration: социальная система посредством ролей обеспечивает согласованность всех прочих условий действия
A – Adaptation: поведенческие ресурсы системы организма инструментализируют внешнюю среду для достижения будущих целей	G – Goal-attainment: Система личности обеспечивает достижение цели: регистрацию финального состояния действия

ускользающую из под давления наличных социальных институтов и фактической интеракции.

И все-таки понятие общества в аналитическом реализме Парсонса оставалось чрезвычайно аналитическим и очень слабо реалистическим. Условия наблюдения общества (действия) и составляющих общество макросистем оказалось слишком сложным. Теория коммуникативных систем Никласа Лумана продолжает развивать функционалистскую парадигму, но меняет так называемую «системную референцию», т.е. искомую социологический теорией систему, которая и должна стать ее референтом: не отклоняет саму парадигму, но меняет угол зрения.

Отныне не действие, а лишь коммуникация становится основным предметом анализа социологической теории. И несмотря на то что, казалось бы, такое смещение перспективы исследования должно было бы сузить их рамку, однако в конечном итоге это способствовало обогащению социологии рядом междисциплинарных методов и подходов. Теория системной коммуникации потребовала лингвистического, семиотического, логического, общесистемного анализа, а также привлечения данных из психологии, необходимых для сравнительных исследований функционирования *смысловых систем*: систем сознания и коммуникации.

Анализ социальных систем: хозяйства, политики, науки и т.д., в свою очередь, предполагал привлечение данных из соответствующих дисциплин – экономики, политологии, эпистемологии. Начиная с этого этапа развития структурного функционализма социология аккумулирует в себе огромные массивы междисциплинарного знания.

II. Базовые понятия теории общества: коммуникативная рациональность, комплексность, время и смысл

Междисциплинарные и методологические основания социологической теории разрабатывает Н. Луман⁴. Мы уже видели, что при постулировании внешних и внутренних, инструментальных и консумматорных измерений действия, функционализму приходится волей-неволей обращаться к горизонту *времени*. При переходе от анализа действия к анализу коммуникации проблема социального времени приобретает еще большую остроту.

О временном измерении в системах коммуникации приходится вести речь в контексте понятий *различия*, *сложности* и *смысла*, образующих каркас теории коммуникативных систем и более общей *теории наблюдения*, где наблюдателем может выступать как человеческое сознание, так и коммуникация, а под наблюдением понимается способность *обозначать* нечто, *отличая* это нечто от чего-то другого. Наблюдение, таким образом, есть единый процесс *обозначения и различения*. Ниже мы обосновываем, что коммуникация собственно и представляет собой первый и фундаментальный когнитивный акт, самым своим речевым актом или коммуникативным вкладом перформативно различая собеседника, с которым ведется обсуждение, и сам предмет обсуждения.

Анализ системы коммуникации требует анализа понятия системы. Традиционно система понималась либо как множество соотносящихся элементов, либо как множество соотносящихся структур (где под структурами понимались отношения регулярно воспроизводящихся элементов), либо как процесс, где последний понимался как единая,

⁴ Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева; под ред. Н. А. Головина. СПб.: Наука, 2007.

регулярно воспроизводимая структура, управляющая этим процессом. Теория систем в ее современной версии легко избавляется от нагромождения терминов («единство», «структура», «отношение», «множество», «элемент», «процесс» и т.д.).

Отныне система определяется предельно просто: она есть последовательное сцепление событий, благодаря этому сцеплению только *и отличающих себя* от всего остального мира. Или еще более просто: система есть *различие* системы и внешнего мира. *Внешний мир системы* есть всё то, от чего система способна себя отличить, и одновременно то, чью превосходящую сложность (или комплексность) система способна переработать. В этом смысле внешний мир может пониматься только как продукт системы, как результат применения системой того или иного *различения*, некоей схемы отбора своего, внутрисистемного, и чужого, внешнего, системе не принадлежащего. Система *наблюдает, различая* себя во внешнем мире, тем самым себя *обозначая*.

Так, в случае систем коммуникаций внешний мир конструируется в виде *тем* коммуникаций, а сама система репрезентирована коммуникативными *вкладами* ее участников, языковыми выражениями – как устными, так и письменными, печатными или электронными. При этом коммуникация может сосредоточиться как на своем внешнем мире – обсуждаемой теме (инореференция), так и на самой себе (самореференция), на своем собственном протекании, на характере обсуждения этой темы. Например, предметом обсуждения может стать вопрос о том, зачем это все обсуждать, если можно заняться другими вещами⁵.

Как видно, основной проблемой, которую решают системы коммуникаций, является переработка заведомо более сложного внешнего мира, *проблема перепада в степени сложности между ее языковыми ресурсами и тем, что является предметом обсуждения в коммуникации*. Ведь сказать в некоторый данный момент можно лишь о чем-то очень не многом, причем в условиях, когда и другие постоянно требуют слова. *Проблема системы коммуникаций - это проблема ограниченности ее временного ресурса*.

Системы осуществляют свои операции исключительно в некотором *настоящем*. Ее элементы словно пульсируют, вспыхивают и тут же угасают. Поэтому в распоряжении систем оказывается слишком мало времени на то, чтобы сколько-нибудь адекватно понять, отобразить, изобразить обсуждаемый в коммуникации внешний мир. Задача коммуникативного акта принципиально иная: обеспечить *подсоединение* следующей коммуникации, с тем чтобы система не перестала существовать: например, заинтересовать или заинтриговать собеседника, спровоцировать ответ, произвести резонанс. Система должна решить исключительно свои *внутренние* (самореференциальные) проблемы, обеспечивать свое продолжение и воспроизводство (аутопойэзис).

⁵ Соответственно, и внутренняя структура коммуникация распадается на два элемента: на коммуникативное сообщение (языковое выражение, принимающее ту или иную «вещественную» форму – слово, предложение, запись, звук) и информацию, которую из этого сообщения почерпнет другой коммуникант. Информация понимается, как то, что прежде ему не было известно, а следовательно, как то, что *меняет* протекание коммуникации. Информация есть смысл, приписываемый сообщению, например, «считываемое» с него намерение высказывающего, в самом сообщении само по себе еще как бы не содержащееся. Если в коммуникации зафиксирована связь или различие между сообщением и информацией, то тем самым реализуется и третья структурная составляющая процесса коммуникации – *понимание*. Если зафиксирована адекватность (или неадекватность) сообщения и того, что за ним на самом деле «скрывается», то коммуникация достигла понимания, и цикл может запускаться вновь. Понимание провоцирует следующее сообщение. При этом для продолжения коммуникации несущественно то, насколько адекватным оказалось понимание (= сравнение «зримого» или «слышимого» сообщения, с одной стороны, и скрытой за ним информации). Допустима и произвольная интерпретация. Достаточно того, чтобы это «понимание» способствовало продолжению коммуникации, подсоединению следующих элементов: сообщения, информации, понимания...

Такое воспроизводство коммуникации выражает общее системное свойство, характерное и для системы переживаний сознания и для живых систем. Чилийские биологи У. Матурана и Ф. Варела⁶ назвали это свойство аутопойэзисом: самовоспроизводством элементов системы средствами самих элементов системы. Коммуникации производят коммуникации подобно тому, как клетки организма воспроизводят себя из самих себя.

Такое понимание системы, в особенности в приложении этого понятия к коммуникации, делает общество и его макросоставляющие гораздо менее проблематичными для их наблюдения или эмпирической фиксации. Например, в анализе экономической подсистемы мы фиксируем воспроизводство платежей, вытекающих из платежей осуществленных в прошлом и ориентированных на платежи, запланированные в будущем. Система концентрируется на своих собственных элементах - операциях-транзакциях, и отличает себя от всего, что не может быть куплено и продано с целью будущих продаж и покупок. Аналогичным образом и политическая система обеспечивает производство обязательных к выполнению решений, вытекающих из предыдущих решений и ориентированных на них. Так, парадоксальным образом система, лишь сосредотачиваясь на себе, на проблеме обеспечения своего *продолжения* (а вовсе не адекватного описания своего мира в ходе его коммуникативного обсуждения), одновременно способна как-то решать и проблему переработки (= «познания») сверхсложного внешнего мира, хотя в пределе и стремится к его полному игнорированию.

Та же проблема переработки – принципиально непреодолимой – сложности внешнего мира человеческого действия, как известно, занимала П. Бурдьё, который вводит понятие *габитуса* – утвердившихся в прошлом и бессознательно применяемых поведенческих диспозиций, т.е. предрасположенностей вести себя определенным образом, не требующих рефлексии, а значит – и *времени на обдумывание* поведения⁷. Принципиальное различие между нашим подходом и «позиционализмом» Бурдьё состоит в том, что габитусы, согласно последнему, определяются пространственно, *позициями* действующих в некотором социальном поле, а не *структурой времени* (например, требованиями и условиями будущего карьерного роста, т.е. временной сменой позиций; или актуальными экологическими опасностями, исходящими из внешнего мира, требующими *мгновенных* реакций в *настоящем*).

III. Лингвистическое и логистическое основание коммуникативной теории общества

Теория социальных систем базируется на эпистемологическом подходе, получившем развитие задолго до нее и противостоящим тому, что можно назвать «староевропейской»

⁶ Ф. Варела, У. Матурана. Древо познания. М. Прогресс-Традиция. 2001.

⁷ П. Бурдьё. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. — Том I, 1998. — № 2. Можно согласиться с Бурдьё в том отношении, что мощности и ресурсов сознания и рефлексии (в силу последовательного и относительно медленного характера его переживаний) действительно оказывается недостаточно для того, чтобы осуществлять полностью осмысленные или осознанные проекции в *будущее* противостоящего сознанию чрезвычайно сложного внешнего мира и соответствующим образом формировать свое собственное будущее поведение. Однако можно возразить Бурдьё, указав на то, что внешнемировая комплексность перерабатывается не только сознанием, но и коммуникаций, в особенности через привлечение более комплексного ресурса печатных текстов, - ресурса, сложность которого (на сегодняшний день – это, примерно, 130 миллионов печатных книг) сопоставима со сложностью социального и природного мира. Решение проблемы перепада сложностей системы и внешнего мира должна решаться не введением некоего габитуса – неосознанных ненормативных автоматизмов поведения, а поиском механизмов переработки такой сложности, облегчающий системе сознания и системам коммуникаций упрощение их более сложной среды. Такими средствами упрощения мира и одновременно процессуализации самой системы и являются медиа коммуникации – власть, истина, вера и т.д.

семантикой (или традицией). В последней мир и его составляющие рассматривались как множество или целостность некоторых вещей, предметов, сущностей, как бытие, космос или природа.

В теории социальных систем мир, напротив, понимается как состоящий из систем, представляют собой множество *непрерывно воспроизводимых границ между миром и этой системой*. (Важно заметить, что это определение изначально обременено парадоксом, поскольку система в нем фигурирует дважды: «система есть производство различия между миром и системой»).

Начало этого подхода связано с лингвистикой, прежде всего, с именем Фердинанда де Соссюра⁸. С его точки зрения, то или иное слово можно определить, лишь отличив от других слов, но не сравнив его с его же смыслом или предметом, который это слово обозначает, будучи свободным от своего референта. То же имеет значение в отношении звуков, слогов и предложений. Именно благодаря этому языковые единицы обладают комбинаторной «свободой», т.е. независимы от того, что они означают, от своих смыслов, от реальности самой по себе. Обозначения, таким образом, возможны исключительно как различия знаков и комбинации знаков. На вопрос о том, что обозначает некоторый знак, можно получить ответ исключительно в виде знаков, а не в виде смыслов или обозначенных предметов, которые остаются где-то «далеко» за пределами своей знаковой формы существования.

Здесь мы сталкиваемся с той же самой самореференциальностью (самоотнесенностью), о которой шла речь выше. Слово требует подсоединения другого слова, а предложение – другого предложения, причем такое системообразование оказывается практически независимым от самих обсуждаемых тем: с одной стороны, разными словами можно обозначить некоторый идентичный предмет или событие; одно и то же слово может быть применено к самым разным предметам и событиям.

Радикальная форма «дифференциалистского» мышления представлена в работе Джорджа Спенсера-Брауна «Законы формы»,⁹ на которого не устают ссылаться представители конструктивистских подходов (Н.Луман, Хайнц фон Ферстер, Е. фон Глазерсфельд). В ней нет привычного для логических исчислений представлений логических форм в виде переменных, операторов, функторов. В этом исчислении задействован всего лишь один знак – «mark», являющийся и оператором, и переменной.



Но несмотря на свою простоту и элементарность, этот знак все-таки уже содержит некоторую латентную информацию. Он выражает и символизирует процесс отличия *обозначения и различения*. Поскольку он состоит из двух частей, он символизирует собой первичное *разделение*, проявляющееся в любом элементарном событии или операции систем (несмотря на их элементарность), будь это переживание системы сознания или коммуникация в социальных системах. Марк указывает на то, что ко всякому воспринимаемому объекту, вещи, сущности должно добавляться модус его презентации, наблюдения. И если таковое наблюдение состоялось, оно – уже благодаря самому этому факту – отличило себя от всего остального, пусть оно пока еще и не породило следующего различия. Мир понимается как состоящий не из вещей (категорий вещей), а из наблюдений (операций). Поэтому во всяком предмете наблюдения надо изначально учитывать *два обстоятельства* – сам предмет и его наблюдение. Во всякий предмет

⁸ Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики. М. Комкнига. 2006.

⁹ Georg Spencer-Brown. Law of form. New York. 1994.

изначально включено социальное измерение, требующее ставить вопрос: кто наблюдатель?¹⁰

Система осуществляет свои операции, раскалывая мир на себя саму и свой внешний мир, оперирует на одной стороне, лишь внутри себя, воспроизводя лишь свои собственные, замкнутые сами на себя операции. Это могут быть и переживания сознания, и коммуникации, и воспроизводство лингвистических единиц, знаков.

Но если это так, то операции, бесконечно повторяясь, словно конденсируются, уплотняются, обобщаются, в конечном счете получая то или иное название – *общее имя*. Мы прилагаем имя, обозначая сходные или идентичные предметы и ситуации. Отсюда вытекает первый закон Спенсера-Брауна: закон наименования (рисунок 1).



Рис. 1

Этот закон имеет в виду не простое обобщение, а «конденсацию» многого в нечто одно, т.е. сцепляющихся друг с другом элементарных актов (снова и снова воспроизводящихся действий, коммуникаций, слов, мыслей, восприятий) в единый процесс, получающий свое *единство* лишь в результате его наименования.

Но что такое имя или знак? Если знак понимать в смысле де Соссюра как различие *означающего* и *означаемого*, т.е. знака и его смысла, то именно смысл означающего (или применительно к коммуникативной системе – тема обсуждения или ее внешний мир) делает возможным, но не определяет жестко сцепления слов и предложений в сеть подсоединяющихся друг к другу высказываний. Смысл слов и предложений (или *означаемое* в его отличии от *означающего*) не может быть сравнен, сопоставлен с означающим. Он оказывается *другой стороной* постоянно воспроизводящихся, конденсирующихся, относительно свободно подсоединяющихся друг к другу знаков. С точки зрения системно-коммуникативной интерпретации, эта *другая сторона* знаков представляет собой внешний мир коммуникативных систем, в который входят прежде всего, окружающая природа и человеческое сознание. Коммуникативная система изначально отличает себя от своего внешнего мира, ведь она состоит из сцепляющихся высказываний, а не из мыслей и окружающих предметностей.

Итак, на одной стороне различения *означающее/означаемое* (= *система/внешний мир, знак/смысл*) слова сцепляются со словами. На *другой стороне* присутствует внешний мир слов, темы, обсуждения в коммуникации. Но можем ли мы все-таки сравнить слово и его смысл, высказывание и его коррелят во внешнем мире? На этот вопрос отвечает второй закон Спенсера-Брауна.

¹⁰ Например, мы не можем задать классический вопрос, о том «что есть человек», не ставя вопрос о том, кто ставит этот вопрос. Священник может утверждать, что человек есть существо, обремененное грехом. Но приходит ученый медик и утверждает, что священник наблюдает человека исходя из нереплексивно используемого различия: божественное/человеческое, безгрешное/греховное. Семантика этого понятия, т.е. предделение человека как греховного существа определяется спецификой социальной структуры, церкви, социальной системой религии, с ее особым типом наблюдения, которое само по себе является для нее слепым пятном. Но и сам ученый медик, определяя человека в качестве существа, обремененного, болезнью не видит того, что семантика его понятия человека определена конститутивным для системы медицины различием: болезни и здоровья.

Второй закон – закон *пересечения границы различения*, вступает в силу, если мы фиксируем *само различение*, а не ту или другую его сторону (рисунок 2).



Рис. 2

Применительно к знаку он утверждает, что *у знака нет коррелятов в мире*. Мы можем попробовать отличить означающее от означаемого, слово от его смысла, мы легко отличаем тему нашего обсуждения от самого процесса нашего обсуждения, слово от предмета, предложение от события, но каков «онтологический» статус и главное, каков результат самого этого так легко осуществляемого нами различения?

Вопрос, следовательно, в том, от чего отличается сам знак, если он уже представляет собой различение означающего и означаемого? От чего отлично само это отличие?

Ответ может быть только один – *больше ни от чего*. У знака, если только понимать его как различение означающего и означаемого, уже не может быть «другой стороны» – смысла; или другими словами: «другая сторона» самого знака (= единства и различия означающего и означаемого) есть некоторое неразмеченное пространство, т.е. мир, не определенный в контексте различения означающего и означаемого, системы и ее внешнего мира. Это неразмеченное пространство определяется не этим различением, а каким-то другим, еще неизвестным.

Например, проведя линию на белом листе бумаги, мы – в процессе ее начертания – отличаем именно ее от этого листа, но все остальные формы (например, форма самого листа) остается неопределенной. Мы можем пересечь границу этого различения, можем выйти из него, обратиться к другим различениям (в нашем примере – между листом и столом, на котором он лежит), но только *позже*, лишь в следующую единицу времени.

Итак, мы имеем дело с различием означающего и означаемого (его другой стороны, смысла или референта), но также и с различием знака (= границы означающего и означаемого) и всего остального еще не размеченного, т.е. не познанного в самом широком смысле этого слова мира. Этот мир понимается как *другая сторона* самого различения системы и внешнего мира. Этот мир следует отличать от внешнего мира, который конструирует для себя сама система. Эту сторону еще только предстоит разметить, внести туда какие-то иные различения.

Но поскольку осуществить это возможно лишь *позже*, покинув первое различение, то это, очевидно, требует введения в теоретическое рассмотрение *временного* контекста реально функционирующих систем: систем сознания и систем коммуникации.

IV. Коммуникативная рациональность как системный ответ на сложность мира.

Проблема комплексности или сложности внешнего мира составляет ядро проблемы рациональности, поскольку служит основным препятствием для рационального планирования действий и коммуникаций (что убедительно обосновывает П. Бурдьё, усматривая в *габитусе* основное средство преодоления этого препятствия). Это касается всех социальных систем: планирования политики, экономики, науки, планирования интимных коммуникаций (социальной системы любви), планирования образования.

Все системы осуществляют инореференцию, т.е. тематизируют свой внешний мир, который необходимо сложнее самой системы, хотя это и недоказуемо¹¹. Пунктуальное соответствие, где каждому элементу внешнего мира соответствовал бы системный элемент (каждому объекту – отдельное слово, а каждому предложению – отдельное событие), является недостижимым. Поэтому система вынуждена учиться игнорировать внешний мир, а также упрощать и саму себя посредством выделения в себе планирующих инстанций, – назовем их «агентствами рациональности»¹². Таковым может быть плановый отдел на предприятии или конституционное право, регулирующее применение всех остальных законов в более широкой системе права. И теория познания в науке – это особая инстанция, судящая о рациональности всего научного познания. Эти «агентства» занимаются тем, что упрощают внешний мир, выделяя в нем лишь то, что существенно для продолжения процесса системной коммуникации (аутопойэзиса) и одновременно осуществляют самоупрощение системы, которая и для этого агентства оказывается внутренним внешним миром (как фактическая наука для теории познания).

Если говорить в самой общей форме, то система осуществляет «редукцию сложности» внешнего мира, причем путем парадоксального процесса: *спецификации* и *генерализации* одновременно. Каждый предмет должен выделяться как специфический, отличный от другого: *одним и тем же именем* обозначаются разные события и вещи, воспринимающиеся тем самым как нечто инвариантное.

И в то же время к этому инварианту система может применять разные реакции, прилагать разные имена, в зависимости от состояний самой системы, а для его определения к нему можно применить *множество* слов и предложений. Именно поэтому пунктуальные отношения между системой и ее средой оказываются невозможными. И именно в этом смысле говорилось выше о произвольности комбинаторики языка в отношении предметов наименования.

Как видно, чтобы переработать сложность мира и упростить саму себя, система парадоксальным образом вынуждена одновременно усложнять себя, дифференцировать в себе специальные наблюдающие инстанции, которые мы вслед за Мансуром Олсоном назвали «агентствами рациональности». Но ведь и они являются системами, и уже саму породившую их систему они рассматривают в качестве своего – внутреннего – внешнего мира. Редукция системой ее внешнего мира предполагает рост ее собственной сложности.

Обычно понятие сложности формулируют в понятиях элемента и отношения. С увеличением числа элементов – например, числа людей в родовых обществах – их отношения, коммуникации между ними, число запросов на контакты увеличиваются в геометрической прогрессии. Так из *простой сложности* возникает *сложная сложность*, условия которой не позволяют реализоваться всем возможным вариантам связей соплеменников за какое-то разумное время. Отсюда проистекает необходимость *селективной* связи, формирования механизмов неконфликтных *ограничений контактов*. Таким механизмом может служить, скажем, *иерархия*, где связи возможны лишь на один уровень вверх, вниз или вбок.

Понятие сложности может формулироваться в рамках традиционного различения простого и сложного. Так, душа понималась философами древности как простая, неразложимая на составляющие части сущность, и именно этим обосновывалась ее

¹¹ Ведь при сравнении сложности системы и ее внешнего мира недостаточно учитывать число элементов. Требуется учитывать и потенциал каждого элемента вступать в отношения с другими элементами. В этом случае сравнительный расчет сложности уже не представляется возможным. Простые по числу элементов системы могут оказаться очень сложными по числу возможных отношений этих элементов.

¹² Термин Мансура Олсона: Mansur Olson. The Logic of collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge MA, 1965.

бессмертность, т.е. вневременной характер. То же можно утверждать применительно к так называемым стихиям в античной философии (огонь, вода, воздух и т.д.). Однако в отношении коммуникаций различие простого и сложного оказывается неприменимым. Ведь у понятия *сложности системы*, впрочем, как и у понятия *знака, смысла, мира* нет другой стороны, нет антонимов, нет противопонятий. Поэтому теория сложности работает лишь с внутренними подразделениями – селективно-сложным и неселективно-сложным.

Именно *селективная* сложность требует временного измерения, последовательной смены отношений между элементами системы, темпорализации (овременения) сложности. Таким средством темпорализации сложности является, например, письменность – такая форма (распространения) коммуникации, которая делает возможным растягивание во времени любого события, которое в рамках устной коммуникации обладало лишь мимолетным характером настоящего. Именно письменная переработка сложности делает возможным в этой форме коммуникации опробовать – по крайней мере, виртуально – самые разные комбинации элементов, виртуальных коммуникаций, которые в принципе возможны, но в современности не выдержали бы «теста на реальность», хотя способны «откладываться» в виде текстов, словно в ожидании удачного случая, когда они могут оказаться полезными и востребоваться будущей коммуникацией. Речь идет прежде всего о самых разнообразных утопиях (см. главу посвященную К. Мангейму).

Именно перепад комплексностей системы и мира, невозможность выстраивания между ними пунктуальных координат и делают возможной «свободу выбора» систем в отношении их внешнего мира, произвольность комбинаций означающего в отношении означаемого.

Так, стихия рынка, задаваемая случайным характером («контингентностью») соотношения спроса и предложения, очевидно, гораздо сложнее предприятия, и детерминирует экономический субъект, но последний превосходит его в своей *рефлексивной* способности, поскольку содержит в себе свою собственную часть с функцией рефлексии, способную организовывать производство во времени, ориентироваться на цены, наблюдать и саму более широкую систему, экономику в целом, фирму и ее подразделения и т.д. Наблюдающие подсистемы сложных систем выстраивают более простую модель системы (своего внутреннего внешнего мира) и именно это позволяет им освободиться от детерминирующего давления непосредственного внешнего мира, в данном примере – от неконтролируемой стихии рынка.

Системное свойство *рациональности* как раз и выступает ответом на проблему комплексности или сложности.

В староевропейской традиции исходили из континуума рациональности: рационального устройства мира, и соответственно, возможности его рационального познания. Ведь и то и другое обладает «природой» и выражает природу: индивид реализует свою природу, познавая ее. Познание может быть «правильным», поскольку «природа» устроена «правильно». В этом смысле познание полагалось как *аналогичное* миру, как отражающее и воспроизводящее мир. Но религиозные войны и печатный пресс изменили ситуацию. Появилась возможность одновременно иметь в своем распоряжении темпорализованную сложность: выраженные в печатных текстах, но полярно противоположные концепты самых разных времен и народов, появилась возможность сопоставить *прошлые* и *настоящие* представления в рамках одного или нескольких текстов. Это касалось и научных, и религиозных, и политических контроверз.

И начиная с Декарта, континуум рациональности распадается на несводимые друг к другу ментальное и протяженно-материальное начала. Кроме того, с ходом социальной

дифференциации коммуникаций появляются сферы суверенной рациональности, например, рациональность любви, т.е. любовной или интимной коммуникации, которая подразумевает независимость этого типа коммуницирования от рациональных аргументов с точки зрения науки, экономики, политики, семьи.

В силу роста сложности мира континуум рациональности словно «покидают» процессы получения удовольствия (*plaisir*), как и процессы преследования собственных интересов. Теперь уже представляется нерациональным требовать рациональных обоснований и объяснений того, почему чем-то следует интересоваться, наслаждаться, кого-то любить. Ссылки на любовь, интерес или удовольствие отныне являются последними аргументами, не допускающими редукции к глубинным разумным рациональным основаниям, они не могут быть рационально оспорены. Мир стал слишком сложным для его редукции посредством какой-то единой рациональности, единого различения. Этот процесс распада оснований рационального поведения и мышления определяется процессом отдифференциации специфических систем коммуникаций¹³. Остановимся на этом подробнее.

V. Рациональная коммуникация в отдифференцированных социальных системах

По мере обособления социальных систем коммуникаций сфера собственно рациональной коммуникации сужается до экономической и научной, до оптимизации цели и средств и экспликации правильности применения научных законов.

Своего пика понятие рациональности находит в понятии *системно-коммуникативной рациональности*. Речь идет о способности систем в высшей степени селективно реагировать на процессы во внешнем мире, сохраняя свою системную специфичность, оставаясь самой собой. Системы формируют в себе своего рода сенсориум, чувствилище, способность реагировать на особые и высокоспецифичные параметры внешнего мира.

Так, политика реагирует на макроэкономические показатели: уровень безработицы, инфляции, курсы валют, совокупные биржевые индексы, и в зависимости от этого выбирает собственные состояния: либо либерально-рыночную, либо кейнсианскую модель. Это вовсе не означает, что политика становится экономикой, или оказывается способной рационально управлять экономикой, разумно осмысливая потребности самой экономики или вписывая ее в некоторый общеобщественный контекст. (Больше того, эти показатели вовсе не являются собственно экономическими, поскольку экономические субъекты – собственно предприятия и фирмы – реагируют вовсе не на них, а на рыночные цены, как на программы осуществления платежей). Политика способна наблюдать экономику, но делает она это, привлекая собственные, внутрисистемные, т.е. собственно политические ресурсы: реагирует на положение в экономике *ориентированными на власть коллективно-обязательными решениями*, а не платежами, и ориентируется на власть, а не на монетарно-выраженные цены, или на соотношение спроса и предложения.

То же самое касается правовой системы. Она оперирует различием *законное/незаконное* и не должна учитывать и рационально осмысливать действительные причины и следствия деликтов: т.е. *волю и мотивацию* или другие *внеправовые* обстоятельства, и тем более – действительные следствия, к которым может привести и приводит судебное решение. Если существует, например, закон о разводе, судья не может учитывать некоторую внешнемировую реальность, скажем, демографическую ситуацию, и произвольно ограничивать количество разводов. И тем не менее сегодня правовая система все-таки выказывает свойства рациональности в том смысле, что находит возможности учитывать и внеправовые, внесистемные

¹³ Н. Луман. Дифференциации. М. Логос.

обстоятельства внешнего мира системы. Например, *воля* к заключению юридического договора должна учитываться, и договор, заключенный против воли или вынужденный договор, может быть объявлен ничтожным.

Это не означает, что система юридических или правовых коммуникаций получила непосредственный когнитивный доступ к своему внешнему миру (в данном случае – к процессам в сознании, воления участников юридического процесса) и оперирует открыто. Нет, она продолжает оперировать закрыто, поскольку само это понимание *воли* к заключению договора получает исключительно юридическую форму, тем или иным способом прописывается в законах. Система продолжает оперировать закрыто и самореференциально: в своем наблюдении своего внешнего мира используя исключительно собственную схему *различения* законное/незаконное.

Итак, *системно-коммуникативная рациональность* есть способность ввести внешний мир в систему, после того, как он был первоначально вынесен за скобки системных операций. (Системное свойство рациональности отличается в этом пункте от свойства *рефлексивности* – способности наблюдать свой собственный механизм отбора коммуникаций и сравнивать его с другими, т.е. способности системы помещать саму себя в свой внешний мир в перспективу своего и чужого наблюдения).

Через исключение внешнего мира из системной рефлексии некоторые его обстоятельства, тем не менее, получают особое значение, словно провоцируя *внутрисистемные* операции. Политика воспринимает и реагирует на сложность внешнего мира (сознания людей, природную экологическую ситуацию) коллективно-обязательными решениями. Они являются, так сказать, ее формами существования. Экономика реагирует на свой внешний мир (на массивы потребностей и на проистекающую отсюда сложность рынка) тем, что в ее рамках осуществляются (или не осуществляются) транзакции, и только посредством транзакций.

Итак, *рациональность коммуникативной системы состоит в успешной селективной редукции комплексности внешнего мира.*

VI. Временное самоописание общества¹⁴

Современное общество наблюдает себя в своих массмедийных, научных, литературных и иных самоописаниях и приписывает себе значение *современного*, связывая с этим обстоятельством позитивную оценку. Общество, таким образом, не просто делит свою историю на прошлое, настоящее, будущее, на старое и новое, а асимметризирует временные горизонты.

В прошлом, однако, в рамках староевропейской семантики (т.е. в рамках постоянно воспроизводимого культурного запаса понятий и их смыслов) время понималось онтологически; будущее и особенно прошлое полагались реально существующими: воспроизводившимися, повторяющимися – в отличие от эфемерного и текущего *настоящего*, выступающего в виде всего лишь почти несуществующей, текущей и преходящей границы между прошлым и будущим.

Эта староевропейская семантика переосмысливается в теории социальных систем, где речь идет не о существовании объектов, природы, сущностей, идей, а исключительно о *различениях*, осуществляемых этим наблюдателем. Причем под наблюдателем понимается как сознание, так и коммуникация, которая своим осуществлением наблюдает тем, что выбирает (отличает) лишь нечто одно, достойное обсуждения, в огромном массиве того, что можно было бы обсудить.

¹⁴ К данной проблеме, см.: Н. Луман. Самоописания. М. Логос, 2008. Перевод А.Ю. Антоновского, Б. Скуратова.

В наблюдении времени социолог должен наблюдать не само время, а то, как наблюдатель наблюдает время, как он приписывает всему, что происходит и обсуждается, значения прошлого, будущего, современного. При этом вопрос о времени может быть поставлен только в современности, и следовательно, привнесение фигуры наблюдателя делает современность чем-то особенным (именно для наблюдателя), гораздо более важным, нежели прошлое и будущее. И будущее, и прошлое некоторой социальной ситуации, некоторой коммуникации, в свою очередь, словно теряют в своем значении в сравнении с тем, что только и делает их возможными: в сравнении с настоящим как границей прошлого и будущего.

Здесь речь идет, очевидно, о совсем иной семантике времени. Время уже не предстает как прошлое, перетекающее в будущее через настоящее, но репрезентировано, скорее, в виде бесконечной смены моментов настоящего, непрерывной пульсации современности, в последовательности коммуникативно значимых событий. В этой новой семантике выражены общие характеристики системно-теоретического подхода: подлинно реальными могут быть лишь различия. К таковым относится и *настоящее* как различие, только и делающее возможными конструирования прошлого (отбор того, что в некотором настоящем считается *запомненным*) и будущего (отбор того, по поводу чего в настоящем следует принять *решение*).

Но если все, что происходит, происходит именно сейчас, моментально и одновременно, то ключевое временное различие времени – это различие *одновременного/неодновременного* применительно к некоторой ситуации, т.е. *актуального* и еще/уже *неактуального* для действия или коммуникации. Эта новая (вызванная изменениями социальной структуры современного общества) семантика радикальным образом отличается от прошлой староевропейской семантики с ее различиями *циклического/линейного, подвижного/неподвижного, начального/конечного*.

VII. Социальная структура и семантика времени

Если следовать методологическому требованию наблюдать за наблюдателем, то следует учитывать и то, что осуществляемые им временные различия и приписывания вытекают из специфики той или иной социальной структуры.

Таким социально-структурным различием являлось, например, различие *полис/ойкос*, или городской и сельской жизни. Военная и гражданская история города подразумевает *уникальность* событий, и соответственно – линейность времени. Битвы при Марафоне не происходят периодически, тогда как сельскохозяйственная деятельность регулярно воспроизводится соответственно природным циклам. В этом смысле можно утверждать, что циклическое время наблюдает (и конструирует) *система хозяйства*, линейное же время наблюдает *система политическая*.

Дистинкция *подвижное/неподвижное*, в свою очередь, вытекает из теологических наблюдений системы религиозных коммуникаций, наблюдающей (и конструирующей) бога, скажем в облике «неподвижного двигателя» в смысле Аристотеля, приводящего в движение поднебесные сферы. Свое осмысление в религиозных коммуникациях получает и концепция вечности или вневременности, где прошлое, будущее и современность, а также моменты времени более не различимы между собой, а словно присутствуют все одновременно.

Различение *начальное/конечное* точно так же вытекает из наблюдения и эволюции социальной структуры. Нечто, что интерпретируется как изначально данное, скажем, благородное происхождение аристократических семей, имеет определяющее значение, не зависит от заслуг, и продолжает сказываться во всех коленах. Отсюда, кстати, происходит и слово «начальник». Трансформация социальных структур проявляется и в

семантике, и приводит к тому, что уже нечто *конечное*, итоговое, скажем, заслуги, теперь получают определяющее значение, а *начала* вещей и семей словно теряются в прошлом. Теряет значение то, кто являлся действительным родоначальником, кто придумал и учредил законы и институты. Важно лишь то, какое финальное значение законы или институты получают в процессе их применения, т.е. то, насколько они адекватны и актуальны в некоторой *современности*, а значит то, к какому конечному результату привело их функционирование в современности. Трансформация социальных структур и описывающих эти структуры семантик выражается в том, что отныне речь ведут не о происхождении законов или династий, институтов и слов языка (т.е. не о релевантности чего-то прошлого), а об их функции для современности.

В отличие от временных семантик прошлого, в современности ключевое значение получает временное различие *прежде/после*. Это базовое различие уже не основывается на онтологической логике, где господствует связка «есть» или «быть», где прошлому и будущему приписывается весьма неясный статус реально-существующих, а настоящее воспринимается как нечто неподлинное, поскольку оно течет, меняется, неустойчиво, все время проходит, не претендуя тем самым на статус сущего, эйдоса в смысле Платона.

В рамках системной-коммуникативной логики различений, где «подлинно» реальными полагаются исключительно различия (и сама система коммуникаций есть различие системы и ее внешнего мира), напротив, «*прежде*» и «*после*» оказываются функциями от настоящего, фикциями и конструкциями, индексами, которые приписываются некоторым происходящим *именно в данный момент* событиям. (Например, если в процессе коммуникации что-то обсуждается, скажем, научная статья, то этой статье может быть приписан индекс *прошлого*, в том смысле, что она оценивается как потерявшая научную актуальность и излагает давно известные истины; или ей, напротив, приписывается индекс будущего, и она оценивается новаторская, важная для *будущего* развития системы научных коммуникаций, при всем том, что коммуникация осуществляется исключительно в некоторой *современности*.)

С какого-то момента важнейшим является не происхождение, не занимаемые позиции и возможности их отстаивать с помощью нерелексивных установок, габитусов, как это представлялось Бурдьё; ключевое значение теперь получают возможности (*успеть достигнуть*) успеха, возможности карьерного роста и т.д. При этом данная базовая дистинкция *прежде/после* не является симметричной. Будущее должно быть лучше, но как минимум не таким, как прошлое.

Настоящее же не сводится исключительно к своему пограничному статусу, оно понимается в новой семантике как то, что требует принятия неотложных решений, поскольку его «мгновенная», быстро проходящая структура такова, что решать приходится именно в данное мгновение, а завтра будет поздно. Настоящее понимается как кратчайший период времени, когда еще сохраняется шанс не упустить те или иные возможности, а в противоположном случае можно остаться в прошлом (т.е. в том настоящем, которому будет приписан индекс прошлого, как в нашем примере с потерявшей актуальность научной статьей).

Настоящее в обществе, где господствующие ожидания (= социальная структура) репрезентированы ориентациями на успех, определяется дистинкциями *успеть/опоздать* и еще *невозможно/уже невозможно*. Время определяет и предмет интереса, и содержание коммуникации. (Если ученый стремится к тому, чтобы *вовремя* защитить диссертацию, он и тему возьмет менее объемную и менее фундаментальную.)

Но при исследовании такой трансформации семантики времени, надо учитывать, прежде всего то обстоятельство, что основное значение времени состоит в его функции *наблюдения и измерения смысла* коммуникаций.

VIII. Социальное время как основание смысла коммуникации

Если кто-то в устной речи говорит «теперь» или «в данный момент», то эти – как и все «индексные» – выражения привязаны во времени к *моменту* речи и их значение очевидно лишь в момент произнесения. Не нужно уточнять, когда это «теперь» имеет место, поскольку это и без того очевидно, исходя из того, что обсуждается в устной беседе.

Однако это «теперь» способно субстантивироваться, получать значение, независимое от конкретного словоупотребления, становится неким *абстрактным* моментом или мгновением. Это происходит в письменной речи, где теряется связь выражений и конкретных и наглядных фактических ситуаций, к которым эти выражения относятся и в которых оно получает конкретную определенность. Именно в письменной речи индексные¹⁵ выражения («здесь», «теперь», «я») теряют свою естественную самопонятность, контекстуальную определенность временем устной беседы. Это «теперь» получает абстрактное значение некоторого момента самого по себе, актуализирующегося вне конкретного ситуативно определяемого смысла, и его статус оказывается проблемой, т.к. в данный момент это «теперь» невозможно зафиксировать, привязать к ситуации, ведь оно постоянно проходит, едва успев начаться.

Таким образом, именно возможность фиксации в письменной речи слов самих по себе, безотносительно к породившей их ситуации, приводит к разрыву между знаками и их коррелятами в реальности, или смыслами, о чем уже говорилось выше. Применительно к языковым выражениям времени возникающая неясность с осмыслением понятия «момента» (в конечном счете, понятия *события*), выражает более общую проблему современного общества – проблему утраты времени, утраты настоящего, как чего-то единственно-подлинного и одновременно – невозможного. В современном обществе, ценящем настоящее, больше чем все остальное, эта проблема может формулироваться как вопрос об утрате смысла.

В теории социальных систем коммуникаций соответствующим образом формулируется и понятие *смысла*. Смысл есть то, чем будущие события значимы для прошлых событий и наоборот; смысл есть, таким образом, принцип и основание коннекции событий (коммуникаций и переживаний), их подсоединения друг к другу. Проблема смысла принимает форму вопроса: «Какой смысл в том, что на смену прошлому приходит будущее?»

Коммуникация осмыслена, если прошлые высказывания предполагают следующие высказывания и, в свою очередь, вытекают из предыдущих. Только в этом случае коммуникативное обсуждение принимает системный характер.

Система религии, реагируя на проблематичность времени, попыталась (по крайней мере устами Блаженного Августина) дать ответ на вопрос о смысле утрачиваемого настоящего, и утверждала, что эти последовательно сменяющие друг друга «теперь» никуда не исчезают, но сохраняются в вечности бога, для которого все моменты времени, прошлого и будущего, даны одновременно и являются равноправными. Настоящее не переходит в невозвратимое прошлое, с точки зрения теологии, поскольку прошлое не исчезает бесследно, но остается в бессмертных (в силу своей простоты) сущностях: в душе или в боге, в свою очередь требующих от мира перестать длиться (замещать мгновение мгновением) и превратиться в вечность. Очевидно, что это решение остановить

¹⁵ Более подробно о роли индексных выражений как условий возможности наблюдения см. главу, посвященную проблеме определения знания.

мгновение, и следовательно, сохранить смысл уходящих в прошлое событий, достигалось за счет отказа от принципа сложности гипотетического наблюдателя (в данном случае, души или бога), а с другой стороны, за счет отказа от интеграции измерения времени в само понимание социальности.

В теории смысловых систем смысл (всегда, в конечном счете, смысл уходящих в прошлое мгновенных событий) интерпретируется иначе. Для иллюстрации этого обстоятельства основатель теории коммуникативных систем Н. Луман предложил вернуться к классическим – аристотелевским – понятиям *хюле* и *морфе*, правда, маскируя их под понятия теории восприятия Фрица Хайдера¹⁶: *медиума и формы*.

Медиум – это область слабых связей элементов. Простыми примерам служат песок, воздух, глина, шум. Медиум – это такая среда, которая способна «принимать» множество тех или иных форм: из песка можно построить замок, из глины – кирпич, из колебаний воздуха – звуки, из шумов – слова.

Главное однако состоит в том, что и *язык*, в свою очередь, выступает такой областью слабых связей, слабо интегрированной средой, поскольку правила грамматики не детерминируют жестко построение предложений. Язык как медиум принимает различные формы этого медиума, т.е. конкретные последовательности слов, предложений, текстов.

Смысл получает определение через время: временные различия (*стабильное/изменчивое, долговечное/преходящее*) выражаются в смысловых измерениях *медиум/форма* или *слабое сопряжение/сильное сопряжение*. При этом язык выказывает свойства чрезвычайной временной устойчивости к трансформациям, тогда как последовательности слов очень неустойчивы во времени, и именно поэтому задают эту «пульсацию современностей», непрерывно требующей принимать все новые решения, реагировать на сообщения новыми сообщениями.

Системные операции, т.е. коммуникации и переживания, суть временные и временные манифестации медиума. Эти мгновенно возникающие и тут же угасающие события являются осмысленными, таким образом, лишь в том случае, если они регулируются медиумом, если *благодаря этим медиа* (как средствам отбора коммуникаций) они «распознаются» как «свои», как внутрисистемные, как принадлежащие медиуму. Будущие события осмыслены, если они связаны с прошлыми в некотором системном (политическом, экономическом, научном) контексте или медиуме (массиве решений, платежей, научных предложений и т.д.)

В социологической рецепции это выглядит так: операциями экономической системы являются коммуникации платежей, транзакции. Предприниматель продает, чтобы купить, чтобы впоследствии осуществить продажи. Но таковые платежи осмысленны, если осуществляются посредством и в рамках некоторого медиума, а именно медиума *денег*. Деньги как медиум циркулируют и никуда не исчезают; будучи медиумом коммуникации, они стабильны во времени, являются мерой и мотивацией всей экономической деятельности: если покупают и продают *ради* денег и *посредством* денег, то платеж имеет *смысл* и обладает рациональностью в контексте системы хозяйства, принадлежит этой системе. Если же покупают *ради* того, чтобы, скажем, сделать подарок, этот платеж уже не принадлежит системе экономических коммуникаций. Конкретная сумма в рамках платежа – это и есть форма медиума: конкретные суммы платежей могут быть разными, но общее количество денег в экономике от этого существенным образом не меняется.

Смысл мгновенного события предстает как его мотивированность и встроенность в контекст медиума, и только в этом случае таковому событию (платежу, решению, научному предложению и т.д.) может быть приписан предикат рационального и

¹⁶ Fritz Heider. Ding und Medium (1927). Berlin, 2005.

осмысленного. И в этом смысле оно не совсем исчезает во времени, а просто перекомбинируется в другие формы. Ведь медиум в отличие от мгновенных операций системы сохраняет стабильность.

Примерно то же самое имеет место и в отношении власти – медиума политических операций, коллективно-обязательных решений. Коллективно-обязательное решение мотивировано властью, подчинено власти, опирается на власть, ориентировано на достижение власти и возможно только благодаря власти. Власть – это медиум, по отношению к которому и посредством которого выстраивается последовательная сеть принимаемых и уходящих в прошлое решений – коммуникаций политической системы общества.

Таким образом, из массива потенциально-возможных событий селегируются лишь те, которые осмысленны в системе, принадлежат ей, поскольку управляются ее специфическими медиумами: властью, деньгами, любовью, прекрасным, правом, верой.

IX. Государство, политика, власть¹⁷

Подробно рассмотрев междисциплинарно-методологические аспекты теории коммуникативных систем, обратимся теперь к тем реалиям, к которым эта методология может быть приложена, и в первую очередь – к понятию *государства*. Государство может пониматься коммуникативной системой особого типа, а именно *организацией*, или «организованной системой должностей». Однако это понятие может быть рассмотрено лишь в контексте *политической подсистемы коммуникаций системы мирового общества*.

В то же время и политическую систему можно рассматривать лишь относительно применяемого в рамках данного типа коммуникаций схематизма отбора строго определенных коммуникаций. Этим схематизмом отбора (или кодом) внутрисистемных коммуникаций системы политики является *власть*, а точнее, системное различие *власть/безвластие*.

1. Политическая система коммуникаций

Политическая система, в отличие от ее распространенной интерпретации, в системно-коммуникативной теории не редуцируется к государству и партиям как выразителям или репрезентантам интересов слоев, классов; или к некой умиротворяющей инстанции, способной согласовывать расходящиеся и противоречащие друг другу интересы. Политическая система понимается в системно-коммуникативной теории предельно общо: как множество коммуникаций, обособившихся ради выполнения определенной задачи или функции, а именно ради принятия и проведения коллективно-обязательных решений. Речь идет о последовательности коммуникаций по конвертации программ (спроектированных на периферии политики и первоначально производимых в виде необязательных для актуальной политики партийных программ) при помощи медиума власти в решения и распоряжения, обязательные к исполнению.

Другими словами, политическая система есть последовательность коммуникаций, где партийные программы (проекты будущего жизнеустройства общества в целом) превращаются в последовательность приказов, где один приказ обуславливает другой и вытекает из предыдущего. В этом смысле политической системе свойственна

¹⁷ См.: Н. Луман. Власть. М. Праксис. 2001. Пер. с нем. А.Ю. Антоновского. N. Luhmann. Die Politik der Gesellschaft. Suhrkamp, 2008.

самореференциальность (или самоотнесенность): осмысленное подсоединение одного обязательного решения к другому.

Политическая система оказывается замкнутой, поскольку она обеспечивает непрерывную трансляцию и воспроизводство ориентированных на власть приказов, и никакие иные коммуникации (ориентированные на деньги, личные предпочтения, научные достижения или религиозные догматы) в расчет приниматься не должны, а если такое происходит, рассматриваются как коррупция, т.е. как недопустимая реминисценция недифференцированно протекающих коммуникаций, где решения можно было купить за деньги, повлиять на них через фаворитов или ориентировать их на конфессиональные установки.

При этом, однако, система сохраняет и свойства *рефлексивности*, характерные для открытых систем. Политика через отдифференциацию особых самонаблюдающих инстанций, прежде всего, политических партий, занимающих в ней «периферийное» положение, способна «увидеть» саму себя включенной в более широкий общественный контекст, обнаружить и другие социальные системы, причем – и себя саму среди них. Это возможно, поскольку элементы политической системы – коммуникации, хотя и регулируются кодом власти, т.е. подчиняются вышестоящим решениям и «подчиняют» нижестоящие в процессе их подсоединения друг к другу и трансляции сверху вниз, все же остаются такими же коммуникациями, как все остальные, научные или интимные, религиозные и экономические.

Коммуникации в рамках партий, осуществляясь на периферии политических решений, оказываются более *восприимчивыми* к импульсам или ирритациям, исходящим из их внешнего мира – переживаний сознания человека (прежде всего его чувственных переживаний, выраженных потребностями) и экологической ситуации (прежде всего *потенциальных* опасностей, еще не достигших такого уровня, где бы их «заметила» и начала обсуждать *актуальная*, распоряжающаяся властью, политическая коммуникация). Будучи более свободными от циркуляции приказов, от самореференциальной нагрузки, от актуальных задач современности, эти периферийные политические коммуникации высвобождают свои системные ресурсы, и, прежде всего, собственное *время*, для проектирования политического будущего, для наблюдений и описания того, что происходит вне политики, прежде всего, в экономике, науке, образовании и в других коммуникативных системах.

Итак, государство, как *организация системы должностей* в политической системе, выступает как своего рода «двуликим Янусом». С одной стороны, – государство – это организация, т.е. коммуникативная система особого типа, в которой коммуникационным потоком в ней управляет различие, которое можно назвать *правилами членства*. Эти правила определяются различием между *обязательствами*, накладываемыми на члена организации и *привилегиями*, которые дает принадлежность к ней. С другой стороны, государство принадлежит политической системе, и поэтому коммуникации в ней регулируются и другим различием, а именно властью, или разностью властных потенциалов.

2. Интеракции, организации, социальные системы

Оба принципа образования государства (власть/безвластие, обязательства/привилегии), которые управляют коммуникацией в рамках государства, словно выходят за пределы некоторого базового коммуникативного уровня – уровня *интеракций* или личных встреч, поскольку трансляции приказов в принципе не требует личного присутствия, их можно передавать и по телефону, и на бумаге, и т.д.

В том числе и благодаря этому трансляция приказов получает настолько стандартизированную форму, что возникает возможность предвосхищения *будущих*

распоряжений. Начальнику даже не требуется отдавать приказ, ведь подчиненный уже *заранее* начинает его исполнение (простой пример: организация заседаний, формирование повесток; даже речи политикам пишут подчиненные). Речь в этом случае идет о *неформальной* власти, которая, с одной стороны, возникает именно благодаря антиципациям *будущего*, а с другой стороны, только и обеспечивает это смещение временных перспектив и оптимизацию *системного времени* актуальной политики, недостаток которого она всегда ощущает в виде огромного массива безотлагательно требующихся решений.

Неформальная власть подчиненных оказывается *функциональным эквивалентом* формальной власти. Такие функциональные эквиваленты развивают в себе многие системы для оптимизации и облегчения отбора именно своих внутрисистемных элементов. (Так, функциональным эквивалентом *истины* как средства селекции научных коммуникаций и отклонения неистинных и ненаучных коммуникативных предложений, выступает *репутация* ученого, оказывающаяся достаточным условием того, чтобы его утверждения до некоторой степени принимались без проверки на их истинность.)

Однако, несмотря на то, что политические коммуникации (приказы, решения) способны протекать безотносительно тех условий, которые накладывает интеракция как личное общение (скажем, очевидно, что приказ об увольнении легче отдать вне присутствия увольняемого), все таки этот личностно-интерактивный уровень играет в рамках политической коммуникации важнейшую роль: только на этом уровне возможно *насилие* как *физически-реальная* основа такого абстрактного и исключительно символического средства (= медиума, мотиватора) принятия и исполнения обязательных решений как власть.

И именно на таком интерактивном уровне личного общения возникает связь государства с реальностью. С реальностью, с действительным внешним миром политика имеет дело в том случае, если сталкивается с опытом сопротивления потоку стандартизированных коммуникаций. Применение насилия означает одно: власти больше не существует. Применение насилия означает, что этот мотиватор перестал выполнять свою функцию, служить средством трансляции или передачи обязательных к исполнению распоряжений.

Такой системный ресурс как насилие Луман, например, называет «симбиотическим механизмом». Симбиотические механизмы (симбиозы абстрактных символов и стоящих за ними реальностей) запускаются в том случае, когда символические медиа коммуникации сталкиваются с трудностями; они оказываются словно последним физически-реальным основанием, последней гарантией функционирования абстрактных системных символов: любви, власти, денег, веры, истины и т.д.¹⁸

Итак, мы имеем дело с тремя уровнями коммуникаций: интеракциями, организациями и обществом (социальными системами). В отличие от *интеракций* (личных бесед) и *организаций* (иерархий должностей) уровень *социальных систем* является максимально абстрактным, поскольку здесь коммуникации связаны друг с другом лишь очень общей

¹⁸ Так, для систем интимных отношений этот уровень симбиоза абстрактных системных связей с базовой физической реальностью (или внешним миром системы интимных коммуникаций) образуют сексуальные отношения как своего рода «доказательства» любви. Для экономических коммуникаций, регулируемых медиумом денег, таким симбиотическим механизмом оказывается процесс физического потребления (пища, одежда, кров) как последнее удостоверение физически-реальной ценности таких абстрактных символов как деньги. Для научных коммуникаций и истины как медиума их отбора таким последним удостоверяющим физическим процессом оказывается человеческое восприятие, обеспечивающее, в конечном счете, универсально-мировое признание успешности научных экспериментов и наблюдений. Проблема возникает только с верой, как символическим медиумом религиозных коммуникаций. Последние не смогли найти для себя адекватную процедуру собственного физически-реального обоснования и вынуждены прибегать к круговой процедуре – к апелляции к чудесному, которое может быть доказано только еще одним чудом, или к священным текстам, в свою очередь апеллирующих к текстам.

задачей или функцией, но никак не личными связями или общими правилами членства. Коммуникации в политической системе связаны властью и в этом смысле системы замкнуты. Стоит коммуникации попытаться вырваться за пределы власти, как она тотчас столкнется с разрушающей ее физической реальностью. Нельзя конвертировать спускаемые решения, ориентируясь на чуждые для политики различия, скажем, на различие между личными привязанностями. Или еще того хуже, заявить начальнику, что решение является неправильным, а значит, ориентироваться на различие истинного и ложного.

Все три уровня (интеракционный, организационный, общественные) вместе образуют *мировое общество*, где все коммуникации способны подсоединяться друг к другу просто в силу одной только коммуникативной природы, а не по каким-то особым внутрисистемным основаниям, особым – политическим, экономическим – задачам, которые решает всякая особая обособившаяся – политическая, экономическая – коммуникация

Мировое общество уже невозможно отличить от какого-то иного и поэтому его невозможно наблюдать извне, занимая позицию внешнего наблюдателя. Именно в этом смысле можно говорить о равноправии всех составляющих его коммуникаций, ни одна из которых, будь она политическая или научная, не обладает последним решающим значением, абсолютной обязательностью или истинностью в последней инстанции. На всякое авторитетное мнение, в том числе и на самую столь претенциозную системно-коммуникативную теорию, можно возразить: «это всего лишь коммуникация, всего лишь текст, всего лишь слова и ничего больше».

В этом смысле и данная теория, принадлежит системе социологических коммуникаций, обладает рефлексивностью, поскольку и в нее саму «встраивается» способность «наблюдать» иные типы (научных) коммуникаций, иные подходы и теории. В рамках своего предмета она обнаруживает и себя саму, усиливая в себе тем самым компаративистский потенциал. В этом смысле можно говорить о принадлежности системно-коммуникативного подхода к постмодернистской плюралистической установке.

3. Власть

Власть (или символ, ориентирующих коммуникацию на различие властных потенциалов) есть механизм, замыкающий политические коммуникации в рамках политической системы. Одна коммуникация (приказ или обязательное решение) лишь тогда подсоединяется к другой коммуникации (к другому приказу или решению), если предыдущая коммуникация обладала большей властью. В этом смысле властью обременен не человек, но, скорее, сама коммуникация. Так, коммуникация в рамках правительственных или парламентских заседаний, имеет больший вес в принятии решений, чем коммуникации в тех ведомствах, где эти обязательные для них решения принимают форму дальнейших решений, принимаемых в рамках подсоединяющихся, но нижестоящих, коммуникаций.

Политика тесно сопряжена с использованием власти, однако не все политические коммуникации задействуют этот код или медиум и ориентируются на власть. Скажем, собственно парламентские и особенно внутривластные *слушания и дискуссии* не задействуют код власти, который обеспечивает *самореференциальную* трансляцию решений. Самореференциальность означает, что решениям власти – как мотиватора в процессах акцептации коллективно-обязательных решений – приходится подчиняться безотносительно их конкретных содержаний, т.е. безотносительно того, о чем в этих решениях говорится.

Напротив, такого рода слушания и дискуссии реализуют другую функцию, а именно функцию *инореференции*, т.е. обращены к самому обсуждаемому в политической коммуникации содержанию, к проблемам людей и природы: внешнему миру политических коммуникаций.

Власть есть *символическая* генерализация особого рода коммуникаций, т.е. их *обобщение, сведение в некоторое единство безотносительно к их содержательному разнообразию*. Она обобщает ряд весьма отличных друг от друга различий или схем отбора, служащих ориентирами для политических коммуникации, она символизирует их единство.

Первая властная схема – это различие *начальствующее/подчиненное*. Именно она делает возможным продолжение и воспроизводство коммуникаций в системе государственных должностей. Решение совета министров конвертируется в решения, принимаемые в рамках министерств, в свою очередь конвертирующиеся в решения территориальных исполнительных органов. Именно поэтому свойства личности, скажем, президента, оказываются несущественными, и эту должность может замещать даже лицо, не обладающее харизматическими личностными качествами, что было жизненно важно в эпоху сегментарных обществ, где доминировали принципы интеракции, т.е. личных встреч – особых коммуникаций, успех в которых зависел от свойств участвующих в ней личностей.

Но чтобы политические коммуникации, ориентированные на самореференциальные сцепления приказов с приказами, имели возможность как-то «сталкиваться» с реальностью, воспринимать внешний мир и оптимизировать свою структуру, от власти как машинерии решений, обусловленных прежними решениями (а не процессами во внешнем мире политики) парадоксальным образом приходится отказываться. Медиум власти и политическая система развиваются параллельно и нуждаются друг в друге, но представляют собой явления разного порядка. Власть – это коммуникативный код, различение властных уровней, учитывающееся в той или иной (скажем, в научной, образовательной и даже интимной) коммуникационной среде и организующее ее. Но только для политических коммуникаций она является собственным кодом, определяющим специфичность политической системы.

Но власть как абстрактный символ, медиум, всегда несколько недоопределенна, имеет свою «другую сторону»: сферу безвластия. Всегда обнаруживаются коммуникации, отбор которых не определяется властью или которые определяются властью как безвластные и не заслуживающие внимания в деле принятия решений. И именно эта «другая сторона» власти дает возможность сформироваться не только *современному* государству, обеспечивающему замкнутый характер системы политики, машинерию трансляции решений, но и другой составляющей политики - оппозиционным партиям.

В рамках государства власть является абсолютной (в том смысле, что здесь теряют значения другие основания коллективной обязательности, такие как деньги, личные привязанности, вера, выводы из научных теорий и т.д.). Но достижение такой абсолютности далось политическим коммуникациям нелегко, а именно – за счет потери политикой ее центрального и доминирующего характера в обществе. Современная политическая система – это «абсолютизм без централизма». Приказы исполняются беспрекословно именно потому, что мотивированы властью и только властью. Все остальные мотиваторы или медиа коммуникации получили самостоятельность и в политику не вмешиваются по определению. Они делают

возможным иную рациональность действий и коммуникаций. Таков результат отдифференциации системы политики¹⁹.

Приказ вышестоящего начальника может получить в качестве своего продолжения исключительно приказ нижестоящего начальника, выполнение одного требует выполнения другого. Элементы политической системы, или приказы, не могут подсоединяться к элементам экономической системы, скажем, к платежам и покупкам. Покупка скважины требует продажи нефти, делающей возможным покупки металлургического завода. Платеж делает возможным относительно нерискованное воспроизводство платежа, и одновременно воспроизводства всей экономической системы коммуникаций. Однако покупка обязательных решений, политических институций, с целью дальнейшего производства денег, сопряжена в дифференцированном обществе с таким риском, который требует отклонения такого рода коммуникации уже на самих экономических основаниях. Такое событие оказывается в системе маловероятным, поскольку оно скорее препятствует «аутопойезису», и поэтому интерпретируется как непринадлежащее собственно экономической системе.

Различение *власть/безвластие* имеет две стороны. Первая обеспечивает связь коммуникаций по поводу обязательных решений и их обособление в особый тип коммуникаций. Но возникает парадокс: чтобы иметь возможность произвести такой отбор, нужно как-то ориентироваться в той самой сфере, где власть непосредственно не действует, т.е. каким-то образом знать и все остальное общество, научные, экономические, религиозные системы коммуникации как внешний мир политики. Государство на это в полной мере не способно, поскольку все его ресурсы обращены на принятие и проведение решений. Поэтому в политике должна осуществляться еще и внутренняя дифференциация: выделяется особая сфера, не имеющая власти, но выполняющая функцию рефлексии: политические (оппозиционные) партии. Речь здесь идет о важном для системной теории процессе «повторного вхождения» (re-entry) в само различение (т.е. в систему) того, что было из этого различения первоначально выведено или отлично. Для функционирования ориентированной на власть политики нет ничего важнее этой безвластной сферы: «другой стороны» различения *власть/безвластие*.

Таким образом, функции в политики дробятся. Государство, т.е. ориентированные на власть коммуникации, обеспечивает машинерию обязательных решений, воспроизводство или аутопойезис политики и ее замкнутый характер. Оппозиционные партии – безвластные структуры, свободные от воспроизводства решений, обращают свой взор на все остальное общество и на внешний мир общества (на человека и на природу). Их функция состоит в рефлексии, т.е. в обеспечение *открытого* характера политических коммуникаций; в их способности тематизировать и само общество, включающее и политику как свою составную часть, и благодаря этому сопоставлять функционирование политики (обязательных решений) и экономики, политики и науки, политики и массмедиа, обеспечивая тем самым внутреннюю критику системы политики и власти, которая для партий (как особой – рефлексирующей – подсистемы внутри системы политики) становится их внутренним внешним миром. Таким образом, власть из *слепого* механизма отбора решений, на который в ходе этого процесса внимания не обращают и принимают как данность, и сама становится предметом анализа и сопоставления с иными средствами отбора коммуникаций: деньгами, истиной, верой и т.д.

Итак, мы увидели, что власть есть символ, обобщающий самые разные различения.

¹⁹ См.: Никлас Луман. Дифференциации. М.: Логос, 2006. Перевод с нем. Б. Скуратова.

Во-первых, она символизирует, так сказать, «государствобразующее» различие властных потенциалов – *начальствующее/подчиненное*. Во-вторых, это и различие между властью и безвластием, между государством и оппозиционными политическими партиями. Перед тем как перейти к дальнейшим различиям в рамках власти как символически-обобщенного различия, рассмотрим отношение личности и государства.

4. Личность

Для того чтобы это абстрактное различие «реифицировать», т.е. увидеть его в более или менее зримых формах, приходится спускаться на одну теоретическую «ступеньку» ниже и рассматривать еще более конкретную форму, которую принимает это сверхгенерализованное различие власти и безвластия. Речь идет о различии между личностями, занимающими государственные должности – личностью начальника и личностью подчиненного. И хотя для функционирования политики личности не существенны, т.к. они представляют собой всего лишь «передаточные узлы» в последовательностях подсоединяющихся друг к другу системных элементов, приказов, где именно сами приказы (а не сознание чиновника) «порождают» другие приказы, тем не менее, должности все-таки замещаются личностями.

Другими словами, тот факт, что личности меняются, а должности остаются, хотя сам по себе и не несет теоретически важного значения для теории системы политики, однако он делает возможным различать между личностью и должностью, а значит, делает возможным и наблюдение *идентичности* той или иной государственной должности, а также безразличность для нее той или иной личности. Этот факт безразличности личности для государственной должности настолько важен, что приходится *вновь вводить* в описание государства первоначально выведенную из рассмотрения *личность*. Это еще одно *re-entry*, т.е. «повторное вхождение» в наблюдение того, что должно быть из наблюдения исключено: чтобы что-то в наблюдении *исключить*, надо это сначала как-то *обозначить*.

Это различие *личность/должность* и само является схематизмом отбора, при помощи которого отклоняются ситуации, когда личность пытается привнести свои личностные особенности в исполняемую должность. Поэтому таковое личностное начало приходится учитывать, и как-то его идентифицировать²⁰, и как раз для того, чтобы это начало отклонялось в идеально функционирующей системе государственных должностей.

Эффективно функционирующее государство – это система, свободная от вмешательства со стороны личных переживаний, предпочтений и установок.

При всем этом, исполнение приказов осуществляется личностями. Чтобы коммуникации, ориентированные на власть текли относительно гладко, именно личности, а не должности приходится с определенной периодичностью менять на государственных должностях. Но сами личности (т.е. последовательности специфическим образом подсоединяющихся друг к другу переживаний и психических диспозиций по отбору переживаний) абсолютно безразличны для структуры государственных должностей. Причем эта *безразличность* оказывается весьма существенной. Не всякая личность соответствует

²⁰ Можно, конечно, возразить Луману, указав на то, что каждый приказ переживается в системе личности, а без этого он не может быть ни принят к рассмотрению, ни транслироваться дальше. При этом важно понимать, что, говоря о личности, человеке, индивиде, в системной теории подразумеваются психические системы: последовательности переживаний (мыслей, восприятий, желаний, представлений) в сознании этого индивида, которые хотя и каждый раз отображают все, что в коммуникации обсуждается, – по крайней мере в виде психического восприятия этого факта, – но все-таки детерминируются не внешними для них коммуникативными событиями, но своими собственными, самореференциально выстраивающимися элементами, т.е. другими мыслями и переживаниями той же самой психики. В этом смысле приказ, хотя и представлен в переживаниях сознания личности, но переживается именно как чуждый, как порожденный и включенный именно в историю приказов и распоряжений, а не в историю личных переживаний, как *внешний мир* этой истории собственных мыслей той или иной личности.

должности, а та, в которой этой личности содержится меньше всего; это необходимо, поскольку программные установки политической системы должны воплощаться максимально *быстро* и беспрепятственно, не сообразовываясь с – замедляющими машинерию власти – личностными особенностями, переживаниями, установками и мотивациями того, кто занимает должность.

Итак, в структуре различения или коммуникативного кода *власть/безвластие* мы можем зафиксировать различия *начальство/подчиненные*, а чтобы оно имело смысл, требуется вспомогательное различение – *личность/государственная должность*. И хотя власть пока не может функционировать сама по себе, т.е. вне *структурных сопряжений* с системами личных переживаний, т.е. не облекаясь в плоть занимающего пост человека, все-таки не он выступает «автором» перетекающих друг в друга обязательных распоряжений.

Конечно, такое *приписывание авторства* возможно и даже необходимо, но и оно диктуется лишь принятыми в политической коммуникации стереотипами, является всего лишь результатом коммуникативного различения *Эго/Альтер*. Такие различия требуются для того, чтобы коммуникация могла течь дальше. Ведь если авторство решения можно приписать чиновнику *лично*, то с него можно и спросить, а значит, *продлить* ориентированную на власть коммуникацию, приписать ответственность за некоторое неудачное решение именно ему, а не тому (неважно, консервативному или либеральному) типу коммуникаций, который в данный момент утвердился в политической системе.

Тем не менее до тех пор, пока должности замещаются личностями, а значит, есть опасность коррупции (т.е. смешения личностных и должностных перспектив и мотиваций) для относительно безупречного функционирования кода власти требуется поддержка со стороны различия *правление/оппозиция*. Все эти – подкрепляющие основное – различия можно назвать *вторичными* кодированиями. Функция таких кодирований состоит в том, что они помогали осуществлять «кроссинг», переход от одного полюса или стороны различия власти к другому, противоположному, и тем самым усилить системную рефлексивность – способность политики воспринимать внешний мир политической коммуникации. Приказы же принимаются «слепо», исключительно как необходимые следствия выбора полюса власти в различии *власть/безвластие*, т.е. как подчинение предшествующему приказу.

5. Демократия как различие *правление/оппозиция*

Это («вторичное», т.е. дополнительное в отношении кода *власть/безвластие*) различие *правление/оппозиция* во многом определяет современную форму политической системы – демократию. Такое различие делает возможным переход («кроссинг») от одной стороны различия к другой (см. выше основы логики Дж. Спенсера-Брауна). И хотя дело предстает так, будто на политических должностях меняются личности, фактически меняют друг друга альтернативные возможности коммуникации. Итак, политическая система по своему определению включает в себя полюс безвластия, как потенциал для будущей альтернативной власти.

Этот полюс, не являясь актуально вовлеченным во власть, именно поэтому и требует учета экономических резонов и экологических проблем, – всего того, что составляет внешний мир ориентированных на власть политических коммуникаций. Оппозиция не связана актуально с всепоглощающей необходимостью переработки (принятием, проведением, контролем, оценкой) обязательных решений, так сказать, с бюрократической текучкой и может позволить себе «пообещать», а значит, и принять к

сведению значительно больше, чем сможет выполнить после передачи ей власти. Но именно такая передача обеспечивает смену перспектив наблюдения.

Оппозиция учитывает реалии внешнего мира политической системы не потому, что она обладает большим ресурсом в переработке сложности внешнего мира, т.е. большей рациональностью, а потому что она не занята самореференциальным процессом процессуализации решений и распоряжений. Принадлежа «периферии» политической системы, находясь «ближе» к ее границам с внешним миром, к коммуникациям в экономике, науке и религии и т.д. она в большей степени проявляет иные системные свойства: в особенности свойства *инореференции* (а не самореференции), а также - свойства рефлексивности.

При аннигиляции «другой стороны» коммуникативного кода власти, т.е. полюса безвластия, исчезает и сама политическая система. Исчезают различия между партиями и государством. Если функции рефлексии и инореференции берет на себя государство, а различие между властью и безвластием теряет силу, то утраченной оказывается ключевая системная дифференция: различие системы и внешнего мира, утрачиваются возможности наблюдения мира альтернативных коммуникативных возможностей.

Именно в этом случае власть теряет абсолютный характер, и государство, теперь совпадающее с партиями и репрезентирующее всю политическую систему, вынуждено уже само заниматься экономикой (т.е. определять порядок экономических коммуникаций, транзакций, платежей и покупок, определять «истинность» научных теорий, религиозную веру и т.д.), что чрезвычайно затруднено в силу отсутствия у него достаточного временного ресурса. Такой регресс в направлении к предшествующему уровню дифференциации – к иерархии, как способу редукции сложности внешнего мира, конечно, возможен, но маловероятен.

Гораздо более оптимальным является отдифференциация в рамках политической системы государства и передача на откуп оппозиционным партиям (т.е. политической периферии) контактов с внешним миром, откуда они черпают альтернативы, и переводят их на язык политических программ, и лишь затем, получив власть, занимаются рутинной: процессуализацией, принятием и контролем коллективно-обязательных решений.

6. Территориальная функция государства

Итак, государство представляет собой *организацию* со своим собственным конститутивным для нее различием правил членства (см. выше), отдифференцировавшуюся внутри политической системы. Функция государства в современной политической системе состоит в определении территориальных границ политических систем внутри мирового общества. Все коллективные решения, в конечном счете, направлены на воспроизводство этих границ, поскольку только внутри территориальных границ эти решения, т.е. (способ функционирования политической системы) носят обязательный характер.

Приходится, однако, учитывать, что в современности реально существует одна единственная политическая система – политическая система мирового общества, ведь решение приятное в рамках территории, как правило, должны выполняться и на других территориях (о чем однозначно свидетельствуют процедуры экстрадиции, мировые – арбитражные и уголовные – суды, системы международного права и т.д.). И все-таки мировая политическая система вынуждена сегментировать себя на свои территориально-локализованные организации, т.е. государства; и осуществляется это с помощью пространственных различий – государственных границ. Единственной функцией или задачей, которую выполняет эта территориальность, вытекает из характера и сущности

самой политической системы: сегментация на территориальные государства делает возможным обязательность исполнения решений, облегчает их принятие и контроль.

Однако эта функция привносит с собой дисфункцию, поскольку введение территориально-государственных границ вступает в противоречие с локальными религиозно-этническими различиями. Иными словами, границы конкурируют между собой за значимость для мировой политической системы. Территориальная государственная граница выражает тенденцию превращения и в границу этнически-религиозную, поскольку такое «совмещение» в свою очередь существенно облегчает проведение коллективно-обязательных решений и их контролирование. С другой стороны, и религиозно-этнические различия имеют тенденцию превращаться в границы территориальные, т.к. только так они могут сохраняться и воспроизводиться в виде культурно-этнически-религиозных стандартов.

Итак, государство выражает территориальное различие, оказывается ориентиром для политических коммуникаций, поскольку указывают «место» обязательности решений, а тем самым на некий – пространственно-определенный источник обязательности решений политических институтов. Вместе с тем в государстве нет ничего «онтологически» фундаментального. Это всего лишь конвенция по различению пространственных областей для облегчения принятия решений и их контроля, поскольку таковой контроль в отношении локально распределенных политических решений с технической точки зрения осуществляет гораздо легче, нежели в отношении неких всемирно-универсальных решений, типа резолюций ООН и т.д.

Итак, конститутивное основание современной политической системы, демократии и так называемого общества всеобщего благоденствия (пришедшего на смену староевропейским представлениям о «правовом государстве», «обществе равных возможностей» и «пропорциональном представительстве») составляет различие между *коллективно-обязательными* и *коллективно-необязательными* решениями, различие между государством и (оппозиционными) партиями. При этом коллективно-обязательное решение является таковым лишь в отношении его исполнения в некоторой современности. Но свой источник оно имеет в первоначально необязательных к выполнению партийных программах.

Этот парадокс «обязательной необязательности» можно описывать как парадокс времени и разрешается различением актуального (современного) и потенциального, вариативного (будущего). Коллективно-обязательные решения ориентированы на некоторый *данный момент* и испытывают на себе давление современности, партийные программы носят проективный характер, формулируются относительно свободно от (заставляющей немедленно действовать) современности, но именно поэтому способны отвлекаться от взаимосогласованного и самореференциального характера приказов (существа политики), и в конечном итоге, учитывать реалии внешнего мира политических коммуникаций.

Глава вторая

Определяем знание:

К социальному характеру эпистемологических понятий: социоэпистемология истины, знания, сознания и языка

I. Социоэпистемология истины или о том, где в знании коренится социальность

Вместо эпиграфа

Сократ. Значит, поскольку у него есть о чем-нибудь **истинное мнение** — а не знание, как у другого, — он, догадываясь об истине, но не познав ее разумом, будет вести других не хуже, чем тот, кто ее познал. [...] Выходит, истинное мнение ведет нас к правильным действиям ничуть не хуже, чем разум. Значит, правильное мнение приносит не меньше пользы, чем знание.

Менон. Но не вполне, Сократ: обладающий знанием всегда попадет в цель, а обладающий истинным мнением когда попадет, а когда и промахнется.

Сократ. Что ты говоришь? Разве тот, чье мнение всегда верно, не всегда попадает в цель, пока его мнения истинны?

Менон. Это без сомнения так,

Сократ. Вот я и удивляюсь, почему же, если это так, знание ценится куда выше истинного мнения и почему знание — это одно, а мнение — совсем другое? [...]

Сократ. ...Истинные мнения ... пока остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят долго при нас оставаться, они улетучиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не **связжет** суждением о причинах. А оно и есть, мой друг Менон, припоминание, как мы с тобой недавно установили. Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, **знаниями**, во-вторых, **устойчивыми**. Потому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано.

Менон. Клянусь Зевсом, Сократ, похоже, что это так.

Сократ. Да я и сам говорю это, не то чтобы зная, а скорее предполагая и пользуясь уподоблением.

Но есть только две вещи, которые правильно руководят нами, — истинное мнение и знание: человек, обладающий и тем и другим, руководствуется правильно.

В этой части исследования мы обосновываем тезис, что в основе различности *истины знания* и *знания истины*, зафиксированной в парадоксах Гетиера, лежит различие двух типов коммуникативных наблюдений (первого и второго порядков), где наблюдателю второго порядка открывается латентный *пространственно-временной* и *личностный* контекст (случайных или вероятных) истинных высказываний первого наблюдателя. Именно поэтому истинные высказывания наблюдателя первого порядка не являются знанием.

1. Сингулярность слова vs. сингулярность объекта

Что есть истина и что есть знание? Такие постановки вопроса страдают изначальным изъяном: они уже предполагают наличие некоторого феномена, референта обоих понятий, который осталось лишь уточнить или определить, отличить от рядоположенных явлений, и в данном случае — друг от друга. Эта изначальная порочность собственно и приводит к философским контрверзам когерентизма, конвенционализма, корреспондентской теории истины и многих других.

Сам контрверзный характер этих подходов вытекает из того, что сингулярность или единственность понятия словно сама собой, подводит к сингулярности его референта, который осталось только уточнить. Почему так? Ведь в пользу этого нет никаких аргументов! За исключением одного — «но не зря же придумали это слово... что-нибудь оно, да означает». Однако перечисленные подходы вроде бы не должны спорить между собой. Разве нет у когерентной теории своего собственного референта — феномена согласованности утверждений, ориентированного на выбранный критерий достоверности (пусть отчасти произвольно порождаемый, но разве кто-то спорит ныне, что теории сами рожают свой предмет)?

И разве нет у конвенционалистского подхода своего собственного предмета — универсально принимаемых соглашений по поводу того, что считать тем-то и тем-то, определять так-то и так-то? Известные трудности в выявлении референта возникают лишь применительно к корреспондентской теории. Поскольку объект здесь является соответствием (каковое, в конечном счете, можно понимать как различность объекта и его описания), мы должны поставить и трудный вопрос о том, что представляют собой соответствие, граница, различность как таковые. Ведь сопоставимость объекта и его описания требует хотя бы какой-то примитивной однородности того, что друг другу «соответствует».

Лишь дав типологию различий и включив туда весьма сомнительное различие между явлениями, друг с другом не «соприкасающихся», не имеющих каких-то общих границ, более общих оснований сравнения, можно хотя бы как-то приблизительно обозначить и референт корреспондентской теории — а именно *абсолютную различность*

знания и объекта знания. (Это вовсе не подрывает, как можно было бы подумать, сам концепт соответствия этих феноменов, ведь всегда можно домыслить некоторую непознаваемую «вещь в себе», о которой известно то, что о ней ничего не известно, и тем самым, лишит ее статуса знания, но нагрузить предметным статусом).

Итак, очевидно непродуктивным и парадоксальным представляется подход, где некоторый традиционный термин, в данном случае *истина*, предвосхищает некоторый предмет, который нам уже как-то дан, и осталось найти лишь его определение, теоретические поиски которого рожают самостоятельные объектные комплексы (корреспондентский, конвенциалистский, когерентистский), каковые все исследователи почему-то упорно пытаются объединить верховным суперпонятием *истины*.

Но может быть тогда начать не с истины? Быть может, следует начать со знания, тем более что в случае всех остальных подходов, помимо корреспондентского, собственно знание, и является предметом спекуляций, и именно ему, а не мистической истине, приписываются характеры конвенциональности, когерентности, инструментальности или операциональности.

Но если речь идет о знании, то знании о чем? О знании мира, отдельных фактов о мире, положений дел, знаковых форм, самого знания, в конце концов? Как определить знание, если самим определением мы уже задействуем знание, имеем его в качестве объекта определения и одновременно используем в качестве средства этого определения, и перформативно получаем его же в результате определения? Есть ли что-либо вокруг нас, с чем мы имеем контакт, но что в том или ином смысле не является знанием, и может быть отлучено от него, как некая среда или фон, которые мы можем рассмотреть как более общее феноменальное (родовое) основание знания, в которое последнее бы входило как «один из» элементов наряду с чем-то еще, что знанием не является? Есть ли у знания какое-то комплементарное противопонятие? Таковым не может быть понятие незнания, ведь если мы фиксируем нечто как неизвестное, то уже задаем его когнитивный или познавательный статус, т.е. как минимум знаем, что это нечто нам неизвестно и всякое незнание понимаем как ограниченное, недостаточное, но все-таки знание.

Но может изменить подход? Может быть, стоит изначально ориентироваться на какие-то житейские ситуации и интуиции, на примеры живой коммуникации, и фиксируя взаимное понимание или непонимание, удачные примеры ориентации в нашей повседневном мире, попытаться исходя из самой коммуникативной эмпирии поставить вопросы о знании и истине. И нельзя сказать, что таких попыток не предпринималось.

2. Вопрос о знании знания

Крошечная двухстраничная статья Эдмунда Геттиера²¹ (которую, впрочем, можно было бы сократить вдвое без большого ущерба для концепции) разрушила ряд базовых и интуитивно понятных представлений о знании. Оказалось, что *обоснованности суждения* (наличия доказательств или свидетельств в его пользу), *субъективной уверенности* в нем (полагания) и *истинности* данного суждения уже недостаточно для того, чтобы признавать его знанием.

Критика традиционного понятия знания²², в простейшей форме вытекает из вопроса: что мы *знаем*, когда утверждаем «*S знает p*»? Здесь этот вопрос о знании принимает самореференциальную форму, а наше *знание о знании* других сводится к традиционному набору из трех элементов, а именно:

²¹Edmund Gettier. Is justified true belief True Belief Knowledge? // Analysis. 1963. p. 121-122.

²² Геттиер, как известно, базируется на понятии знания Чизома и Айера.

1. мы знаем, что p – истинно
2. мы знаем, что S полагает, что p .
3. мы знаем, что S располагает свидетельствами в пользу p .

Если все *три вида знания* действительно наличествуют, мы знаем и то, что S знает p . (Оставим пока вопрос о том, что все три вида предварительного «обосновывающего» знания в свою очередь потребуют такого же трехэтапного самообоснования).

Эта схема, по видимости, была разрушена мысленным экспериментом Геттьера:

Смит и Джонс претендуют на занятие вакантной должности. Смит высказывает суждение p , звучащее так:

«Должность получит тот, у кого в кармане 10 пенсов».

Знание именно этого суждения далее оказывается под вопросом. Смит располагает рядом свидетельств в пользу этого суждения: знает, что Джонс имеет 10 пенсов и к нему благоволит начальство. И, в конце концов, действительно, должность получает «человек, у которого в кармане 10 пенсов», но только этот человек ... сам Смит, который, как оказалось, не ведая об этом, в свою очередь имел в кармане десять пенсов.

Итак, сформулированное Смитом суждение p , во-первых, соответствует действительности (*истина как признак знания*), во-вторых, Смит верит в него (*полагание как признак знания*) и имеет веские на то основания (*обоснованность как признак знания*). Однако, несмотря на все наличествующие признаки, действительное содержание суждения p ему неизвестно, ведь оно имеет ввиду совсем другого человека, и кроме того, Смит не знает, что у него в кармане тоже есть 10 пенсов.

Казалось бы, причина парадокса *утверждения о знании неизвестной истины* здесь лежит на поверхности: суждение p имеет дело с «недоопределенным» референтом – «человек с десятью пенсами в кармане». Он выступает одновременно и как переменная, и как «колеблющаяся» константа. И тем не менее, традиционная трехэлементная схема понятия знания показалась некорректной. Но в чем ее некорректность, было не совсем ясно.

Очевидно, например, что суждение p является «некорректным» обобщением индивидуального случая Джонса с его 10 пенсами в кармане. Ведь оно индуктивно выводилось из случая Джонса, а в результате было применено к случаю Смита. Некорректным это «обобщение» можно назвать потому, что не было никаких *действительных* оснований вводить Джонса в число успешных кандидатов на получение должности и ставить его в один таксономический ряд со Смитом. Обоснованность была ошибочной.

Однако такой вывод о корректности или некорректности вывода можно сделать на основе тех или иных постулатов или правил рациональности. И в зависимости от тех или иных правил, а также от *наблюдательного статуса* высказывающих лиц и от *времени* сделанных высказываний само суждение может принимать разные значения – корректности или некорректности. Так, некорректное обобщение p и включение в него случая Джонса будет корректным с индивидуальной точки наблюдения Смита, но некорректным с точки зрения некоторого *другого* более компетентного наблюдателя,

которому, скажем, известно несколько больше о предпочтениях начальства, и даже с точки зрения самого Смита, но в более поздний момент времени, когда выбор кандидата уже совершен. (Здесь мы не будем дальше развивать этот тезис, сделаем это ниже, а пока лишь зафиксируем необходимость фиксации *пространственно-временных и личностных характеристик ситуации* или суждения об этой ситуации как наиболее существенных для выявления истинностного статуса этого суждения. Здесь важно то, что *суждение p получает характер индексного выражения, истинность которого зависит от места, времени и статуса высказывающего его лица*. Одно и то же суждение, очевидно, принимает разные значения корректности и некорректности в зависимости от определения «пространственно-временных» и личностных координат ситуации).²³

Чтобы устранить такую парадоксальность «знания неизвестной истины» приходится модернизировать трехэлементную схему признаков знания, а значит включать в правила рациональности вывода еще один – четвертый – вид необходимого «знания» о том, что знают другие. О чем же это знание? Назовем этот четвертый элемент *знанием индуктивной погрешности*.

Итак, отныне, по мнению некоторых мыслителей,²⁴ схема должна включить некоторое дополнение, получающее вид – поначалу, представляющегося избыточным – предположения, или скорее, метаполагания о возможной некорректности некоторого высказывания или полагания. Должно учитываться – обычно не рефлекслируемое в процессе самого высказывания – свойство вывода или обобщения, ведущего к этому высказыванию. В данном случае приходится, например, учитывать то обстоятельство, что обобщение сделанное применительно к Джонсу, пусть и истинное по отношению к Смит, из случая Джонса все-таки не вытекает. Оно отвечало правилам индуктивного вывода, было весьма вероятным, но все-таки оставалось индуктивным, т.е. принципиально фальсифицируемым, и в будущем могло оказаться ложным по отношению к Джонсу.

Итак, теперь чтобы что-то получило статус знания, следует учитывать (опровергать и отклонять) некоторое метаполагание о том, что некоторое полагание может оказаться неверным по отношению к определенному числу ситуаций, к определенным *пространственно-временным* отрезкам и некоторым *личностям* в них включенным.

Прежняя, «индуктивно-нерефлексивная», рациональность требовала принятия последовательного вывода: «Джонс имеет 10 пенсов», «Джонс назначается на должность», следовательно: «Человек с 10 пенсами назначается на должность», «Смит имеет 10 пенсов», следовательно «Смит назначается на должность» является истинным. Последнее суждение истинно, но неизвестно сообщаемому о нем и в явном виде не формулировалось, что и ведет к возникновению парадокса «знания неизвестной истины». В рамках иного типа рациональности (назовем ее самореференциальной) требуется учет корректности всех предпосылок, *учет неочевидных возможностей, учет возможных ошибок индуктивного вывода, учет более обширных ресурсов наблюдения* иной – более поздней или более компетентной – инстанции, которой известно больше.

Иными словами, если бы был добавлен еще один, четвертый, признак корректности знания, и мы бы знали о некорректности обобщения случая Джонса и подстановки случая Смита в получившееся обобщающее высказывание *p*, то парадокс знания неизвестной истины не возникал бы.

Этот подход дополнения трехэлементного понятия знания его четвертым элементом опробовался многократно. Ряд теоретиков поспешили дополнить понятие знания требованием определять степень *нормальности* ситуации, в которой

²³ Могут возразить, что уж математические законы явно верны во всех возможных мирах.

²⁴ Peter Klein. A proposed definition of propositional knowledge. // The journal of philosophy, № 16, 1971. p. 471-82; Gilbert Harman. Thought. Princeton University Press. 1973.

осуществлено высказывание, а значит – всякий раз в определении знания учитывать то, что адекватность высказывания не является *случайным совпадением* с реальным положением дел: так, если человек взглянув на часы, показывающие полдень, констатирует «сейчас - полдень» (p) является «неслучайно-истинным», если часы идут (нормальная ситуация), и случайно-истинным, если они остановились ровно 24 часа назад.²⁵

Питер Клайн предлагает ввести в понятие знания соответствующий элемент, благодаря которому это понятие принимает следующий вид:

1. мы знаем, что p – истинно
2. мы знаем, что S полагает, что p .
3. мы знаем, что S располагает свидетельствами в пользу p .
4. мы знаем, что не существует истинного суждения, такого, что если бы S обладал соответствующими свидетельствами в его пользу в момент времени t_1 , p перестало бы казаться S обоснованным.

Так, если бы стало известно, что часы стоят, утверждение о том, что «сейчас полдень» (p), перестало бы казаться для S обоснованным, пусть даже оно и является истинным. И действительно, это добавление элемента кажется тривиальным, и удивляет лишь то, почему оно не было осуществлено ранее.

Итак, – в полном соответствии с законом обратного отношения содержания понятия и его объема – отныне из знания *исключаются* истинные пропозиции, к которым исследователь пришел в результате случайного совпадения с реальным положением дел, и именно благодаря этому исключению понятие знания обогащается входящим в него новым элементом. Содержание понятия знания увеличилось, а объем (количество истинных пропозиций, входящих в знание) уменьшилось.

Необходимость такого «обогащения» понятия знания представляется интуитивно понятной и почти очевидной. Однако это «новое»²⁶ понимание знания, привнесло с собой и ряд поначалу не явных, но эпистемически чрезвычайно важных импликаций:

Во-первых, оно существенно смещает приоритеты среди элементов понятия знания, требует большей обоснованности (больших доказательств у S в пользу его суждений), а *истинность* знания низводит с пьедестала ключевого аргумента в пользу наличия знания как такового у того, кто его формулирует. Тем самым, по крайней мере, аналитически, приходится признавать уже далеко не столь тривиальное и очевидное следствие этого подхода, а именно то обстоятельство, что истина (знания) и знание (истины) в каком-то смысле не совпадают.

Во-вторых, более понятным становится роль фактора пространственно-временного и личностного контекста высказывания в процессе акцептации его в качестве знания. (Под «личностными» характеристиками подразумевается приписывание высказывания тому или иному наблюдателю, т.е. то обстоятельство, что в устах разных наблюдателей одно и то же высказывание получает разные значения «знания» или «незнания»).

В-третьих, возникает необходимость прояснения проблемы контекста знания, т.е. проблемы определения инстанции, выносящей суждения по поводу суждений и знаний другого. Кто собственно есть этот «мы», знающий нечто, что знает или не знает другой?

²⁵ «Чрезвычайно легко – пишет Б. Рассел – дать примеры истинных полаганий, не являющихся знанием. Если случится так, что человек посмотрит на часы в момент, когда они показывают действительное время, то он формулирует себе истинное полагание об этом времени дня, но нельзя утверждать, что он обладает знанием. “Propositional Knowledge” p. 33.

²⁶ О степени его «новизны», - вспомним вышеприведенный фрагмент из «Менона» - судить читателю.

Рассмотрим эти проблемы более обстоятельно. Идея *дивергенции знания и истины* далеко не нова, на что указывает выше приведенный фрагмент из «Менона». Но можем ли мы, хотя бы предварительно и более четко сформулировать отношение знания и истины исходя из указанной аналитической четырехэлементной модели знания и точки зрения Платона. Пока представляется более менее ясным и логически необходимым, что, тот, кто обладает знанием, обладает и истинной (в том смысле, что способен высказывать истинные мнения). Однако обратное отношение уже теряет статус логической необходимости – уже просто потому, что истинность – как элемент входит в множество из четырех элементов, конститутивных для понятия знания. Если мы знаем, что сталкиваемся со «знанием», его истинность предreshена; если же мы знаем, что сталкиваемся с истиной, – это лишь указывает на вероятность (часто и это очень важно – *будущую* вероятность) того, что она может явиться и знанием (т.е. получить дополнительное обоснование, и укорениться в психике познающего в виде его субъективной уверенности в нем, как «полагание» или «убеждение»).

Итак, мы сталкиваемся с тем, что *знание* оказывается намного более претенциозным понятием, нежели понятие истинности этого знания. Его дополнение четвертым элементом, принципом исключения «случайного совпадения» как раз и вскрывает широту и принципиальную включенность этого понятия в более широкий – пространственно-временной и личностный контекст.

Здесь мы даем предварительный ответ на вопрос о том, где в знании коренится социальность. Именно на социальный характер знания указывает этот четвертый признак понятия знания.

Раскрыть внутреннее содержание этого элемента одновременно означало бы и рассмотреть понятия пространства, времени и персональности в их функции ориентационных схем в той или иной ситуации, но главное в функции условий возможности наблюдения такой социальной ситуации, где формулируются пропозиции. Именно эти схемы определяют контекст всего остального знания о мире и возможности вычленения или отсечения «ненормальных» ситуаций; и в том числе той, где часы, показывая правильное время, на самом деле стоят уже 24 часа (в данном случае лишь введение временной дистинкции *прошлого/будущее*, а значит – представление о «современности», о «настоящем» как границе между прошлым и будущим только и позволят выводить это «случайно-истинное» суждение за пределы множества «знаемых» суждений).

Но выявление социальной детерминированности истины требует решения и вопроса о том, какая познающая инстанция осуществляет принцип *исключения случайного совпадения* (и одновременно, исключения из области известного целого класса истинных пропозиций).

Эту инстанцию мы можем назвать наблюдателем второго порядка, который словно осуществляет селекцию (всегда ориентируясь на свои собственные схемы отбора) одних суждений, считая их знанием, и отбрасывает другие, как не являющиеся знанием наблюдаемого наблюдателя²⁷. Появление фигуры наблюдателя наблюдателя делает

²⁷ В процессе общественной дифференциации истинностная референция знания теряет связь с другими формами его символического представления, например, с его обозначениями как «справедливого», «запретного», «приятного», «опасного», «женского», «старинного», «тайного», «запредельного» etc., которые были свойственны дописьменным обществам. И это обособление истины как результат появления особого, дистанцирующегося наблюдателя описывает Луман:

возможным *дифференциацию истины и знания*. То, что является истинной и знанием для наблюдателя второго порядка, является лишь «истинным мнением» (в платоновском смысле) или «случайным совпадением» наблюдаемого наблюдателя. Остановимся на этом поподробнее.

3. Личностный и пространственно-временной контекст истинных высказываний

Определяющее значение личностного и пространственно-временного контекста для фиксации истинности суждений получило формальную разработку в радикальном интерпретационизме Дональда Дэвидсона. Интерпретационистский подход настаивает на том, что базисными ориентирами для определения истинности – и по совместительству базовыми эпистемическими понятиями – оказываются категории *пространства, времени, персональности* (и коррелятивные им дистинкции – *близкого/далекого, прошлого/будущего, Я/Другого*).

«“Es regnet” истинно на немецком языке, если произносится *некоторым X*, во время *T*, если и только если идет дождь *рядом* с *X* во время *T*.”²⁸. Еще до более глубокого анализа структуры пространства, времени и персональности очевидно, что всякое продолжение коммуникации возможно только через фиксацию некоторого итога предшествующей коммуникации, а сделать это возможно лишь задав определенные значения (в пространственном, временном и социальном измерении) описываемых в коммуникации событий.

Дэвидсон ставит вопрос о том, какое *знание* необходимо для истинностной интерпретации произнесенного. Чтобы проинтерпретировать высказывания, приписать ему смысл, следует указать условия его истинности, т.е. фактически уточнить *где, когда, применительно к кому* некоторое данное выражение может быть истинным (получить определенность, осмысленность, интерпретацию).

4. Знание, истина, вероятность

Понятие временного контекста как детерминанты в определении истинности и знания мы обнаруживаем в подходе Х. Хармана²⁹. В знание должны входить лишь достоверные суждения, но в большинстве случаев мы имеем дело лишь с тем, что является в высокой степени вероятным, в особенности, когда речь идет о весьма проблематичном знании о статусе будущих событий. Всякое «полагание» как правило

«Для непосредственного наблюдателя знание – это всегда истинное знание, а в противоположном случае – вообще не знание. Ему известен лишь один вид знания. Для него и только для него высказывание «*X существует*» и «*истинно, что X существует*» логически эквивалентны. Если захотеть проверить, является ли его знание истинным знанием, нужно отойти и понаблюдать с дистанции, а именно, с помощью различения *истинное/ложное*. Для этого наблюдателя второго порядка уже существует истинное и не-истинное знание. У наблюдателя первого порядка еще отсутствует возможность как-то обозначить неистинное знание. ... Лишь на уровне наблюдения второго порядка полностью вступает в свои права дифференциальный код *истинное/неистинное*, лишь на этом уровне может от-дифференцироваться система науки. Эта система все свои операции сводит затем к этому различению». Luhmann N. Wissenschaft der Gesellschaft. 1992, S.170.

²⁸ Donald Davidson. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford. 1984

²⁹ G. Harman. *Reliable Reasoning: Induction and Statistical Learning Theory*. MIT Press. 2007.

предполагает ту или иную степень вероятности развития событий, «содержащихся» в этом полагании.

Поэтому рациональность, с одной стороны, состоит в следовании индуктивным правилам признания наиболее возможного развития событий: так, если вероятность проигрыша в лотерею высока, то рационально полагать так о *каждом* участнике, несмотря на то, что один из них наверняка выиграет. Парадокс состоит в том, что применительно к любому из множества игроков рациональность требует руководствоваться принципом «он проиграет», отказываясь при этом от вытекающего из этого принципа предложения «проиграют все». В этом случае следовать фактически ложному предположению «все участники лотереи проиграют» представляется абсолютно рациональным, и приписывание данному неистинному высказыванию статуса знания выглядит оправданным.

Чтобы избавиться от этого парадокса, приходится вводить самосодержащие положения: «следует руководствоваться тем, что всякий участник проиграет, но это суждение не является достоверным». Мы впускаем в число полаганий еще одно – полагание о полагании. Речь здесь идет об уже совсем иной – самореференциальной – рациональности, которая изначально релятивизирует достоверность всех остальных «полаганий» знающего за счет введения следующего предложения: «хотя бы одно из полаганий будет ложным» (если никакое другое – то само это последнее, отчего парадокс лотереи на первом уровне исчезает, но вновь появляется на уровне второго порядка, т.к. возникает случай, когда метаполагание оказывается и истинным, и ложным, т.к. указывает на себя как на ложное, подтверждая тем самым свою истинность).

Итак, оказывается, в вероятностном характере вывода и заключена причина расхождения знания и истинности. Ведь выводимая формула – чрезвычайно вероятна, и в качестве знания с утилитарно-прагматической точки зрения вполне приемлема, но все-таки ошибочна, несмотря на то, что ее истинностное значение (*случайно?*) почти всегда подтверждается практикой.

Рассмотрим другой вариант парадокса Гетиера. Петр уверяет Екатерину в том, что у него есть машина «Форд», показывая ей соответствующие документы и катая ее по городу, хотя на самом деле уже продал этот автомобиль. Однако вывод Екатерины «мой друг имеет машину «Форд»» - истинно, поскольку другой ее друг, Александр, в этот самый момент приобрел автомобиль той же самой модели. Истинное высказывание в очередной раз оказывается «неизвестным» для высказывающегося.

Спасти традиционное понятие знание Харман в этом случае полагает посредством концепции «пробабалистической акцептации знания». Поскольку Екатерина видела Петра в «Форде» и документы на автомобиль, то (при осуществлении ею «пробабалистической акцептации знания») истинный вывод «мой друг имеет машину «Форд»» фактически эквивалентен другому ее полаганию: «Петр, вероятно, мог бы иметь автомобиль «Форд»». Это, очевидно, значительно увеличивает число случаев, когда бы это высказывание было бы истинным³⁰. В таком случае, это пробабалистическое предположение с полным основанием наводило бы на обобщение: «один из друзей Екатерины может иметь «Форд», который обобщал бы и случай Александра с «Фордом», и случай Петра без «Форда».

³⁰ Но не является тавтологией. Оно было бы истинным, если бы у Петра не было автомобиля (что таковым и является), но было бы ложным, если бы Петр жил там, где вообще не было автомобилей «Форд» (пространственный контекст), или, когда они еще не выпускались именно тогда (временной контекст), или если он лично предпочитает немецкие автомобили (личностный контекст).

Итак, Екатерина в этом случае имеет обоснованное, истинное полагание, а трехэлементное понятие знания торжественно спасено³¹.

Проблема такой «пробабилистической акцептации знания» лишь в том, что Екатерина как раз и не делает пробабилистических выводов. Ее собственное обобщение гораздо сильнее в логическом смысле и подразумевает действительное владение действительным «Фордом» действительным другом. Ее собственное конкретное полагание оказывается эквивалентным указанному вероятностному выводу лишь с точки зрения наблюдателя второго порядка, а сама она имеет дело с конкретной ситуацией и соответственно – с меньшим числом случаев и незначительным сектором обзора.

В появлении парадокса формулирования Екатериной неизвестной ей истины виновно расхождение между личностным полаганием или убеждением и языком, словно получающим автономию от некоторой личной перспективы наблюдения. Здесь мы имеем дело с дивергенцией между *концентрирующимся* и *замыкающимся* на конкретном случае Петра характером личного «полагания» Екатерины (где это ее полагание по сути является константой, а вовсе не обобщающей переменной) и *языковым* характером ее высказывания, где само слово (оказывающееся достоянием не только Екатерины как наблюдателя первого порядка, но и всех остальных наблюдателей) делает возможным распространение случая Петра на случай Александра.

Говоря другими словами, за появление данного парадокса отвечает дистинкция между более конкретным личным переживанием ситуации и обобщающей силой языка (т.е. различие *переживание/высказывание*, или эквивалентные различия *сознание/коммуникация*).³² Но этот личностный контекст высказывания Екатерины может учесть лишь наблюдатель второго порядка.

Ее полагание, пусть даже и в мнимом облачении общего утверждения, всегда реферирует к Петру (как конкретному другу, а не как другу вообще) и к данному «Форду» Пети, а не «Форду» вообще.

Различие между истинностью и знанием некоторой ситуации здесь возникает потому, что *применительно к Екатерине* ее – тяготеющее к конкретности ситуации данного «Форда» и данного человека – полагание не является истинным, как бы она в нем не была убеждена; и в то же время это высказывание оказывается истинным для некоторого абстрактного наблюдателя, способного увидеть то, что не доступно наблюдаемому наблюдателю.

Екатерина не видит того, что она чего-то не видит, а именно того, что переменные («Форд», «друг») не пробегают конкретные константы ее жизненной ситуации. И прежде всего ей не видно различий между истиной ее высказывания (именно в силу его языковой, обобщающей формы) и ее конкретным знанием о Петре и его «Форде».

Но лишь наблюдателю наблюдателя становится очевидным такое расхождение, поскольку лишь ему открывается больший сектор обзора. Ведь он знает, что знает и что не знает наблюдатель первого порядка (Екатерина).

³¹ Другой подход, призванный спасти утраченную неразрывность знания и истинность знания, представлен каузальной теорией знания И.Голдмана. Так мы действительно знаем, что действительно имело место автокатастрофа лишь в том случае, если этот инцидент через наши органы чувств каузально воздействовал на наше полагание о том, что имела место автокатастрофа. Если же мы что-то помним, следовательно, должна существовать каузальная цепь от прошлого вспоминаемого события к самому воспоминанию. В случае же полагания Екатерины о том, что «Форд» принадлежит Петру, такой причинной связи нет. Свидетельства в пользу владения «Фордом» Петром каузально не связаны с предположением «один из друзей владеет «Фордом»». Такое предположение могло бы вытекать из факта владения «Фордом» Александром, но такового свидетельства у Екатерины как раз и не имеется.

³² Об этой функции языка связывать коммуникацию (общество) и переживание (система сознания) более подробно см. в 4 параграфе этой главы.

Мы вернулись к итоговому тезису. В полагании о чужом полагании знание и истинность этого знания допускают расхождению.

II. Социоэпистемология знания или почему мы не знаем, что так много знаем

1. Скандал в эпистемологии

Должен ли вопрос «что есть познание?» являться предметом эпистемологии или теории познания? С одной стороны, данный вопрос кажется тривиальным, ведь ответ на него очевиден. А чем же еще, кроме знания и познания занимается эпистемология? Но отойдем в сторону и посмотрим на расстоянии – сравним с другими дисциплинами.

Начнем издалека: многие полагают, что, например, философия имеет своим предметом не только мир в его универсальных параметрах, но и... саму философию. Не будем вступать в дискуссию, но трудно избавиться от некоторой неловкости. И речь здесь не только об очевидном философском самолюбовании и нарциссизме. Философии ведь приходится отвечать на требование легитимации – как перед налогоплательщиком, в конечном счете оплачивающим философские проекты, так и перед другими учеными, с которыми философия конкурирует не только за финансирование, но и не в последнюю очередь за время и внимание читателя.

Как в этом случае противостоять произволу исследователя? Ведь если в предмет дисциплины входит и сама изучающая предмет дисциплина, не может быть никаких ограничителей в исследовательских целях, в релевантности отбора материала: все то, на что обращает внимание философ, в конечном счете, и оправдывает исследовательский интерес.

Но оставим философию. В отношении иных, менее «проблемных» научных дисциплин такая самореференция представляется немыслимой. Очевидно, например, что не физика как наука является предметом физики. Последняя выстраивает теории о мире, а вовсе не теории о теориях о мире. Не кажется ли в этом отношении странным то, что эпистемология (теории знания) оказывается дисциплиной особого рода – теорией знания, имеющей своим предметом теорию знания? И не в этой ли самореференции кроится в высшей степени скандальное для эпистемологии обстоятельство, что в рамках этой дисциплины до сих пор не было предложено полного и одновременно непротиворечивого понятия знания?

Несомненно и физика не всегда имела представление о природе своих феноменов. И все же границы физических явлений были относительно жестко определены. Физики могли не знать что такое электричество, но на феноменальном или остенсивном уровне воспринимали его относительно однозначно: вот - молния, а вот - электрический заряд или электрический разряд. Можно было считать электричество чем угодно, даже своего рода жидкостью, перетекающей от заряженного тела к незаряженному, но само явление электричества было относительно жестко определено.

Казалось, что так обстояло дело и с эпистемологией. Само понимание знания не представлялось существенной проблемой. Лишь границы познавательных возможностей казались не достаточно точно обрисованными, и с этим связывалась проблема

непосредственного доступа к реальности. (И если такой доступ признавался, то оставалось решить вопрос приоритетов: чувственное или рациональное, разум или восприятие конкурировали за статус критерия истинности или знания некоторого утверждения.) Но любое – и реалистическое, и антиреалистическое решение – давало возможность работы со знанием. И априорное, и апостериорное знание оставалось знанием.

Скандал разразился вместе с парадоксами Гетиера. Знание потеряло свою очевидную пред-данность именно *на феноменальном уровне*. Исчезла возможность просто указать на знание: вот оно - передо мной! Ранее к знанию можно было относиться как любому интересующему исследователя явлению мира, которое предварительно, пусть и нечетко предзадано, находится в фокусе исследовательского интереса, и именно потому, что еще не прояснено. И деятельность ученого как раз и состояла в уточнении уже относительно определенного феномена: оставалось лишь выяснить его предпосылки и факторы, внутреннюю структуру, осуществить его формальный и сравнительный анализ, исследовать его генезис и динамику, выявить его регулярные проявления – как в отдельности, так и в связях с другими феноменами, т.е. провести экспликацию того, что когда-то на метафизическом языке обозначали как сущность явления.

Но именно парадоксы Гетиера показали, что эпистемология пока еще не может притязать на статус объектно-определенной, и в этом смысле – научной, дисциплины. В этом смысле она уподобляется теологии, поскольку и сам предмет анализа в ней оказывается под вопросом, - ведь он не получил *даже и предварительного определения*.

Проблематичность понятия знания ставит под вопрос и реальность знания. Не потому ли так сложно сформулировать его всеохватывающее понятие, что у него отсутствует единый коррелят в реальном мире. Может, и вообще не осуществляется единого процесса познания (и как следствие – отсутствует и общее понятие для знаний и познаний), а есть лишь множество слабо связанных когнитивных феноменов, которые лишь в силу несовершенных, неразвитых познавательных способностей выглядят каким-то единым познавательным процессом. Логично было бы предположить, что именно размытость самого феномена познания сказывается на неопределенности его понятия.

Поэтому в нашей работе мы задаемся вопросом не только о целостности понятия, но и о целостности феномена знания, а значит - о существеннейшей предпосылке эпистемологии как научной дисциплины, - о том, на что все-таки она может притязать.³³

2. Предварительная типология: о чем мы говорим, когда говорим что «знаем»

И все-таки, прежде чем приступить к проблеме определения феномена знания, приходится забежать вперед и уже на этом этапе ставить вопрос о его типологии, о формах знания. Именно с этого обычно начинается дискуссия, ведь даже если знание как предмет разговора еще не определено, о чем-то мы все-таки уже говорим.

Несмотря на все богатство возможных типологий, предположительно и пока без обоснования сведем их к двум фундаментальным типам, к (практическому) «знанию-как» и к (пропозициональному или рефлексивному) «знании-что». «Знание, как» в свою очередь можно подразделить на «знание, *как* что-то делается» и «знание, *как* что-то чувствуется».

³³ Мы имеем ввиду конечно минимальные притязания на научность, в первую очередь притязание на «непротиворечивость и полноту» в определении предмета. Оно должно учитывать все формы знания, но при этом не быть самопротиворечивым в своих признаках.

Дадим для начала примерную, не претендующую на строгость, феноменальную типологию³⁴ видов знания и будем использовать ее как базис для анализа.

Допустим, что Александр знает, *что* Дарвин предложил эволюционную теорию; Петр знает (кого?) Людмилу; Катерина знает, *как* чувствуется боль; Илья знает, как построить дом; Наталья знает, *где* лежит Алма-Ата; Юлия знает того, *кто* не сдал отчет, Людмила знает, *что* сегодня идет снег. Очевидно, что такая произвольная выборка обеспечивается одним лишь словоупотреблением словечка «знать» в естественном языке. Такое перечисление «языковых игр», где присутствует переменная естественного языка «знать» дает лишь видимость понимания того, что есть знание. Ведь можно произвольно убирать и добавлять любые конструкции такого знания, и даже «знать, что ничего не знаешь».

Произвольность такого метода анализа знания становится очевидной, как только возникает вопрос о том, что же объединяет такие «сигнификаты» слова «знания». Ведь не случайно же все эти «области» охватываются одним словом. И если они объединены, то во всех этих сферах активности возможно есть нечто глубинное, базовое, несводимое ни к одному из «знаний», и именно этот базис требует эсхепликации. Или же один из типов более фундаментален, а остальные могут тем или иным способом редуцироваться к нему? Является ли знание лишь (пусть бессознательно или как то неявно заключенным) соглашением? Существует ли некая «традиция», в соответствии с которой словечко «знает» применяется во всех этих случаях и, беря на себя функцию переменной, пробегает самые разные случаи, но в самих этих случаях, в описываемой этим словом реальности, нет ничего общего, что при более строгом анализе оправдывало бы применение одного и того же термина? Или же сама структура реальности принуждает нас пользоваться вполне определенным понятием знания, а все остальное считать чем-то иным, скажем, мнением?

На первом шаге анализа приходится отказываться от решения всех этих многочисленных вопросов и осуществлять произвольный шаг, - в качестве первого и предварительного ограничения, задаваемого естественным и феноменально определенным языком, осуществим произвольную редукцию всего этого многообразия к *знанию пропозициональному*. Несмотря на эту произвольность, у такой редукции есть основания.

Во-первых, возможность такой редукции легко показать содержательно, и логически. Например, знание кого-то или чего-то, можно понимать как сокращение или символизацию более содержательного знания: как знание суммы или множества пропозиций: в этом смысле «знать Людмилу» – означает знать, когда и где она родилась, какие статьи написала и где издала, где живет и где работает и т.д.

Во-вторых, именно пропозициональное знание доминирует в теоретическом научном познании. И именно оно допускает сопоставление и идентификацию «единиц знания» - предложений. Ведь именно предложения, или пропозициональное знание, обладает не только смыслом (т.е. тем, что делает их понятными), но и референтами, тем, что Фреге называл «значением» - «истиной» или «ложью». И соответственно их можно субсумировать по этому основанию, объединяя истинные предложения в комплексы или теории.

Именно благодаря наличию значений или «пропозиционального содержания» их можно редуцировать или обобщать, избавляясь от избыточного знания, сводя разные по смыслу предложения к одному – задаваемому значением – основанию: так *утренняя звезда*, как известно, есть *вечерняя звезда*, и именно потому что «утренняя звезда есть

³⁴ См. дискуссию в журнале «Эпистемология и философия науки». М. 2009, № 1.

планета Венера» и «вечерняя звезда есть планета Венера»; обе пропозиции истинны, именно потому, что истинной оказывается редуцирующая избыточность высказываний пропозиция - «Венера есть планета». Пропозициональное знание выстраивается, таким образом, в конгломераты и отсекает от себя неистинное и избыточное, поскольку указывает на референцию – на некий объективный мир – область «производителей истинности» (truthmakers или Wahrheitsmacher, соответственно в английском и немецком языках).

3. К социальному характеру знания как основанию его дифференциации: *от „знания-как“ к „знанию-что“*.

Однако если некоторые виды знания («знание кого-то», «знание, где...» и т.д.) подразумевают *невывказанные* пропозиции, то некоторые иные случаи, а именно случаи «знания того, как ощущается боль», «знание того, что значит любить» таковыми латентными или невысказанными пропозициями на первый взгляд не сопровождаются³⁵. Так, некий действитель может распоряжаться знанием (знанием грамматики, того, как строить дом, умением отличать мужское лицо от женского), достигая успеха, но при этом не может его артикулировать в виде пропозиций.

Уже эта рассогласованность впервые показывает *социальный характер* знания, а именно указывает на то обстоятельство, что в том случае, когда сам знающий оказывается неспособным артикулировать знание, это может сделать наблюдатель, воспроизводящий или описывающий пропозиционально тот или иной «трудный» алгоритм поведения («как строить дом, как надо плавать, как танцевать, как различать мужское и женское лицо, т.е. воспроизвести алгоритм поведения наблюдаемого человека или предмета, животного организма, механизма – с точки зрения финальных состояний – достижения успеха в строительстве дома или переплывании реки). Важно понимать, что именно чрезвычайная сложность алгоритма для его фактического воспроизведения некоторым актором, как раз и препятствует его «языковому» воспроизводству тем же самым актором, но делает возможным его «подробное» языковое или пропозициональное описание «плохим танцором», т.е. тем, кто фактически это поведение осуществить не в состоянии, зато способен дать его подробное описание и объяснение.

Пропозициональное знание – это знание познающего наблюдателя, знание наблюдающего за тем, кто фактически воплощает это знание. Именно из этой сложности описываемого пропозиционально поведенческого алгоритма (сложного танца, сложного акта распознавания – скажем, человеческого лица и т.д.) и вытекает парадокс: «я обладаю знанием, не обладая знанием об этом». И как всякий парадокс, данный парадокс допускает разрешение через различение инстанций знания – знания *первого порядка*, или практического «знания, как» и знания наблюдателя *второго порядка* – «знания, что».

³⁵ Конечно, редукция феноменально-данного чувственного знания («знание, что значит чувствовать боль», «видеть красное») к предложениям науки: «свет такой-то длинны волны из видимого спектра проецируется на сетчатку, и через глазной нерв поступает в мозг, где интерпретируется как красное, получает значение красного, и затем перекодируется и посылается в специфические части мозга, отвечающие за язык, где запускаются моторные функции, в конечном счете приводящие в движение движение мышцы языка, гортани и т.д. Примерно такой набор пропозиций, очевидно, не передает само ощущения, поскольку доступ к феномену имеется только у самого ощущающего, а пропозиции формулируются как безличные предложения с неясным авторством. И именно утрата позиции (индивидуальности доступа) индивидуального реципиента-наблюдателя красного как раз и лежит в основе сомнительности такой редукции уровня индивидуального восприятия к пропозициональному уровню. Хотя, в конечном счете, нет ничего логически невозможного в том, чтобы «забраться» к другому в сознание и «начувствовать» и «напереживать» его переживаний.

В основе этого различия очевидно лежит более фундаментальное различие *действия* и *переживания* эффектов действия.

Мы обладаем знанием, как правильно действовать и достигать успеха в действии, но не способны совершать другие действия – языковые артикуляции переживаемых нами действий именно *в процессе* достижения этого успеха. (В основании этого различия лежат различия в структуре времени, о чем в данном контексте не можем ничего утверждать за отсутствием такого времени). В каком-то смысле речь идет о различии нерелексивного (квази-животного) действия и его релексивного описания. В обоих случаях речь идет о знании, необходимом для действия, однако во втором случае говорится уже о знании второго порядка, о том, что мы должны знать о практическом знании, способствующему нашему деятельному успеху, и должны ли (или как раз не должны!) формулировать пропозициональное знание, чтобы этого успеха достигать. (П. Бурдье дает отрицательный ответ на этот вопрос).

Во втором случае речь идет о знании, которое мы (если им обладаем) способны как бы откладывать на потом (вспомним о «седиментации знания» в смысле А.Шюца).

В ходе реализации практического «знания, как», мы как раз чрезвычайно редко задействуем соответствующее «пропозициональное знание», поскольку оно лишь в редких случаях требует актуализации; а именно в таких, когда практически необходимое знание как раз отказывает и не приводит к успеху. Практическая схема действия не предполагает внимания к такому знанию, но именно оно становится содержанием культуры – того, к чему очень редко обращаются, на что не обращают внимание, но что неявным образом сопровождает любое действие³⁶.

В особенности это относится к языковой грамматике. Грамматика – это парадный образец излишности эксплицитных формулировок правил и даже их знания для произнесения грамотной речи. Но именно (культурно-обусловленная) возможность формулировки грамматических правил – *вне самой речи* – указывает на особую позицию наблюдения, специализирующуюся на грамотности самой по себе, на знании второго порядка.

Итак, отношение «знания-что» (пропозиционального знания второго порядка) и «знания, как» (нерелексивного практического знания) выражают отношение сознания и действия. И то, и другое предполагает знание – знание практическое и знание, описывающее эту практику. Оба типа представляют друг для друга более сложные внешние миры. Каждое действие может быть выражено целым набором мыслей и соответствующих пропозиций. И оно провоцирует рефлексию этого действия в сознаниях воспринимающих его. Описание действия получает эксплицитную форму и действие «осознается» именно тогда, когда описываемое сталкивается с проблемой – не может осуществляться нерелексивно. С другой стороны, каждая пропозиция и мысль может подразумевать и вызывать самые разные возможные действия или их комплексы, которые тем самым оказываются более сложным внешним миром языка.

4. Пропозициональное знание в лингвоаналитическом подходе и его недостаточность

Но что такое пропозиция? Начиная с Фреге (а фактически – это впервые обосновывается у Абеляра) и Витгенштейна, пропозиции понимаются как содержательные свойства предложений, а именно как «мысли» (Gedanken). Они

³⁶ В социологии такого рода чрезвычайно редко актуализирующееся знания описывается как «культурные образцы» у Т.Парсонса и как «наличное» в аналитике „Dasein“ М. Хайдеггера.

наличествуют объективно, хотя и получают свою реализацию или воплощение психологически – в виде представлений (Vorstellungen). Но для того, чтобы существовать, они как раз и не нуждаются в психике или любом другом носителе. Главное, однако, состоит в том, что в отличие от представлений (например, воспоминаний о мыслях), объективно наличествующие мысли не обладают каузальной силой, т.е. способностью генерировать действия. Мысли можно понимать как *смыслы* предложений. Но у предложения есть и *значение* – истина или ложь.

Предложениям приписывается истинность в том случае, если наличествует некое фактическое обстоятельство – «производитель истины», т.е. нечто такое, что просто является таковым (ist der Fall). Таким образом, пропозиция имеет два элемента – «носитель» истинности (мысль) и некоторый факт (положение дел, Sachverhalt, в смысле Витгенштейна) – «производитель истинности». На один «производитель истины» (например, факт наличия планеты Венеры) может приходиться множество утверждений с различающимися по смыслу (но не по значению) мыслями, или «носителями истины». Именно наличие такого производителя редуцирует такие, разные по смыслу, но единые по значению, пропозиции, как например: «Утренняя звезда есть планета» и «Вечерняя звезда есть планета» к синтетическому высказыванию «утренняя звезда есть вечерняя звезда»

Применительно к проблеме определения знания это означает, что (пропозициональное) знание возникает там и тогда, где разные смыслы (мысли) объединяются (редуцируются как избыточные) посредством общего для них значения – истины.

Слабость такого подхода к знанию состоит в том, что пропозициональное понимание знания все-таки является знанием некоего трансцендентального субъекта, а не эмпирически-познающего человека. Фреге, конечно, оставался кантианцем. Соответственно решался и вопрос о введенной им «пропозициональной установке» познающего. Согласно Фреге (G. Frege. «Begriffsschrift») у пропозициональных установок (“indirekte Rede”), к которым относится и установка «знаю, что», в отличие от собственных имен и пропозиций, - не оказалось значения. И следовательно, их нельзя свести (редуцировать) в единство или комплекс через подведение под некоторое общее значение, как это можно было сделать с собственными именами и пропозициями.³⁷ (О роле пропозициональных установок как факторов социальной детерминации знания, о том, как можно концептуализировать пропозициональные установки в виде некоторого единства, более подробно см. в последнем параграфе этой главы.)

³⁷ У «утренней звезды» имеется то же значение, что и у «вечерней», и это значение - планета Венера. Поэтому собственные имена, обладая значением, и на его основе оказываясь взаимозаменяемыми, исключают избыточность, а значит, на их основе могут возникать пропозиции, из которых составляется комплексы знания. Но и предложения «Утренняя звезда есть Венера», как и предложение «Вечерняя звезда есть Венера», в свою очередь обладают общим для них значением «истинных», а значит могут сводиться к обобщающей «переменной пропозиции»: «Утренняя звезда есть вечерняя звезда» и исключать избыточность, в свою очередь, генерируя теории. Однако у «пропозициональных установок», таких как «Петр знает, что утренняя звезда – Венера» и «Петр знает, что вечерняя звезда Венера» отсутствует общее для них значение (истинности или ложности), и поэтому пропозициональные установки способны получать лишь (разные) смыслы. Ведь Петр - не всеведущий бог и даже не трансцендентальный субъект, и, следовательно, может и не знать одного из смыслов, приписываемых Венере. Истина пропозициональных установок оказывается зависимой не от значения – или «производителя истины», т.е. от астрономического факта, что Венера показывается и утром и вечером, но от *интенционала* Венеры, т.е. от того, что подразумевает Петр под Венерой, и от *смысла* собственных имен и пропозиций, но в конечном счете – от *свойств наблюдателя*! От того, различает ли Петр два различных *смысла* «вечерняя звезда» и «утренняя звезда» или нет.

Первоначальное лингвоаналитическое учение не давало картины знания, поскольку оперировало платонистскими или трансцендентальными понятиями, известными (познаваемыми) вне зависимости от конкретного знающего лица. Весь антипсихологизм Фреге был направлен на избавление логики и философии от «представлений», т.е. от конкретных воплощений объективно существующих мыслей в некотором конкретном сознании. Но проблема знания как раз и концентрируется на том, как соотносится конкретное представление о чем-то с фактически наличествующей истиной.

В современной эпистемологии утверждается идеал пропозиционального знания независимо от того, возможна ли редукция других форм знания к высказываниям. Во-первых, в силу того, что лишь такое знание способно транслироваться в коммуникации. Этой способностью к коммуникативной передаче пропозиции якобы отличаются от «знания, как нечто делается» и от «знания, как нечто чувствуется». Во-вторых, лишь такое понятие знания подразумевает связь с понятием истины, поскольку «ощущения» не могут быть ошибочными, и уж тем более трудно говорить об истинности того или иного действия.³⁸

Интересно, однако, что в ряде современных социологических теорий коммуникации на первое место выносится как раз невозможность передачи пропозиционального контента в ходе коммуникации. Коммуникация пропозиционального знания оказывается вырожденным случаем лишь в рамках научных коммуникаций, тогда как в естественных условиях медиум аналитического познания как раз выключен из сферы актуального наблюдения, а действия и коммуникации осуществляются скорее алгоритмически или габитуально (П.Бурдьё), или в соответствии с ускользающим от наблюдения кодом коммуникации (Н.Луман).

Зачастую коммуницируются именно *чувства, настроения, ощущения, и в особенности пропозициональные установки – надежды, страхи, угрозы, просьбы, вопросы*, но никак не субъектно-предикатные формы высказываний. Именно сами эти установки оказываются *содержанием* коммуникативных сообщений и сами выполняют роль смысла, извлекаемого в процессе извлечения информации из прозвучавшего сообщения (см. ниже).

5. Стандартное трехэлементное понимание знания. Возможна ли редукция?

Со *стандартным* понятием пропозиционального знания (или эпистемы) как обоснованного истинного убеждения, мы впервые сталкиваемся еще в античности. Стоит заранее оговориться, что стандартное определение всегда имело в виду не только знание, но и нечто противоположное ему, например, мнение или заблуждение, но самое главное – некие гипотетические или (еще) неизвестные истины, которые человек вполне себе может позволить невзначай сформулировать. Даже если у него и нет для этого достаточно оснований. Поэтому в стандартном определении непременно подразумевалась некая функция отграничения: определение знания должно было отсечь то, *что еще не известно данному конкретному человеку, но с точки зрения какой-то иной познавательной инстанции является истинным*. Понятно, что массивы

³⁸ Конечно, если не принимать во внимания примечательные теологические теории истины, например, Ансельма или Августина, где человеческое действие, будучи репрезентированным в высказывании, соотносилось именно со своего рода «строительным планом» Бога, с совокупностью «целей творения». Здесь конечно, человеческое действие, в случае адекватности таковым идеальным целям вполне могло характеризоваться как истинное.

отсекаемого и истинного, но еще неизвестного знания чрезвычайно велики и разнообразны, но в определении знания приходилось все-таки тем или иным способом их учитывать. Это собственно и является основной проблемой в определении знания.

В «Меноне» Платон (Сократ) фактически дает *стандартное* определение знанию:

Сократ: (...) Я имею в виду истинные мнения: они тоже, пока остаются при нас, вещь очень неплохая и делают немало добра; но только они не хотят долго при нас оставаться, они улетучиваются из души человека и потому не так ценны, пока он их не свяжет суждением о причинах (т.е. *обоснованием* – А.А.). А оно и есть, друг мой Менон, припоминание, как мы с тобой недавно установили. Будучи связанными, мнения становятся, во-первых, знаниями и, во-вторых, устойчивыми. Поэтому-то знание ценнее правильного мнения и отличается от правильного мнения тем, что оно связано.

Менон. Клянусь Зевсом, Сократ, похоже, что это так.

Сократ. Да я и сам говорю это, не то чтобы зная, а скорее предполагая и пользуясь уподоблением. Но вот что правильное мнение и знание – вещи разные, я, кажется, берусь утверждать без всяких уподоблений; ведь если я о чем скажу, что знаю это – а сказал бы я так не о многом, – то уж это я причислю к вещам, которые я действительно знаю.³⁹

Итак, во-первых, здесь утверждается необходимость дополнить правильные (т.е. истинные) убеждения их *обоснованием*. Во-вторых, это обоснование имеет функцию «связывать» убеждения, т.е. стабилизировать (делать устойчивыми) их и превращать в нечто *устойчиво воспроизводимое*. В третьих, в силу такой устойчивости знание не просто не совпадает с истиной (правильными мнениями), но и является более ценным, чем они.

Платон, таким образом, впервые формулирует классическое понятие знания как *обоснованного истинного убеждения*! Это формулировка знания, как естественно-понятная и сама по себе как раз и не требующая обоснования, просуществовала почти 2500 лет и была разрушена лишь мысленным экспериментом Гетиера. В следующем параграфе мы подробно разберем проблему Гетиера и ее роль в изменении представлений о знании. Сейчас же мы обратимся к тем проблемам, которые возникали применительно уже к этой господствующей «стандартной модели знания».

Так, уже на этом этапе анализа (до обращения к проблеме Гетиера) мы можем задаться рядом вопросов, и прежде всего вопросом о том, почему понятие знания должно ограничиваться именно тремя элементами? Нельзя ли обойтись без убеждения? Без обоснования? Без истинности? И какой – очевидно более широкий – феномен возникнет в силу такой редукции элементов понятия знания?

На первый взгляд это вполне возможно, хотя за это приходится платить определенную цену. В первом случае, отказавшись от *убеждения*, мы остаемся без специфически-индивидуальной когнитивной перспективы (как это имело место у Фреге, который понимает знание, как знание «объективное», которым владеет не конкретный наблюдатель, а трансцендентальный субъект, или не владеет никто). Во втором случае, отказываясь от *обоснованности*, мы лишаемся – столь важной для Платона – стабильности утверждений. В третьем случае, т.е. при отказе от *истинности* знания, мы утратили бы необходимую корреляцию или корреспонденцию с миром, как это имеет

³⁹ Платон. Менон. 97e-98a.

место в пропозициональных установках надежды, страха, угрозы: «я хочу, чтобы», «я надеюсь на то, что», «я боюсь, что ...» и т.д..

Пропозициональные установки - это тоже артикулированные утверждения, ясные вербальные формы, а не какие-то расплывчатые «ощущения и потребности», и у них могут иметься свои собственные «производители адекватности» (по аналогии с «производителем истины»). Скажем, у пропозициональной установки *желания* есть свое «внешнее обстоятельство», которое свидетельствует о том, что та или иная вербальная форма является адекватной. Например, речь может идти о «воплотителе желания», о физиологически или психологически фиксируемом процессе удовлетворения желания. Предложения «я хочу пить» может сопровождаться процессом «утоления жажды», фактическим положением дел, которое и делает эту пропозициональную установку неким аналогом истинного высказывания.

Таким образом, мы видим, что во всех случаях отказа от трех базовых элементов понятия знания (убеждения, обоснованности, истинности), мы действительно сталкиваемся с каким-то коррелятом знания, чем-то безусловно осмысленным, информативным, но все-таки не совсем совершенным, законченным, комплексным продуктом деятельности по получению «информации». Информация в этом смысле могла бы пониматься, как своего рода «нерецептированное» знание, как протознание, получившее определенность и уже в принципе готовое к его когнитивной переработке (скажем, количество колец в стволе еще не спиленного дерева), но еще не «встретившего» своего рецепциента.

(В скобках заметим, что речь идет именно об убеждении, а не о полагании, как это часто можно встретить в литературе. Ведь речь идет именно о *стабильности* знания, о чем-то неизменном во времени, сопротивляющегося возможностям нового знания. Речь идет об убеждении, а не о полагании, именно потому, что убеждение более стабильно, нежели полагание – простая фиксация того или иного обстоятельств без твердой уверенности, что дело обстоит именно так, обстояло так раньше и будет обстоять так в дальнейшем.⁴⁰⁾

Кроме того, убеждение предполагает специфически-индивидуальную когнитивную перспективу, т.е. попросту говоря наличие конкретного наблюдателя. Трансцендентальному субъекту, как совокупности всех возможных позиций наблюдения и обобщения всех возможных наблюдателей, убеждения не требуются. Поскольку ему изначально было бы известно все, то любое полагание у него автоматически превращалось бы в убеждение, и последнее оказывалось бы избыточным. Убеждение, как специфически-индивидуальная когнитивная перспектива указывает на особый пункт наблюдения, который словно луч простирается и высвечивает лишь фрагмент некоторого мира. Это не абстрактное безличная информация о чем-то, вроде колец на спиленном дереве, до того как его спилили и их посчитали. Речь идет о функционирующем сознании – наблюдателе, с ограниченными когнитивными способностями, причем именно эта ограниченность и делает необходимым наличие убеждения в истинности своего высказывания - как *компенсации* его контингентного (= лишь случайно, лишь время от времени и лишь в некоторой точки пространства) актуализирующегося взгляда на мир.

Другими словами, убеждение есть некая векторная величина, подразумевающая определенное направление, определяемое в пространстве и времени, и это направление

⁴⁰⁾ Уже применительно к стабильности знания возникает проблема – в данном случае пространственно-временного – контекста того или иного познавательного высказывания, как условия его принадлежности тому, что называется знанием. Ниже мы увидим, что именно выбор контекста познавательного высказывания определяет эту самую принадлежность. Если высказывания стабильно – значит, оно является знанием, *пока* оно стабильно, и именно там, *где* оно рассматривается как стабильное.

- от самого объекта к реципиенту, убежденному в наличии у объекта каких-то свойств. Именно это отличает убеждение (полагание) от желания. Желание как раз осуществляется в противоположном направлении, а именно – направлено на объект и исходит из некоего когнитивно-волящего центра. Направление желания обратно направлению познания. Структура желательного – сначала как-то локализуется в когнитивно-волящем центре, а потом словно перетекает в структуру – трансформирующегося вслед за желанием – мире. Структура же мира, данного в убеждении, а не желании, – сначала концентрируется в самом этом мире, а потом словно формируется в виде переживания по поводу этого мира.

Исходя из всего вышесказанного трехэлементная, стандартная структура знания казалась почти обоснованной и почти очевидной. Но несмотря на таковую очевидность уже до парадоксов Геттьера, разрушивших эту модель, у стандартного понятия знания наметились несообразности.

6. Проблемы стандартного определения понятия знания до Геттиера.

Проблемы стандартного определения, могут быть сведены к двум важнейшим. С одной стороны, каждый признак знания (обоснованность, убежденность, истинность) требует еще и дополнительного знания о том, что эти признаки фактически наличествуют, и это дополнительное знание, будучи знанием, должно в свою очередь требовать этих признаков, что очевидно ведет в дурную бесконечность.

С другой стороны, оказалось, что одним лишь этим трехэлементным понятием знания было невозможно охватить одновременно два различных типа знания – знание достоверное и знание вероятное. Если знание достоверно, то его обоснованность уже подразумевает и истинность и наоборот. Один из признаков оказывается избыточным. Рассмотрим это более детально.

Проблемы, с которыми сталкивается уже стандартное определение, следующие⁴¹:

- А. *Случай надежного информанта.* Допустим, существует студент, который отвечает на вопросы экзаменатора исключительно правильно, но неуверенно: всегда выбирая один из вероятных для него ответов, которые в конечном счете все-таки оказываются правильными. В этом случае становится ясно, что к фактическому знанию, о том, что битва при Калке состоялась 1223 году, должно быть прибавлено и знание о том, что об этом мне известно с достоверностью, а не предположительно. Лишь это добавочное знание о том, что я знаю, может быть названо убеждением в собственном знании. Но и это знание убежденности в своем знании остается таким же знанием, что требует дополнительного убеждения в убеждении и т.д. Итак, к знанию утверждения добавляется знание об убеждении в этом утверждении.
- В. *Случай рассиста.* Утверждение некоего расиста о том, что стрельбу в Вашингтоне устроили афроамериканцы, несмотря на его истинность, вытекает не столько из знания фактов, сколько из предубежденности этого гипотетического расиста. Чтобы бы быть знанием, это утверждение должно быть не только истинным, но и

⁴¹ Примеры позаимствованы из: Thomas Grundmann. Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie. Tübingen. 2008.

адекватно обоснованным. Очевидно, его расовые предрассудки таким надежным основанием суждения выступать не могут. Обоснованность, гарантирующая стабильность знания, требует помимо знания о некотором утверждении, еще и знания об основаниях знания некоторого утверждения. Данный расист должен был бы знать еще и те основания, которые заставляют его принимать фактическое положение дел за истину. Без особенного дополнительного знания о причинах и основаниях обоснованного суждения мы лишаемся признака обоснованности, и знание не может быть атрибутировано этому расисту. Итак, здесь снова появляется дурная бесконечность, ведь знание обоснования требует нового обоснования и нового знания об этом обосновании.

Другими словами, чтобы приписать знание самого простого суждения человеку, приходится приписывать ему *очень много* знания, а именно – и знание о собственной убежденности, и знание о том, что основания являются достаточными и необходимыми для обоснования суждения. А иначе под него подпадают истинные, но необоснованные суждения, а также суждения истинные, но в которых у этого человека нет подлинной убежденности.

Для того, чтобы приписывать знание, существовало два традиционных пути. Во-первых, именно истинность выдвигаемого суждения связывалась с обоснованностью и убежденностью в нем. Это делалось либо при помощи выделения в качестве признака некоего достоверного, несомненного основания (Декарт), либо выделения признака, указывающего на вероятностные, индуктивные основания (скептики, эмпиристы, прагматисты).

Однако признак достоверности (либо вероятности) делал избыточным признак истинности. Мир словно раскалывался на убеждение, или внутренний мир познающего, и на обоснование – внешние причины, предшествующие событиям, которые с той или иной принудительностью заставляли верить, что дело обстоит так, а не иначе. При этом внутреннее убеждение получало двоякую связь с внешними обоснованиями суждения: либо достоверную, либо вероятную. Знание оказывается определенного вида отношением между первым и вторым, т.е. либо вероятным, либо достоверным убеждением в обоснованности. Знать – значит связывать внутреннее с внешним. Истина в этом случае оказывалась всего лишь синонимом знания, связи убеждения с (достоверным или вероятностным) обоснованием.

В конечном счете, различие между вероятностным («все лебеди – белые») и достоверным («мыслию, следовательно, существую», « $2+5=7$ ») требует двух концептуализаций знания, и как следствие – утверждения о двух типах знания. Причем в одном случае для определения его понятия оказывалось достаточно зафиксировать два элемента. Достоверность делала истинность избыточным, или в каком-то смысле выступала ее синонимом, поскольку $2+5=7$ известно с достоверностью, то истина оказывалась избыточной для приписывания этому предложению статуса знания. Вероятностное же знание требовало включения истинности, как *особого* признака знания, поскольку всегда могло оказаться, что найдется черный лебедь, и соответственно – знание утверждения «все лебеди – белые» перестанет являться знанием.

Именно второй тип знания оказывался в какой-то степени ближе к действительности, учитывал ее незаконченный, не сформировавшийся до конца характер. Он должен был учитывать временной фактор, а именно, возможные в будущем новые информации, превращавшие прошлое знание в неистинные предложения. Даже в области математики,

если вспомнить Фреге, геометрия должна была быть выведена из области априорных суждений, в отличие от арифметики, и согласовываться с действительностью, т.е. фактическим пространством, которое могло оказаться и неевклидовым.

Итак, основная проблема в определении знания до парадоксов Геттиера состояла в том, что во-первых, не удавалось получить общего определения для знания достоверного и для знания вероятного. Во-вторых, определение знания вело в дурную бесконечность, и каждый из признаков знания, в свою очередь, должен был быть признан знанием, а значит, и в свою очередь требовал таких же признаков. В-третьих, знание редуцировалось исключительно к знанию в узком смысле – к тому, что охватывалось пропозициональной установкой «я знаю», в то время, как иные формы презентации знаний («я чувствую, что», «я спрашиваю о том, что», «я надеюсь на то, что» и т.д.) не рассматривались как формы знаний.

Однако после появления парадоксов Геттиера оказалось, что и в области вероятного знания, т.е. знания, не истинного во всех возможных мирах, нельзя пользоваться стандартным трехэлементным понятием знания.

III. Понятие знания после Геттиера: семантический контекстуализм и проблема нестандартного определения знания

1. Парадоксы Геттиера и попытки их разрешения: нестандартное определение знания

Стандартное представление о знании как сумме компонентов, складывающейся из убежденности в нем, его обоснованности и истинности, было полностью разрушено молодым и малопубликующимся ученым, который и сам, как считается, не осознавал значения своей двухстраничной работы. Суть этого исследования не представляла собой чего-то особенно нового, а лишь указывало на возможность формулировать случайно-истинные предложения и формировать соответствующие (кажущиеся обоснованными) убеждения на основе ложных посылок. В результате возникал парадокс «знания неизвестных истин».

Вслед за этим тотчас последовали новые определения знания, добавлявшие к данному понятию новые признаки, сужая тем самым его объем – выводя из под этого понятия случаи Геттиера. Но следовал новый парадокс в стиле Геттиера, ставивший и это новое определение знания под вопрос.

Остановимся на одном из предложенных парадоксов. Смит надеется получить новую должность, но отлично знает, что начальство благоволит к его конкуренту на эту должность – Джонсу. При этом Смицу известно, что у Джонса в кармане лежит 10-центовая монета. Отсюда он делает несложный, но главный *обоснованный и убедительный* вывод: «Должность получит тот, у кого в кармане 10 центов». И этот вывод оказывается истинным. Человек с 10 центами действительно получает должность. Но только этим человеком оказывается не Джонс, а сам Смит, у которого в кармане тоже оказывается 10 центов.

Итак, Смит приходит к обоснованному и истинному убеждению, которого он в сущности *не знает*. Потому что под человеком с 10 центами он подразумевает Джонса, а

вовсе не себя. Так обнаруживается утверждение, не являющееся знанием, но отвечающая, однако, всем трем указанным признакам.

Как объяснить появление такого рода фактически неизвестных сообщаемому, но истинных и обоснованных убеждений или предложений? Наблюдаемый мир оказался не совсем таким, как его описывал Смит, и поэтому его высказывание не является знанием. Но число возможностей (или возможных миров) у мира «выпадать»⁴² таким или иным способом оказывается в данном случае ограниченным настолько, что даже ресурс незначительно языкового обобщения⁴³ оказывается достаточным, - чтобы (случайно) включить в том числе и неожиданные ситуации, никак не подразумевавшиеся высказывающим.

Возможности мира быть таким или другим оказываются существенно ограниченными языком, и лишь внутри этих возможностей мир может быть таким или другим, давать работу Джонсу или Смиту.⁴⁴ Истинность предложения еще не гарантирует его (определяемую самим внешним миром, а не возможностью языка угадывать истину) известность. Требовался учет внешнего фактора (внешнего мира). Ведь последний, хотя и ограничен языком (и именно *поэтому* всегда может случайно «совпасть» с предложениями о нем), но все-таки имеет внутреннюю автономию если не от границ языка, то от конкретных предложений по поводу обстоятельств этого мира.

Повторюсь: именно ограниченность мира языком создавала возможность случайных совпадений относительно произвольно формулируемых языковых выражений с истинными положениями дел, хотя (почти) ничего в самом мире к этим предложениям *фактически* (или каузально) не подводило.

Исходя из этого, задача нового определения знания подразумевала включение *нового признака знания*, который бы исключил те возможные ситуации, в которых язык уже в силу своей «пророческой силы» без видимых на то оснований случайно «угадывает» фактические положения вещей.

Итак, задача нового определения знания состояла бы в том, чтобы учесть внешние факторы, т.е. те ситуации, где предложение о мире лишь случайным образом совпадает с тем, как обстоят дела в этом мире. Истинность предложения не должна была быть случайной, а значит, внешний мир должен как-то *воздействовать* на предложение, приводить к тому, чтобы структура предложения отвечала структуре описываемого обстоятельства – и именно в силу этого воздействия, а не случайным образом. Внешний мир должен был «генерировать» знания, и этот процесс генерации должен был бы, по мысли теоретиков, войти и в само определение знания.

По этому пути пошел Э. Голдман, связав этот процесс генерации знания с каузальными – материальными – процессами переноса неких внешних обстоятельств на свойства

⁴² Я пользуюсь выражением Витгенштейна, которое мне кажется очень удачным. Мир есть все, что «выпадает» (*Die Welt ist alles, was der Fall ist*) таким или иным способом: как подброшенная вверх монета «выпадает» орлом или решкой. Мир *ограничен* двумя логическими (языковыми) возможностями – быть таким или другим, но фактически он в каждом случае уже этих возможностей.

⁴³ И Смит очевидно делает – пусть и неправомерное – обобщение, отвлекаясь от конкретного лица, получающего должность.

⁴⁴ Очевидно и то, что понятие *знания* («знает, что...») оказывается ненасыщенной двухместной функцией (в смысле Г. Фреге, т.е. оно должно в качестве аргументов включать не только свой контент («Джонс получит работу»), но и самого знающего, и соответственно выглядеть примерно так: Знает (X,Y). Свой полный смысл (= «насыщение») это понятие или двухместная функция получает, если определено не только знание, но и знающий. Парадокс появляется только тогда, когда мы сравниваем знание Смита (X) и знание *некого более осведомленного наблюдателя*, который знает, что «знает» Смит, и то, как действительно обстоит дело. Этим более осведомленным наблюдателем, конечно, может стать и сам Смит, но уже в следующий момент времени.

предложения – скажем, через фактическое восприятие, подразумевающая причинные ряды, цепь причинно связанных событий ведущих от события во внешнем мире, через физические и физиологические процессы к конечному формулированию высказывания. Это, однако, тотчас привело к новым парадоксам, о которых мы скажем ниже.

Первоначально же возникло искушение применить более простое и казавшееся очевидным решение. Ввести в определение знания (помимо признаков *убежденности*, *истинности* и *обоснованности*) простую оговорку: о том, что обоснование не должно базироваться на ложных посылках. Например, на той контрфактической посылке, что «Джонс с 10 центами получит должность», которая собственно и подводила к истинному выводу «Человек с 10 центами получит должность», но сама как посылка являлась ложной.

Соответственно, знание теперь понималось как обоснованное истинное убеждение, *основанное на исключительно на истинных посылках*. Однако и это новое определение, как сразу же было замечено,⁴⁵ не спасало знание от парадокса Гетиера, ведь оно касалось лишь *выводимого* знания. А как же быть со знанием, формулирующемся непосредственно – уже в силу факта непосредственного восприятия того или иного обстоятельства? Голдман формулирует новую редакцию парадкса Гетиера применительно к такого рода «непосредственному» знанию.

Воспроизведем пример такого парадокса в незначительно модифицированном виде: На Садовой-Спасской улице Кира обращает внимание на старинный дом 19 века и формулирует соответствующее суждение: «Дом 12 по Садовой-Спасской является старинным». Данное высказывание не является выводимым, и поэтому полностью соответствует новому «нестандартному определению» знания, ведь оно не вытекает из каких бы то ни было (в т.ч. ложных) посылок. Но является ли оно знанием? В соответствии со стандартным определением это зависит от того, является ли оно *истинным* и *убедительно-обоснованным*. Допустим это все три признака действительно имеют место. Но, предположим, все *остальные* старинные здания на Садовой-Спасской улице давно снесены и заменены новоделами со стилизованными под старину фасадами.

В этом случае суждение Киры – фактически безусловно истинное – знанием как раз и не является. Ведь и в данном случае мы сталкиваемся с совершенно случайным утверждением, которое фактически никак не обосновано. Ведь его обоснование, а именно тот факт, что оно *выглядит старинным* таким обоснованием (во всяком случае, применительно к Садовой-Спасской улице в целом) служить как раз и не должно. Поскольку старинный экстерьер как раз и не может служить обоснованием применительно ко всем *остальным* случаям на данной улице: прочим «домам-новоделам» со стилизованными под старину фасадами.

Нестандартное определение знания (исключение неистинных посылок) оказалось не в силах предотвратить появление соответствующих ему контрфактических случаев: убедительных, истинных, обоснованных – и при всем этом не являющихся знанием – предложений. Такое добавление к знанию четвертого признака подразумевало, что данный признак (выводимости из непременно из истинных посылок) будет относиться к самому предложению или высказыванию, но не к контексту высказывания (прочим домам на Садовой-Спасской). Итак проблема обоснованности высказывания теперь вытекала из его контекста.

Поэтому следующее (*постнестандартное*) определение знания потребовало добавления к его понятию признаков, относящихся не к *самому* формулируемому высказыванию, а к контексту этого высказывания, к внешнему миру, который теперь

⁴⁵ Goldmann, A. Discrimination and Perceptual Knowledge // The Journal of Philosophy y3, 1976, p. 771-791.

понимался как порождающий знание фактор. Ведь в примере с Кирой, не ее высказывание, и даже не его референция (конкретно-воспринимаемый Кирой дом), – но именно все прочие дома на Садовой-Спасской, которые никак в высказывании не реферировались, выступили решающим фактором, определивший когнитивный статус данного высказывания Киры.

Применительно к определению знания это указывало на требование, чтобы в него каким-то образом каждый раз встраивались иные возможности наблюдения, иные перспективы: должны были учитываться *возможности ошибиться* в отношении *совсем других объектов* (прочих домов – в нашем примере). Другими словами, приниматься во внимание должны были контрфактические ситуации в некоторых других возможных мирах, которых само высказывание-под-вопросом непосредственно не касалось.

Но такое – возможное – наблюдение других домов вполне могло бы осуществиться, и высказывание, которое из него вытекало, должно было бы допускать сравнение с анализируемым высказыванием Киры. Лишь такое сопоставление актуального высказывания с высказываниями лишь возможными, и их конвергенция (на предмет общего значения – истинности), делало бы актуальное высказывание знанием. Если бы истинными были произнесенные Кирой (или любым другим наблюдателем) высказывания о домах от 1 до 11, зафиксирована их общее значение (истинности), тогда бы и актуально-высказанное предложение Киры было бы знанием. Здесь мы впервые сталкиваемся с тем, что ниже будет обозначено как «семантический контекстуализм».

И конечно, возникало искушение предложить такое определение, которое бы учло все эти иные когнитивные перспективы наблюдения и вытекающие из них прочие контекстуально-определенные возможности заблуждения. Но чье тогда это было бы знание? Конкретного человека Киры или все-таки некоторого всеведующего трансцендентального субъекта, способного взглянуть на мир сразу на все возможные объекты одновременно со всех возможных точек зрения?

2. Постнестантартные определения знания

В примерах Гетиера речь всегда о наблюдателе, представляющем собой некое неполноценное, ограниченное существо. Оно всегда ощущает некоторый недостаток информации, и хотя и произносит истинные высказывания, но обладая оно большей информацией, от данного высказывания оно возможно бы и воздержалось. И именно из констатации этого несовершенства наблюдателя проистекает возможность подправить определение знания через учетывание информационного дефицита ограниченного в своих возможностях человека – как конечного наблюдателя, осуществляющего восприятие из конкретной пространственно-временной позиции.

Чтобы учесть все возможные коррекции ввиду притока новой информации, понятие знание попробовали дополнить признаком «неоспоримости» (*indefeasible knowledge*)⁴⁶, а значит – включить в определение фактор времени (вспомним, что уже Платон в «Меноне» указывал на необходимый для знания признак *стабильности*), тем самым исключив в будущем возможности появления контрфактических наблюдений. Должно быть известно, что данная позиция наблюдения – есть *вечная* и *локально-оптимальная*, т.е. не требует уточнения или коррекции с других пространственно-временных позиций наблюдения (т.е. лучше информированных или лучше расположенных наблюдателей).

⁴⁶ Lehrer, K. Theory of Knowledge. London 1990.

3. Признак неоспоримости знания

Итак, отныне под знанием понимается истинное, обоснованное, *неоспоримое* убеждение. Это новое условие исключало знание Смита о том, что человек с 10 центами получит должность, поскольку одна из посылок «Должность получит Джонс» могла – неважно, изначально или впоследствии, – быть оспоренной. Другими словами, существовал лучше информированный наблюдатель, который знал, что Смит был не прав в отношении Джонса, и мог бы его при случае разубедить. И в случае Киры, конечно же, имелись наблюдатели, которые прекрасно знали что «старинные экстерьеры» Садовой-Спасской – всего лишь видимость и стилизация.

Казалось бы проблема определения знания решена! Однако не заставили себя долго ждать новые «геттиеро-видные» примеры: т.е. примеры очевидного незнания, всецело подпадающие под предложенное определения знания. Так, требование учета чужих когнитивных перспектив могло выполняться, а знание при этом все-таки продолжало отсутствовать. Приведем соответствующий пример:

Предположим, я оказался свидетелем кражи Андреем книги из магазина «Фаланстер». Я формулирую соответствующее предложение (обоснованное убедительное истинное высказывание). Однако существует и в свою очередь делает высказывание другой по определению более информированный наблюдатель, имеющий по определению лучшие позиции наблюдения, а именно Алиса, девушка Андрея, которая утверждает, что Андрей в данное время находится в Краснодаре, но у него есть похожий на него брат - Алексей. Мое высказывание в данном случае не является знанием, ведь я не знал, и не учел лучшие возможности наблюдения (которые, безусловно, наличествовали у его девушки), и следовательно это мое высказывание не прошло теста на оспоримость. И действительно, оно может быть оспорено и аргументы моего противника выглядят весьма убедительными, учитывая мои ограниченные пространственно-временные ресурсы и перспективы, несопоставимые с возможностями другого наблюдателя - Алисы.

Но... мое высказывание «Андрей украл книгу из магазина Фаланстер» в действительности оказывается истинным, т.к. фактически именно он и украл книгу, а в Краснодар уехал Алексей. Итак, я высказал истину, которая, согласно критерию неоспоримости знания, знанием как раз являться не должно. Суждение являлось оспариваемым. (Можно, конечно, добавить еще один признак знания, а именно релевантности оспариваемости, но тогда нужно добавить и признак релевантности⁴⁷ признаков релевантности, и в результате вновь возникает неплодотворная дурная бесконечность, требующая ответа на вопрос о том, какие позиции наблюдения считать более релевантными, а какие менее. Все это уводит от существа определения знания и делает его гораздо более громоздким.)

Признак неоспоримости оснований знания

Выход из положения увидели в требовании указывать на неоспоримость уже не в отношении самого высказывания, претендующего на статус знания, а тех оснований, на которые опирается и из которых вытекает это высказывание. Это означает, что в нашем примере с Андреем, неоспоримым должно быть вовсе не предложение «Андрей украл книгу в магазине «Фаланстер». Критерий неоспоримости должен предъявляться к тому,

⁴⁷ Критерии релевантности подробно разрабатывает Harman, G. Thought. Princeton, 1973.

что может поставить под вопрос и оспорить мое собственное предложение, а именно – к утверждению Алисы.

И в том случае (если все основания, все *pro* и *contra* моего предложения являются неоспоримым) мое базирующееся на них утверждение оказывается неоспоримым и как следствие – знанием. Проблема этого определения состоит лишь в том, что она – как уже было показано выше – требует очень многого знания. Точнее говоря, она требует как абсолютной уверенности, так и знания об этой уверенности. Фактически это требование делает из вероятного знания, которое определялось в его стандартном определении тремя признаками (убежденностью в нем, обоснованностью и истинностью) знания абсолютно-достоверного. Речь идет о подмене одного знания другим знанием – истинным во всех возможных мирах.

Фактически признак неоспоримости оснований – это замаскированное требование к знанию быть достоверным на манер знания математического. Но ведь не (только) о таком знании идет речь в определении знания. Учитывая данное требование, я фактически должен опираться на истинные посылки, и мне достаточно лишь запустить процедуру логического вывода, во всех возможных мирах производящего истинные следствия. Этот признак требует знания второго порядка, а следовательно слишком много знания: так, в примере с Кирой, в соответствии с этим требованием, ей необходимо знать не только содержание своего высказывания, но иметь дополнительное знание о качестве этого знания: о том, что его содержание несомненно достоверно. Поэтому и признак неоспоримости оснований знания приходится отклонять, как контрабандно-проводящий совсем иной тип знания.

Итак, чтобы удостовериться в том, что утверждающий что-то знает, мы должны задать ему уже, как минимум, два вопроса: о том, что он знает, и о том, что он знает о своем знании на предмет его когнитивного статуса (достоверно ли оно или вероятно). И здесь мы сталкиваемся с чрезвычайной громоздкостью такой процедуры предикации знания. В этом случае приходится расстаться с надеждой дать определение знанию вообще, включая знание повседневное, эмпирическое, вероятное. Речь – даже и в лучшем случае – могла бы идти о предикации научного, т.е. методологически выверенного знания, или о знания второго порядка, но для наших целей этого было бы недостаточно. Определение знания будет непротиворечивым, но не полным.

4. Каузальная связь между знанием и его содержанием как экстерналистский признак знания

Изобретатель «каузального» определения понятия знания Элвин Голдман предложил дополнить стандартные признаки *убежденности* в высказывании и его *истинности* третьим, заменив им прежний критерий обоснованности. Отныне знание – это истинное убеждение, полученное вследствие каузального воздействия на человека некоторым внешним обстоятельством, фактом, которые выступают в этом смысле причинами убежденности в некотором суждении, и только в случае наличия такой причинной связи содержание суждения может рассматриваться как «производитель истинности» этого суждения.

Итак, уже далеко не всякий факт, *соответствующий* высказыванию о нем, делает это истинное высказывание знанием. Применительно к парадоксам Гетиера это означает, что высказывание Смита «человек с 10 центами получит должность» имело фактическую предпосылку: реальные перспективы Джонса: скажем, мнения, которые Смит фактически *слышал* о Джонсе от начальства! Это фактическое положение дел в процессе его

физиологического восприятия и перекодирования в мозге, и сгенерировало, в конечном счете, суждение «Человек с 10 центами получит должность».

Но ведь не это фактическое обстоятельство является «производителем истины» суждения Смита! Случай Смита, а не случай Джонса производит истинность, не порождая причинным образом высказывание Смита. «Причина» или «генератор» суждения представлен совсем другими фактами: скажем, фактически воспринятыми Смитом мнениями начальства *о Джонсе*. Поскольку же «производитель истины», согласно третьему критерию знания, должен быть и ее фактически-физическим генератором, то высказывание Смита не может рассматриваться как знание.

В целом, в подходе Голдмана мы сталкиваемся со старым сенсуализмом в новом облачении. Из знания исключаются истинные убеждения, к которым ведут «непрямые» пути, скажем, интуиция (во всех ее смыслах от Декарта и Гуссерля до Бергсона) или априорные познавательные способности, безотносительно восприятия и возможных ошибок в его интерпретации. Кроме того, под вопросом оказались знание о достоверно известных будущих событиях, если будущее не понимать как каузальный фактор. Да и сам автор отказался от нее практически сразу⁴⁸.

Фатальным для этого подхода принято считать *неполноту* каузально определения понятия знания, поскольку оно исключает необходимо-истинные убеждения, математические истины, а значит, определение знание снова оказывалось недостаточным. Необходимые истины (такие как «5+7=12») не нуждаются в каузальном воздействии, поскольку останутся истинными и в том возможном мире, где не будет сознания, способного их воспринять и проверить. Ведь не существует таких контрфактических ситуаций, какие имеют место в отношении любого позитивного ненеобходимого утверждения.

Необходимое знание – это своего рода Фреговские «мысли», которые в каком-то смысле объективны и не нуждаются в их индивидуации через их представление в сознании. И именно поэтому они лишены «каузальной силы», навеки оставаясь заключенными в границах «требующего признания Третьего Рейха»⁴⁹.

И конечно, это представление не выдерживает проверку в случае Киры и стилизованных фасадов. Ведь в случае фактического восприятия Кирой дома на Садовой-Спасской как подлинного памятника старины, третий критерий знания выполняется: «производитель истинности» и «генератор причинного воздействия» совпадают, дом фактически истинностным образом соответствует своему экстерьеру и причинным образом определяет восприятие Киры. И все-таки мы не можем приписать ей знания, т.к. факта восприятия, генерирующего суждение об этом восприятии, оказывается недостаточно, поскольку оно не действует в отношении иных, всего лишь стилизованных под старину домов, расположенных по соседству.

5. Определение знания через контрфактические миры: надежность, достоверность, чувствительность как критерии знания

⁴⁸ Goldman – *ibid.*

⁴⁹ «Третьим рейхом» Фреге называл мир объективных мыслей самих по себе или смыслов (Sinn), отличный как от мира представлений (Vorstellungen), так и от мира предметов (Bedeutungen). Этот рейх, словами Фреге, «требовал признания» наряду с сопредельными, ранее признанными сферами.

Новые определения знания требовали указывать на некий гарант (warrant⁵⁰), выступающим «производителем знания» - по аналогии с «производителем истины» («truth-maker») в корреспондентской теории истины. Должно было бы существовать некое обстоятельство во внешнем мире знания, которое само не являясь знанием, словно гарантировало бы, что некоторое высказывание является знанием.

Слабость каузальной теории знания коренилась в кантовском представлении о пассивности субъекта, «аффицированного» (воспользуемся кантовским термином) вещью в себе. Именно объективность вещи в себе заставляла быть объективной и генерируемое ею знание. Основной парадокс, к которому приводил тезис Голдмана, состоял в следующем: мы не можем ничего знать о ключевом критерии знания – каузальности, или причинных связях между фактами и высказываниями. Потому что *само знание о каузальности как раз и не подпадает под его собственный критерий каузальности*: сам факт причинности уже ничем не причиняется, причинность просто существуют, связывая прошлые и будущие события, явления-причины с явлениями-следствиями.⁵¹ Именно этот внешне-неопределенный (т.е. не допускающий локализации в самом внешнем мире) статус причинения оказался фатальным для каузальной концепции Голдмана.

Итак, спустя 200 лет после Канта история о связи каузальности и познания повторилась с абсолютной точностью. Единственной понятийной возможностью было бы отказаться от тезиса о пассивности «аффицированного» «вещью в себе» субъекта познания (как это в противовес Канту предложил Фихте, но прежде – Соломон Маймон) и признать его активность в конструировании своего собственного познания. Не фактическое положение дело должно было становится причиной высказывания о нем, но само высказывание должно было бы указывать на наличие какого-то внешнего обстоятельства (индикатора), гарантирующего то, что это убеждение является знанием. В результате такого подхода появилась теория «надежности знания» или «релиабилизм», подразумевающая наличие в самом знании метода (индикатора или инструмента) определения степеней надежности истинности этого знания.

Применительно к парадоксу Гетиера это означает следующее. Вывод Смита, базирующийся на его представлении о перспективах Джонса, выглядит крайне ненадежным именно *методологически*, и вполне мог бы оказаться ложным. Достаточно помыслить себе некоторую чрезвычайно вероятную возможность (= «ближайший возможный мир»), в котором у Смита *всего лишь* не оказалось бы в кармане этих 10 центов.

И в случае Киры ее утверждение о доме № 12 по Садовой-Спасской выглядит случайным, ведь уже самый ближайший возможный мир мог бы включать в себя все наличные обстоятельства (и почти не отличаться от мира реального), но при этом высказывание Киры имело бы своим референтом дом № 10. И в этом ближайшем

⁵⁰ Alvin Plantinga. Warrant: The Current Debate. Oxford University. 1993

⁵¹ Кант конечно признавал слабость своей доктрины, признающей априорность и следовательно лишь трансцендентальный характер каузальных отношений, с одной стороны, а с другой стороны распространявший их действие и за пределы границ возможностей человеческого познания – в мир вещей в себе. Но он предпочитал оставить противоречие в своих определениях познавательных способностей, чем признать идеалистичность своего подхода. Голдман в сущности сталкивается с той же проблемой – вводит параметр каузальности – «аффицирование миром вещей мира высказываний» как критерия знания о внешнем мире. Но выводя каузальность за пределы самого знания, он исключает тем самым из знания – априорные и необходимые утверждения, как раз и не нуждающиеся в каузальности как своем критерии. Ведь само утверждение о каузальности и знание о каузальности, очевидно, не требуют подтверждения эмпирическим материалом, т.к. они представляют собой универсальные суждения и не могут опираться на – всегда остающимся вероятным – знание о взаимодействии вещей во внешнем мире. Итак: знание о каузальности есть знание необходимое и не подпадающее под понятие знания, которое через этот критерий каузальности только и образуется.

возможном мире ее высказывание уже не было бы случайно-истинным, поскольку оно вообще было бы ложным.

Итак, новое определение знания должно указывать на некий внешний индикатор, который гарантирует надежный характер знания и тем самым исключает парадоксы случайно высказанной истинности.

Что же должно служить таким внешним гарантом или индикатором? Приведем, пример: предположим, Александр отчетливо видит перед собой лицо своей жены и делает соответствующий вывод: «Вот моя жена». Выступает ли здесь внешним индикатором истинности суждения и надежности знания само его восприятие? Если мы воспользуемся вышеуказанным методом, то таковое восприятие не является абсолютным инструментом экспликации истинности и признания утверждения знанием, поскольку мыслимы возможные миры, в которых наличествовало бы и это восприятие, и суждение, но последнее оказывалось бы ложным, т.к. перед Александром фактически находился другой (очень похожий) человек, или же это восприятие было импортировано в его сознание «циничным естествоиспытателем». Это имело бы место, скажем, в уже ставшей почти бытовой ситуации «мозги в бочке» (Х. Патнем). Означает ли это, что индикатор восприятия должен быть исключен из гарантов надежности? Вовсе нет. Он лишь не является гарантом несомненной надежности знания (но нам ведь этого и не надо – мы ищем определение знания).

В зависимости от того, каким образом представлять себе эти возможные миры или возможные ситуации, можно выделить несколько типов гарантов истинности убеждений и соответственно – критериев знания. Речь может идти о несомненном, сенситивном, надежном знании. Рассмотрим все случаи по порядку.

Убеждение является *несомненным* знанием, если можно гарантированно утверждать, что не существует ни *одной* возможной ситуации, в которой это высказывание было бы аналогичным образом сформулировано, но при этом оказалось бы ложным. Это очень сильный критерий и он может быть отнесен, как правило, лишь к необходимому математическому знанию. Во всех же остальных случаях достаточно критерия восприятия, который так же допускает интерпретацию с точки зрения возможных миров.

Высказывание является сенситивным (т.е. восприимчивым и к другим возможным ситуациям) знанием тогда, когда в каком-то ином, но похожем возможном мире, условия его возникновения (допустим, восприятие) не имели бы места, то и само это высказывание было бы ложным. Иначе говоря, убеждение является знанием, *если оно сенситивно или восприимчиво не только к объекту своего восприятия, но и к другим возможностям, где имеет место контрфактическая ситуация*. Однако речь здесь идет об ограниченной дискриминации ситуаций, ведь учитываются только похожие контрфактические возможные миры, где отсутствует – обозначенное в высказывании – положение дел. Но как ограничить список возможных ситуаций, которые должны быть учтены при осуществлении высказывания?

В список похожих жизненных миров Александра входит контрфактическая ситуация, где убеждение было бы ложным, если бы эта ситуация действительно реализовалась. Если жена Александра имеет абсолютного двойника, то была бы возможна ситуация, где Александр имел бы восприятие, идентичное его восприятию жены. Но его утверждение было бы в этом случае ложным. В этом случае и его истинное утверждение в отношении воспринимаемой им жены, знанием бы не являлось. Вопрос в том, может ли в таком случае его истинное убеждение все-таки и при наличии такой возможной контрфактической ситуации претендовать на статус знания?

В этом случае можно ввести понятие *надежного* знания. Это такое знание, где твердо известно, что отсутствуют *релевантные* контрфактические возможные миры, в которых условие формулирования высказывания (восприятие) было бы точно таким же, а высказывание оказалось бы ложным.

Предельным случаем надежного знания было бы достоверное знание, где исключены абсолютно все контрфактические миры, а не только релевантные и вероятные. В том числе кажущийся невероятным контрфактический мир злого демона или циничного естествоиспытателя, проецирующего искусственно созданный образ в мозг высказывающего, находящегося в питательном растворе. *Если включить эту невероятную и не релевантную контрфактическую ситуацию в список возможных миров, то суждение по поводу любого переживаемого восприятия уже не будет являться (абсолютно достоверным) знанием.*

6. Социальность знания и истины, социальная дифференциация и когнитивные стандарты наблюдателя

Мы подошли к ключевому вопросу этой части исследования. То, является ли то или иное суждение знанием, всегда зависит от того, какой список контрфактических возможных миров высказывающий (или сообщество, для которого это высказывание предназначено) считается релевантным.

Проблема при таком понимании знания состоит в неопределенности (с т.зр. этого понятия) того, какие возможные контрфактические ситуации принимать во внимания, а какие нет. Должна быть решена *проблема релевантности контрфактических ситуаций*. Должны ли мы всегда учитывать ситуацию «злого демона» и расплачиваться за это непреодолимым скептицизмом в отношении достоверности знания? И в случае Киры, сколько домов должно быть действительно старинными, (а не новоделами) в окружении дома № 12, чтобы признать знанием ее фактически-истинное суждение в отношении самого этого дома? Достаточно ли 95 процентов, или 75? Или хотя бы больше половины?

Проблема релевантности контрфактических миров может быть решена через обращение к концепции наблюдения второго порядка, к стандартам того, кто приписывает знание. Именно *когнитивные стандарты наблюдателя над наблюдателем* собственно и являются последним критерием релевантности тех или иных возможностей заблуждения, а следовательно того, является ли истинное утверждение наблюдаемого наблюдателя знанием! Другими словами, то, что в одной системе наблюдений (скажем, в системе науки) знанием быть признано не может, в другой системе (скажем, в религиозных коммуникациях) может рассматриваться как таковое знание. В системе научных наблюдений религиозные предложения не являются знанием, поскольку – с точки зрения научных перспектив наблюдения – религиозные предложения не учитывают контрфактические ситуации или возможные миры, где «наличествуют» чудеса и священные тексты, но отсутствует их сигнификат (например, самое большое существо в смысле Ансельма или самое совершенное существо, с точки зрения Декарта). С точки зрения же самих религиозных наблюдений второго порядка (теология) таковые контрфактические ситуации могут быть исключены как нерелевантные. Ведь есть священные тексты, чудеса, которые исключают таковые возможности. Другими словами, наука вовсе не утверждает о том, что бога в действительности не существует. Для этого у нее нет достаточных оснований. Да это и не является ее целью. Ее утверждение состоит в том, что религиозные предложения не являются знанием с точки зрения науки. Поскольку если бы Бога не было (возможная контрфактическая ситуация), то в специфических религиозных наблюдениях он бы, тем не

менее, продолжал *существовать*, поскольку список контрфактических ситуаций не выходит за пределы и определяется верой, священными текстами и чудесами. Другими словами, в разных сообществах, в разных системах коммуникаций различаются списки релевантных контрфактических ситуаций, которые следует учитывать при осуществлении высказывания. Религиозные «суждения веры» по определению исключают контрфактический мир отсутствующего божества, при котором все основания признавать его существование (вера, писание, чудеса, пророчества и т.д.) остаются.

Фактически ответственным за знание в этой ситуации становится *дискриминационная способность*. Наблюдатель должен уметь различать фактическую ситуацию, в которой делается утверждение о том или ином событии, которое фактически имеет место. И возможную ситуацию, где событие бы не имело места, а высказывание о нем все-таки было произведено. Наблюдатель наблюдателя должен зафиксировать в этом случае то, какой знание было бы приписано предложению в контрфактической ситуации (истина или ложь) и на этом основании может судить об обоснованности в отношении фактического, пусть даже и истинного, высказывания.

В этом смысле, даже если религиозные предложения являются истинными, т.е. и имеют своим референтом фактическое Высшее существо, - и в этом случае, они не являются знанием. Так как возможна контрфактическая ситуация, в которой бог отсутствует, но высказывание о нем все равно было бы произведено.

7. Возможный мир «мозги в бочке»

Как видно, ключевой проблемой определения знания и сведения его к одному понятию состоит в следующем. Задавая одно определение знания, мы выпускаем из внимания огромные массивы иных знаний, требующих иных определений и перспектив.

В это части работы мы имели дело с двумя типами пропозиционального знания, которое должно быть охвачено одним определением. Во-первых, речь шла о знании непосредственном, данном нам через первичную и самую примитивную концептуализацию чувственных данных, т.е. о высказывании о восприятии и на основании восприятия. С другой стороны, речь шла о знании, получаемом на основе логического вывода из предположений восприятия.

Проблема объединения этого знания в одно понятие возникает, если учитывать возможные контрфактические ситуации. Покажем это на следующем примере:

- факт моего зрительного самовосприятия есть принудительное основание для первичной концептуализации: например, через высказывание «я воспринимаю руку», «у меня есть рука».

- из того, что у меня действительно есть рука, логически вытекает логическое выводимое из первого факта предложение: «у меня есть рука» и следовательно, я не являюсь «мозгом в бочке». Но каков статус этого выводимого предложения? Является ли оно знанием?

- чтобы решить этот вопрос, надо рассмотреть контрфактическую ситуацию: «я являюсь мозгом в бочке». И в этом возможном мире у меня будет точно такое же «восприятие руки». А следовательно, второе предположение не является знанием: ведь факт восприятия присутствует и в контрфактической ситуации, где высказывание «у меня есть рука» является очевидно-ложным.

Мы приходим к выводу: обоснование (восприятие) является фактически-необходимым, т.е. принуждающим условием для формулирования одного вида знания. Но оно оказывается фактически-бесполезным для *логически вытекающего знания*.

Чтобы решить эту проблему и объединить оба типа знания, мы должны найти способы ограничить число (контрфактических) возможностей, которые мы учитываем при определении знания, - найти возможности исключить ситуацию «циничного естествоиспытателя» как *нерелевантного* контрфактического возможного мира. И тогда логическая замкнутость вытекающих друг из друга предложений и их обоснованность с точки зрения восприятия не будут исключать друг друга.

В этом случае приходится формулировать принципы релевантных и нерелевантных контрфактических ситуаций и включить их в определение знания.

8. Семантический контекстуализм как решение проблемы релевантности контрфактических ситуаций в определении знания

Рассмотрим суждения особого типа, которые принято называть индексными или индексикальными⁵². Они отличны от утверждений математики, истинных в любом возможном мире, поскольку принимают истинные значения лишь применительно к определенному *времени* высказывания («*Завтра* будет морское сражение» истинно в отношении определенного момента – некоторого «вчера»); или применительно к тем или иным *людям* (значение высказывания «я – философ», если философом является именно автор высказывания); или относительно выделенного места в пространстве («*здесь протекает река*»). Истинность таких утверждений, очевидно, задается фактическим контекстом высказывания.

Чтобы решить вопрос их истинности, сначала придется определить условия истинности такого рода высказываний. Т.е. в указанных трех случаях требуется лишь задать пространственные, временные и личностные ограничения: ответить на вопросы контекста: где это «здесь»? кто это «я»? когда наступит «завтра»? Причем в каком-то смысле речь идет о перформативных высказываниях: «здесь» и «завтра» заранее (т.е. до и вне акта высказывания) не определены. Слово «я» еще ничего не говорит о том, кто является этим «Я», до того он сделал свое высказывание. Все эти слова не имеют смысла безотносительно к самому высказыванию, но словно «переменные» получают определенность в процессе артикуляции того или иного предложения. Последнее само решает, где локализовано это «здесь» и когда наступит «завтра». Как только такое предложение произнесено – сразу возникает и его контекст (= познавательный масштаб), в котором оно будет истинным или ложным. И словно само собой определяется множество возможных миров, которые будут релевантными для того, чтобы признать это предложение знанием.

Определяя условия истинности мы определяем и область возможных заблуждений, и в том числе такие ситуации, в которых заблуждения возможны, и все таки исключаются как нерелевантные (ситуация «злого демона» и «циничного естествоиспытателя»).

Мы можем попытаться решить проблему неопределенности знания через обращение к попыткам «измерить» знание, к его количественным выражениям. Речь идет о том, что всякая атрибуция знания должна быть восприимчивой к возможному

⁵² См.: DeRose, K. Contextualism: an Expanation and Defence. // E. Sosa (ed.). The Blackwell Guide to Epistemology. 1999. P. 187-205.

контексту, т.е. «контекстуально-сенситивной». Так, истинностное значение высказывания «эта улица длинная» - зависит от контекста, в котором фактически измеряется этот параметр. В городе с короткими улицами – улица длиной в километр будет длинной, и высказывание будет истинным. В городе с длинными улицами, возможно, наоборот, это высказывание будет ложным. Мы, таким образом, учитываем «семантический контекст» высказывания, а значит – выбираем «когнитивный масштаб» высказывания, в зависимости от того, где проводятся измерения. Условия истинности и вместе с тем условия приписывания знания и истинности варьируются вместе с контекстом.

Одно и то же высказывание («Я – преподаватель философии») является знанием и истинным не само по себе, а именно применительно к одному высказывающему и не быть таковыми применительно к другому.

Но ведь так же мы можем поступать и в отношении к проблемному высказыванию «я не являюсь мозгом в бочке». Этот когнитивный масштаб уже можно называть *социально-сенситивным*. В вопросе атрибуции знания и истины приходится учитывать социальное измерение, перспективу наблюдателя, его когнитивные стандарты и масштабы. Так, «скептик», философ, согласно своим когнитивным стандартам, вполне возможно будет учитывать «возможности заблуждения» чрезмерно тщательно, выбирать максимально широкий когнитивный масштаб измерения «знания». И именно для него оказывается релевантной контрфактическая ситуация «злого демона» или «циничного естествоиспытателя». С его точки зрения высказывание «у меня есть рука» не является знанием.

Другой наблюдатель, прагматик, возможно исключит такого рода широкий когнитивный масштаб как нерелевантный контекст для такого «скромного» высказывания («у меня есть рука»). В его когнитивном масштабе зрительное восприятие является фактически-принуждающим признавать истинность предложения «у меня есть рука», и соответственно достаточным для приписывания статуса знания в отношении этого высказывания.

Итак, обладать «знанием» в одной когнитивной перспективе не противоречит утверждению об отсутствии такого знания в другой когнитивной перспективе. Решение проблемы лежит в *социальном измерении*, в учете того обстоятельства, *кто* и *кому* приписывает знание, какие когнитивные стандарты при этом выбираются. А эти когнитивные стандарты различаются, согласно тому, в какой системе наблюдений – в науке, религии, искусстве, повседневности, произносятся суждения. Речь, в конечном счете, идет о том, очевидном факте, что любое утверждение делается из определенной позиции наблюдения, определяемой как минимум тремя факторами – кто, где и когда делает утверждение.

IV. Социоэпистемология сознания и языка: проблеме понимания и атрибуции знания

1. Информация, сообщение, понимание: краткое представление коммуникативной теории.

Зададимся вопросом, можно ли себе представить знание, не приписанное человеку или его сознанию? И если это возможно, то к каким следствием приводит такая «дегуманизированная» теория знания? В далекое средневековье подобного рода «дегуманизация» не вызывала вопросов, однако вместе с началом книгопечатания прекратилась традиция приписывания авторства самой книге или тексту, утеравшим способность говорить от собственного лица.

В адресатах приписывания знания в истории человеческой мысли не было недостатка. Философы оставили психологам тривиальные, человекообразные «резервуары» знания, а именно – психику-душу-сознание-память, а сами начали поиск «экзотических» мест его аккумуляции. Сюда относится и мир идей Платона, и сознание Бога (И. Ньютон, Дж. Беркли), и «коллективные репрезентации» (Э. Дюркгейм), и коллективная сингулярность в виде трансцендентального сознания (И. Кант), и «третий мир» К. Поппера, и «Третий Рейх» Г. Фреге, и экстерналистски-локализуемые значения слов (Х. Патнем), и поведенческие диспозиции (бихевиоризм), а вместе с лингвистическим поворотом (и в философской герменевтике М. Хайдеггера), наконец, и сам язык становился хранилищем знания.

Но не наводит ли это произвольность атрибуции знаний на мысль о том, чтобы вообще отказаться от адресата, рассматривать знание как таковое – безотносительно к формам его хранения и генезиса?

С другой стороны, такое – еще неприписанное и нереципированное – знание зачастую имеют виду, говоря об информации. Знания де именно тем и отличаются от информации, что последняя никому не атрибутируется и словно ждет своего часа, чтобы быть воспринятой и *изменить состояние* своего реципиента, сделать его другим. Парадным примером служат кольца на еще не спиленном дереве, однозначно свидетельствующие о возрасте дерева, но никому об этом «не сообщающие». Чтобы стать знанием, информация, следовательно, должна быть сообщена «знающему» и превратить его в «знающего».⁵³ К информации что-то должно быть добавлено, чтобы она стала знанием.

Но что значит «быть знающим»? И в чем состоит это «изменение состояния»? Предположим, что он не пассивно реципирует некоторое содержание, но со своей стороны, проявляет некоторую активность: он готов к восприятию, поскольку имеет в своем поведенческом репертуаре ряд – всегда ограниченных – установок или диспозиций⁵⁴: знающий только потому и является знающим, что формулирует *пропозициональные* установки. Точнее говоря, он сам и есть такая установка или отношение: «знает, что...», «верит, что...», «надеется на то, что...», «боится, что...», «ожидает, что...» и т.д. Теперь нечто (как кольца на неспиленных деревьях) не просто имеет место и характеризует возраст дерева, но и еще известно, ожидаемо, интересно и

⁵³ О различении *знание/информация* см. обширное введение в проблему: Thomas Grundmann: Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie. De Gruyter. 2008.

⁵⁴ Пока отложим вопрос о том, в какой степени таковые установки или диспозиции в свою очередь могут познаваться и генерироваться заново как следствие познания.

т.д. – всегда в рамках той или иной особой установки или особой модальности – надежды, веры, страха, интереса и т.д.

Конечно, теперь, когда к информации мы добавили знающего (т.е. какое-то особое *отношение, установку* в отношении информации, ее индивидуальную версию или редакцию или один из возможных модусов ее актуализации), хочется получить знание в чистом виде, выделить его как таковое из его – всегда особой – формы презентации. Но для этого нам приходится осуществлять обратный процесс – отличать пропозициональную установку, т.е. особое состояние знающего, который «знает, что *p*», «верит, что *p*» от самого *p*.⁵⁵

Другими словами, любое самое элементарное сообщение может быть разложено на «как-наблюдения?» и «что-наблюдения?», на модус наблюдения (интерес, страх, надежда, известность) и пропозициональное содержание сообщения. Любая из двух составляющих сообщения может затем реципироваться как информация, как то, что выбирает реципиент сообщения в качестве значимого именно для него.

Если знающий снисходит до того, чтобы сообщить нам о своем знании, а мы ему верим, то в этом случае возникает возможность отличить *сообщение* знания от самого знания. Его индивидуальную форму или редакцию в устах знающего от действительного положения дел, сравнить услышанное предложение с его смыслом, который и получает имя *информации*. Назовем это *пониманием*. Мы понимаем, если сравниваем услышанное или прочитанное сообщение с тем, что в этом сообщении «содержится». С тем, о чем это сообщение. Мы словно «сравниваем» сообщение информации и сообщенную информацию, и всегда – на предмет того, соответствуют ли они друг другу или противоречат. И если фиксируем (их адекватность или противоречивость), мы – в любом из этих случаев – понимаем услышанное или прочитанное. Если я формулирую предложение «я знаю, что этой девушке 25 лет», я всегда имею возможность сравнить сообщение («о том, что мне это известен ее возраст») и само утверждение (что «ей именно 25 лет»). Выбрав в качестве релевантной для меня информации первое или второе, мой контрагент сравнивает саму установку («я знаю, что...») и полученную им информацию на предмет их соответствия («действительно знает» «ей действительно 25 лет»), или несоответствия («вовсе не знает», «ей вовсе не 25 лет»). Или «ошибочно полагает, а что ему известно, а на самом деле это не так», «На самом деле ей не 25 лет, но ему это известно». Понимание и есть процесс такого сравнения прозвучавшего сообщения с извлеченной из него информацией.

Информация – это не просто то, что имеет место объективно. Это то - что (в фактически протекающей коммуникации) выглядит наиболее важным при переработке прозвучавшего сообщения. В нашем примере таковой информацией может быть утверждение об известности возраста девушки утверждающему об этом, как и утверждение о том, что ей 25 лет.

Итак, очевидно, что и мотив сообщения, т.е. сама установка (страха, веры и т.д.) может быть «почерпнута» как информация, точно так же, как и само сообщаемое положение дел может быть извлечено из сообщения и стать ориентиром для поведения. Т.о. *информация – это селекция из тех смысловых избыточностей, которые возникают в любом сообщении и редукция к некоторому единственному смыслу, что*

⁵⁵ Так, применительно к языку, главное предложение мы отличаем от придаточного, но теперь было бы желательно выйти и из языковых форм презентации знания. Ниже мы покажем, что такое возможно лишь в ограниченных масштабах – в чистом восприятии сознания и довербальной (например, детской) коммуникации.

*собственно и делает возможным линейное продолжение коммуникации и образование их линейных последовательностей или систем.*⁵⁶

Коммуникация в известном смысле генерирует знание, которое, сообразно структуре коммуникации, получает аналогичную структуру (см. ниже). Соответственно мы имеем дело с – трехэлементным пониманием – информации как единства:

1. самой информации - (не)истинного, (не)желаемого, не(без)опасного (и т.д.) – *положения дел*, как бы извлекаемого из сообщения в процессе его понимания; впрочем как и (не)истинности, (не)желательности, (не)безопасности того, что было сообщено.

2. сообщения информации (пропозициональной установки, «знаю, что», «верю, что», «надеюсь, что и т.д.», «боюсь, что»), так сказать, ее особой редакции или формы презентации или наблюдения⁵⁷. Сообщение есть форма презентации информации: это и выбор слов, и выбор типа (письменной, устной, печатной, медийной), но главное - выбор установки – или типа наблюдения знания. Знание может наблюдаться в контексте удивления, надежды, опасений, желаний и т.д.

3. понимания сообщения информации – понимания обоснованности того, что в сообщении действительно содержится (или не содержится) именно эта, а ни какая-то иная информация. Понимание – результат анализа сообщения, его разложения на части: на модус презентации, знак (как на фактически-материальный способ презентации) и его смысл, на содержание сообщения и латентный или явный мотив. Или в общем виде – на сообщение (ту или иную форму презентации) и то, что было из него извлечено из него в ходе интерпретации. Понимание, таким образом - это больше чем интерпретация, которая в своем обычном виде «забывает» о том, из чего она получена и концентрируется лишь на смысле. Понимание – это интерпретация с учетом способа наблюдения, знака или так сказать «носителя» информации. Так, я могу интерпретировать любовную лирику как выражение любви; но можно увидеть в ней не только любовь как смысл, заложенный в них их автором, ведь точно такой же смысл я могу извлекать из стихотворения, рассматривая его как чистую поэзию. И подлинное *понимание* возможно лишь в процессе сравнения того, как согласуется заложенный аффект со стихотворной формой, насколько они выразили любовь, а насколько они манифестируют лишь чистую поэзию.

Как видно, в общих чертах эта теория коммуникации соответствует традиционному трехэлементному пониманию *знания как истинностного, обоснованного полагания.*⁵⁸ Знание – это сравнение и отличие сообщения об информации от сообщенной информации, независимой от сообщения формы ее презентации. Первое без второго – еще не знание. Второе без первого – уже не знание. Их связывание, различение (анализ) и есть понимание.⁵⁹

⁵⁶ В сообщении «сегодня хорошая погода» мы различаем между информацией (тем фактом, что на улице действительно хорошая погода), и пропозициональной установкой: сообщением о том, что кто-то *знает*, что..., а может, *хочет* или *надеется*, чтобы была хорошая погода, или *боится*, что будет плохая, или просто стремится заполнить паузу в разговоре. *Понять сообщение информации* – значит выявить пропозициональную установку (знания, страха, желания и т.д.) на предмет адекватности содержащейся в сообщении информации. Понимание – это извлечение информации из сообщения, разложение сообщения на его составляющие: на само положение дел и определенную модальность в котором положение дел презентуется, понимание того, насколько такая презентация уместна или неуместна.

⁵⁷ Вовсе не обязательно, чтобы сообщающий эксплицитно формулировал «установку». Она в любом случае будет подразумеваться при интерпретации любого сообщения – хотя бы в виде установки «безразлично, что ...».

⁵⁸ См. дискуссию в журнале «Эпистемология и философия науки»

⁵⁹ Конечно, далеко не всегда в коммуникации эксплицитно формулируется пропозициональная установка, - заявляется, например, «я боюсь, что пойдет снег». Но в любом случае стоит иметь ввиду, что поиск так называемого смысла высказывания оказывается подстановкой такой установки. Смысл высказывания (в данном случае, как его мотив) сводится к «опасениям». Это и может становится информацией, которую я

Для наших целей здесь важно предварительно отметить, что знание в этой теории приписывается не человеку, а словно получившим самостоятельность и рутинизировавшимся процессам сообщения, информации, понимания. Отсюда вытекают некоторые соображения в отношении истинностной оценки знания.

2. Следствия из коммуникативной теории знания для теории истины

С одной стороны, представляется, что информация не может быть ошибочной, мир не может ошибаться в отношении себя, а может быть таким, каков он есть, и никаким другим. Но в такой форме информация нам как раз и неизвестна (вспомним здесь хайдеггеровское фундаментальное определение истинности как сокрытости, *Verborgenheit*, предшествующее и более базовое в сравнение с выводимым из нее «алетейя», или «несокрытости»). Чтобы стать известной, а значит сообщенной, она должна быть вписана в пропозициональную установку, получить ту или иную редакцию. И только это делает возможным заблуждение и ложность.

Но эти пропозициональные установки как формы презентации информации (смысла сообщения), веры во что-то, надежды на что-то, как раз не имеют никакого коррелята в самом мире. Это есть то специфическое, что добавляется к миру в ходе его обсуждения, и соответственно селекции той или иной информации. Столько, сколько существует установок как форм презентации знания, столько имеет место и форм – языкового! - удвоения мира. (Можно надеяться, что что-то имеет место, и значит, это может и не случится. Можно верить во что-то, и значит, этого может и не быть). Всякая установка модализирует мир, умножает его, но исключительно в самом в процессе сообщения. В самом сообщении (установке) сообщается о состоянии знающего – надежде, знании, страхе и т.д, а не о мире, независимо от того, какая информация или смысл будет эксплицирована на следующем этапе коммуникации.

Возникает вопрос о том, лежит ли что-то более фундаментальное в столь разных типах удвоения мира? Первое, что приходит на ум, что в основе всех установок или презентаций знания, удваивающих действительный мир, лежит некое первичное разделение на его да-редакцию и нет-редакцию, на модусы принятия и отклонения. В принципе, такие формы модализации мира (т.е. негативные и позитивные установки в отношении мира), даны уже в растительно-животном мире и, безусловно, в мире примитивных влечений. Каждому «движению» в отношении мира со стороны его реципиента соответствует событие или фрагмент мира, но в отношении к одному и тому же мировому событию возможно как принятие, так и отклонение, как «движение к нему», так и «движение от него».

Однако такому различению между принимаемым и отклоняемым, между позитивной и негативной формой реакции на мир, в самом мире уже как раз ничего не соответствует. Это внутреннее дело того, кто таковое движение или реакцию осуществляет. Соответственно, и сами эти операции отклонения и принятия знания *не являются эмпирическими*, в мире самом по себе нет различий между тем, чего хочется и не хочется, во что веришь и во что не веришь, чего боишься и чего не боишься, на что надеешься, а на что – нет; между тем, что известно, а что не известно; между тем, что есть и чего нет. Эти различия локализованы исключительно в самих пропозициональных установках. В мире не просто наличествует нечто, что впоследствии

черпаю из сообщения, том смысле, что отличаю ее от других «установок» (например, надежды), но также и от установки эпистемической в узком смысле, т.е. о того, что «я знаю, что идет снег».

фиксируется в суждении *p*; к этому положению дел добавляется еще и факт его известности или неизвестности, что собственно и умножает число мировых событий.

Но если возможно выбирать форму презентации и наблюдения мира, то не означает ли возможность такого выбора относительную свободу в порождении своего мира? Итак, базовой характеристикой пропозициональной установки оказывается ее неэмпиричность, отсутствие у нее коррелята в мире, который эта установка подразделяет (и тем самым производит!) на его позитивные и негативные версии или формы презентации.

Но добавляет ли что-то такая атрибуция знания исключительно самому знающему и сообщающему об этом что-нибудь к анализу информации, как безличного, пропозиционального знания содержащегося в сообщении-установке? По-видимому, нет. Но тогда может быть отвлечься от *агента* или *адресата* знания? Ведь если мы зафиксировали *модусы или формы его презентации-наблюдения* в виде пропозициональных установок или сообщений, то субъект, человек, сознание оказываются нам не нужными⁶⁰. При этом, отказываясь от *агента*, сообщающего о своем знании, мы не отказываемся от анализа самого сообщения, установки, делающего его возможным! (Ведь информацией всегда может оказаться и само сообщение, а не только его содержание (= информация в узком смысле). Сообщение – это необходимый и (соравноправный знанию) материал знания, т.е. такая форма презентации знания, которая и сама всегда может оказаться извлекаемым смыслом или информацией. Никто не запрещает от анализа смысла сказанного обратиться к анализу слова или предложения, анализу установки как формы презентации знания. Сообщение оказывается носителем знания, медиумом знания, данным нам в языке независимо от человека, но при этом оно всегда может рассматриваться и как содержание знания. Факт известности тоже может стать эксплицитно известен.

На место носителя знания (уже не человеческой, но все еще в каком-то смысле антропологизированной инстанции) было немало претендентов: логос, трансцендентальное сознание, язык.

3. О том, кому атрибутировать знание – сознанию или коммуникации; и о том, какая дисциплина формулирует теорию познания.

В этой части мы исследования мы обосновываем, что именно коммуникация, а не трансцендентальные структуры сознания или язык, являются инстанциями, которым следует приписывать знание, и следовательно - эмпирическим (= натурализированным) и единственно возможным базисом для эпистемологических исследований.

В истории эпистемологии долгое время господствовала «трансценеталистская» установка. Согласно ей, условием эмпирического познания и фактически носителем некоего вечного знания о знании, выступает *неэмпирическая* или *сверхэмпирическая* (априорная, трансцендентальная) способность формулировать отношение к миру и накапливать вторичные, синтетически и эмпирически добываемые знания. Эта установка впервые получила форму «логоса» (или логики) еще в античности. Действительно в постулатах логики говорится лишь о самой логике, и ничего не говорится о мире. Другими

⁶⁰ Поэтому мы отказываемся от рассмотрения установки как интенционального или ментального состояния (отличаемых, как правило, от просто наличествующих ощущений в современной философии сознания.) Ментальное состояние может быть коррелятом установки, а может и не быть, достаточно того что осуществлена «атрибуция» установки в ходе коммуникации. Фактическое наличие ментального состояния (страха, надежды, убеждения) в сознании не имеет большого значения.

словами, в мире самом по себе нет никакой «мировой» логики, которую бы воспроизводили логические аксиомы (или тавтологии). (Этот факт, сообщенный Витгенштейном Расселу, как известно, довел последнего до суицидального состояния). И действительно, разве у закона о непротиворечивости есть корреляты в самом эмпирическом мире? Тавтологии, другими словами, высказываются о том, чего в мире как раз и нет. И то, чего в нем нет, мы узнаем из логики, но никак не из позитивных описаний мира.

С другой стороны, мы могли бы посмотреть на мир на предмет его непротиворечивости (или противоречивости) и вывести из него логический закон (избежания противоречий или пресловутые законы диалектики). Но если мы захотим доказать, что этот мир непротиворечив (или вместе с Гегелем, что он полон противоречий), не должны ли мы уже задействовать этот постулат, а значит, располагать им до всякого обращения к реальности?

Итак, согласно априоризму имеются некие формы, априорные знания о том, как добывать знания. Это противоречит коммуникативной интерпретации знания, где сообщение-установка как форма знания, хотя и имеет самостоятельное значение (а не отражает коррелятивные мировые события), но в качестве коммуникативной формы генерируется в процессе коммуникации, эволюционирует вместе с типами коммуникаций, может исследоваться в теории коммуникаций как вполне эмпирическая реальность – реально функционирующая установка или отношения *известности, опасений, надежды, желательности, вероятности* и т.д. Сообщение или установка – это предпосылка и форма знания, но не вечно-неизменная, а допускающая их коррекцию и проверку.

Если следовать априористской установке исследования мира на его противоречивость или непротиворечивость, то в этом случае полученные данные не должны обратным образом воздействовать (подтверждать или опровергать) закон противоречия: трансцендентализм в этом смысле не допускает натурализации, т.е. возможной корректировки предпосылок познания с учетом фактического (психологического, *социологического*, биологического, физического и т.д.) познания.

Трансцендентальное понимание сознания у Канта, выведшего причинные, пространственные и временные связи за пределы мира самого по себе, продолжило эту эпистемологическую линию поисков когнитивных механизмов или схематизмов, лишенных подлинных коррелятов в мире самом по себе. Трансцендентальный субъект Гуссерля точно так же погружен лишь в модусы своей презентации мира, мы колеблемся между ноезисом и нозмой безотносительно к внешнемировым коррелятам содержаний субъективности (эпохе).

В аналитической философии утверждалось, что в такую априорную сферу входят функторы, «и», «или», «следует», у которых в свою очередь не обнаруживалось в мире никаких коррелятов, но которые лишь связывают атомарные предложения в предложения молекулярные. Рассел назвал такого рода выражения синкатегорематическими.

И действительно, как уже указывалось, в мире у некоторых условий познания, как например, у закона исключения противоречия, не обнаруживается референтов. Этот логический закон, очевидно, не является эмпирическим постулатом. В самом мире как раз и не требуется ничего исключать, там нет ничего лишнего. Там нет никаких противоречий, и все позитивно. И словно в ответ на это в структуре разума возникает постулат недопущения - несуществующих в самом мире! - противоречий. Противоречие оказывается достижением исключительно мышления! Можно поставить вопрос так: требованию исключать противоречия в разуме соответствует отсутствие таких

противоречий в мире! Это требование принимает форму парадокса: противоречащие друг другу мысли обнаруживает своим коррелятом в мире факт отсутствия таких противоречий.

Итак, старая семантика – трансцендентальная, аналитическая, феноменологическая – утверждала существование мира, доступного эмпирическому наблюдению и требующего языкового синтеза. С другой стороны, постулировался мир необходимых, аналитических, не-эмпирически обоснованных истин и реалий мышления (в этом Гуссерль вовсе недалеко ушел от Фреге), среди которых и следует искать условия самого познания, – такие как логика и закон исключения противоречия, пространственно-временные созерцания, причинно-следственные сопряжения и т.д. При этом такие условия познания не наблюдались эмпирически, не могли оказаться другими в случае развития и углубления позитивного познания.

Проблема трансцендентального сознания как субъекта знания всей старой семантики состояла в том, что трансцендентальная теория сознания запрещала когнитивную самореференцию, т.е. отказывалась рассматривать трансцендентальные условия познания (пространство, время, категории причинности и категорию категории) в качестве *следствия* фактического познания. Уже хотя бы потому, что уже и сам механизм *следования* оказывался трансцендентальной предпосылкой познания – имплицитный познанию и эксплицитный предмету познания. Как же такое условие могло одновременно явиться и его результатом? В качестве имманентного сознанию такое каузальное следование являлось «вечным» условием познания, а никак не вытекало из него. Отсюда весь пафос Фреге и Гуссерля, требовавших денатурализации теории познания. В философии-де нет места психологии! Представление, что носителем априорного знания является трансцендентальный субъект, словно исключало это знания из сферы эмпирического исследования.

Это представление о том, что познанием занимается (трансцендентальное) сознание⁶¹, что именно (трансцендентальному) субъекту нужно приписывать знание, господствовало в философии вплоть до лингвистического поворота, где референция теории познания сместилась в область языка. Ведь язык можно изучать эмпирически и делать выводы о том, что же является фундаментальными условиями познания. Ведущей дифференцией в исследовании языка стало различие «аналитическое/синтетическое». Но и это различие не имело коррелята в эмпирическом «натурализованном» мире – языке, а оставалось априорной предпосылкой любого знания. Впрочем, как и различие языка и метаязыка. Из исследований самого языка никак не вытекали такого рода различия, и изучение языка как фундамента познания не требовало создавать искусственный идеальный язык «осмысленных выражений». Фактический язык науки прекрасно подходил для нужд фактического познания.

Итак, в ходе лингвистического поворота, язык оказывается доступен как эмпирический объект и допускает его «натуралистическое» рассмотрение. Но и его анализ накладывал сильные ограничения – запрещал смешивать уровни языка и метаязыка, что оказывалось «неэмпирическим» условием познания. Требование запрещать смешение уровней, свойств членов множества и самих множеств оставалось сомнительным. (Сама футбольная команда, командный дух в целом, конечно, не является тринадцатым игроком в той же команде, поскольку этот «командный дух» выражает

⁶¹ и это несмотря на редукцию в научном познании человека-наблюдателя к самим процедурам наблюдений и измерений, которые еще могли быть осуществлены и описаны на ЯЗЫКЕ математики, но уже не могли быть непосредственно наглядно представлены человеческим сознанием – как четырехмерное пространство, хотя в действительности и трехмерное пространство Эвклида столь же сложно для восприятия человеком

свойство не одного игрока, а всей команды, т.е. множества. Но как раз это дополнительное свойство как дополнительный фактор наряду с индивидуальными способностями игроков и объясняет, и определяет победу. И именно это свойство должно быть добавлено как объяснительная гипотеза победы команды – наряду с индивидуальными свойствами каждого игрока.)

В рамках аналитической философии язык оказался эквивалентом априорных структур познания, неэмпирическим условием знания. Ведь он, словами Витгенштейна, выступает границами мира. Все что происходит, получает ту или другую языковую редакцию, каковых оказывается дефинитивно больше, нежели самих происходящих в мире событий. Именно вследствие этого возникает возможность заблуждения⁶².

Альтернативой этой семантики, где знания приписываются сознанию или языку, является «натурализованная» или «эмпирическая» семантика. В ней теория познания не требует для себя такого выделенного статуса среди научных дисциплин. Более того, для эпистемических исследований оказывается достаточно и утвердившихся наук, будь это психология – с ее исследованиями восприятия и индивидуального мышления, или социология, изучающая коммуникативные структуры знания и познания. Обе дисциплины требуют эмпирических исследований и сознания, и коммуникации, и языка на предмет выявления своих собственных предпосылок, которые оказываются фактическим следствием развития этих дисциплин. Речь идет об *автологической* семантике, в рамках которой теряет значение различие между трансцендентальным и эмпирическим, аналитическим и синтетическим: то что считалось аналитическим понятием, генерируется и трансформируется в результате эмпирического анализа.

Попытки натурализации эпистемологии связывают именами У. Куайна и Н. Лумана. Луман рассматривает коммуникацию, в которой нет никаких выделенных неизменных условий, там метаязык всегда остается и языком коммуникации: правила коммуникации могут быть предметом коммуникации как ее обычная тема, любой аспект коммуникации – сообщение-установка, смысл-информация и понимание – могут обсуждаться в коммуникации.

Натурализация познания и в случае Куайна предполагала рассмотрение познания как формы человеческого поведения, которое может изучаться психологией. Но это касается до-научного познания, индивидуального когнитивного аппарата – восприятия, обобщения, отклонения и т.д. Но если говорить о предпосылках именно научного познания, то здесь имеют значение другие факторы; требуется уже не просто психолого-физиологическое исследование, но исследование социальных предпосылок развития познания, и поэтому здесь натурализация проявляла себя в виде привлечения теории коммуникации для исследований эпистемологии.

4. Почему же тогда следует отказаться от языка как фундамента познания?

⁶² Именно язык в этом смысле оказывается первым врагом истины. Если познание представляет собой путь проб и ошибок, то ошибка или заблуждение оказываются фундаментальными условиями познания! Между тем, мозг, организм и ощущение на ошибку очевидно не способны. Если мне кажется, что я испытываю боль, я действительно испытываю боль, а если мне кажется, что я вижу, красное, я действительно вижу красное, пусть это на самом деле и зеленое. Боль – это не субстанция, которая существует сама по себе, отличная от чувства боли, как одной из форм ее существования, истинной (адекватной) или ложной (неадекватной) презентации. Боль, пока о ней не высказались, и есть сама – всегда истинная – данность. Лишь предположение может быть ложным или истинным, и это тривиальное положение требует отказа от известной презумпции - «человеку свойственно ошибаться», показывает искусственность этой конструкции.

Мы утверждаем, что первичной формой познания является коммуникация, а не язык. Допустим, таковой фундаментальной формой познания является различение объекта и субъекта (или вещей и людей). Но из чего вытекает такое различение? Очевидно не из языка, ведь таковое различение существует вероятно уже у животных, и несомненно у маленьких детей, которые уже вступили в коммуникацию со взрослыми в отношении вещей, но еще не овладели языком; как и не из знания чужого сознания, поскольку чужое сознание нам недоступно, и мы не знаем, что в нем перерабатывается. Кроме одного! – что в нем нечто перерабатывается, причем именно это нечто как раз и отличается от самого человека, который их воспринимает и перерабатывает в своем сознании.

Итак, это различение *предмет/человек* (= перерабатываемое сознанием/перерабатывающее сознание) вытекает из восприятия чужого восприятия, причем еще до овладения языком. Предмет может быть определен лишь как предмет восприятия другого человека. По поводу чужого восприятия мы точно знаем лишь одно, а именно, что оно *отличает* себя от всего остального: себя-человека от предмета внимания себя-человека. Так понятое познание (= операция обозначения через различение) одновременно и есть первичная форма и условие возможности коммуникации. Ведь чтобы это познание-коммуникация состоялась, приходится говорить с человеком о предметах, а не с предметами о человеке, т.е. осуществлять первичное когнитивное различение. Когда мы вступаем в коммуникацию, мы перформативно⁶³ различаем коммуницирующего и коммуницируемое, а значит, познаем. Познание – коммуникация о предметах с человеком, а не наоборот. Итак, именно коммуникация (а не язык) требует познавательных различений: с кем/о чем (и вторичные вытекающие формы *человек/вещь, субъект/объект*).

Другими словами, познание (в данном случае, в форме различения предметов и людей) нужно для продолжения коммуникации, чтобы не разговаривать с предметами о людях. Такое различение и является условием осмысленного продолжения коммуникация, которая в случае обратного положения дел, т.е. общения с предметами о людях, очевидным образом застопорится. Именно ради этого приходится отличить вещь от человека, т.е. осуществить первый когнитивный акт. *Сама коммуникация в виде фактического сообщения о чем-то, адресованного кому-то, есть перформативное отличие предмета от воспринимающего его человека.*

В рамках сознания (и в рамках языка) не требуется с необходимостью различать (= познавать) людей и вещи; и камни, и людей сознание способно воспринимать, не подразделяя (= не познавая) их на разные категории. Их смешение в сознании не приведет к прекращению потока переживаний, прекращению функционирования психических систем. Такое смешение порождает исключительно *коммуникативные трудности* – трудности коммуникации с молчащими предметами.

Итак, мы выдвигаем тезис о генетическом примате коммуникации в вопросе знания перед человеком (и его сознанием) как агентом познания и перед языком как носителем знания (аналитическая философия и герменевтика). Уже коммуникация с новорожденным показывает, что коммуникация возникает раньше языка. Коммуникация начинается на уровне появления дискриминационных возможностей восприятия, и первое что дискриминируется – это сам человек, отличающийся от себя же, в форме не-человека, процесс, примечательным образом воплотившийся в великих философских системах (Фихте, Шеллинг).

⁶³ Перформативно в том смысле, что коммуникация (действие, перформанс) есть одновременно и языковой акт, и когнитивный акт.

На уровне индивидуального человеческого сознания (если знание и познание приписывать самому человеку) такое знание оказывается чрезвычайно релятивным, в особенности в вопросе пространственно-временных созерцаний. (Некоторые аборигены могут не различать круга и квадрата, воспринимать до 100 оттенков белого, не говоря уже о различиях культурно-обусловленных представлений.) Отсюда проистекает вопрос о границах такой релятивности индивидуального знания. Очевидно, что границы релятивности знания определяются возможностью *понятно рассказать* о своих представлениях, а следовательно ведущую роль играет *ожидание понимания*. Но понимание возможно только в рамках коммуникации, причем устойчивой и воспроизводимой настолько, чтобы сообщаемое знание было воспринято без чрезмерного удивления.

Другими словами, именно *устойчивые* культурные, языковые (= коммуникативно-утвердившиеся) представления определяют индивидуальные экспликации знания. В современности для того, чтобы оставаться понятным, я уже не могу позволить себе утверждать, что квадрат и круг фактически тождественны, как бы моему индивидуальному внутреннему восприятию ни казалось, что замкнутость границ и континуальность линий гораздо существенней, чем наличие прямых углов. То же самое непонимание, приводящее к проблематизации и обременению коммуникации, возникает в том случае, если вернуть товар продавцу под предлогом того, что его белый цвет недостаточно бел, пусть это и недоступно нетренированному восприятию продавца. *И только в этом – вырожденном – случае возникает фикция приписывания знания человеку.* Тогда коммуникация может быть разрулена простым объяснением (ссылкой на особый характер моего восприятия), т.е. через атрибуцию знания человеку как носителю индивидуального знания. Но эта ссылка как раз и оказывается следствием коммуникации и ее несрабатывания в качестве общепонятного когнитивного ориентира, на которой ориентируется всякое знание.

Именно в этом смысле коммуникация «знает» и «познает», т.е. определяет то, что может быть – понятно – сказано, как и то, какое знание может быть артикулировано, и не отклонено как недоступное в контексте конкретного общения!

5. К конструированию Другого: интерсубъективное *вчувствование* в сознание Другого или коммуникативное различение *информация/сообщение*?

В этом смысле нужно отказаться от традиционного (гуссерлевско-шугенберговского) понимания социальности (конституирования «альтера Эго», «ты-субъективности»), согласно которому человек в его восприятии вначале вступает в когнитивный контакт с внешним миром, в котором помимо прочих вещей обнаруживает «объекты» особого рода, отличные от вещей и похожие на Эго, и теперь каждый раз учитывает это различие. Ведь теперь его познание гарантируется дважды: как собственное и как повторяющиеся из перспективы другого, Альтера, который тоже учитывает это различие, в свою очередь повторяющееся в перспективе Эго. Когнитивный контроль над внешним миром восприятия обеспечивается де полнее через «удвоенное» восприятие. Пусть даже эту «вторую» перспективу Альтера конструирует для себя все-таки сам Эго.

Но вопрос в том, как же все-таки Эго может пережить то, что переживает Другой. Ведь он в лучшем случае может пережить лишь то, что Другой *переживает*, но никак не *то, что* переживает Другой. В вопросе так называемой *интерсубъективности* традиционным исходным пунктом был факт сознания, *вчувствования*, переживания чужого переживания. Но если коммуникативная теория берет за исходный пункт

коммуникацию, в этом случае важнейшим различием является теперь различие *сообщения и информации сообщения*.

Сознание Эго, его переживание реконструируется Другим через «гипостазирование» типовых сообщений: «пропозициональных установок» страха, желания, знания, веры, выкристаллизовавшихся и утвердившихся в процессе длительных коммуникаций. Мы различаем фактически прозвучавшее предложение (выборку слов, означающее) и его индивидуальный распознаваемый в сообщении смысл (информацию, мотив, интерпретацию, действительное положение дел, означаемое). Этот смысл мы – без каких то ни было гарантий – можем лишь приписать переживанию Альтера. Но в действительности это остается конструкцией Эго, а фактически – самой коммуникации, потому что уже миллионы раз до этого, имели место коммуникации в виде предложений «я боюсь», «я хочу», «я знаю», которые «сконденсировались» в виде народной психологии и установок «страха», «желания», «полагания», «надежды». Таковая психология, как показал Деннет, именно потому и является «народной», что оказывается стихийно возникшей «теорией» чужого поведения, приписывания ему устоявшихся – коммуникативно-акцептируемых оценок. С другой стороны, приписывание чужому сознанию в качестве смыслов таких установок облегчается тем обстоятельством, что они в типичном случае представляют собой именно *сообщение*, а не информацию, звучат эксплицитно и перформативно, явно указывая на самих себя как на свой смысл: если «я боюсь, что *p*», главную роль играет сам страх, а не *p*, причем само сообщение в этом случае становится смыслом (т.е. извлекаемой из сообщения информацией), а не фактически опасное действительное положение дел.

Несмотря на очевидность «народной психологии» в приписывании чужому сознанию знания и установок, именно здесь возникает «двойная контингенция» – ненужный характер в интерпретации переживаний чужого сознания при коммуникации Эго и Альтера. Всегда имеет место фактически сравнение предложения (сообщения) и ненужно извлекаемого из него смысла на предмет их согласованности и как следствие – понятности; причем всегда в контексте той или иной актуальной коммуникации. Лишь тот или иной характер коммуникации делает понятным сообщение «предложения» и его информативную интерпретацию. *Страх* приписывается сообщению на войне, а *желание* в системе интимных коммуникаций. *Понятность определяется не чувствованием в сознание, а коммуникативным контекстом прозвучавшего предложения; т.е. тем, в какой системе коммуникаций осуществляется сообщение информации.*

Итак, появление *Альтер Эго* (то, что когда-то называли интерсубъективностью) не является следствием эмпатических способностей «переживания чужого переживания». Оно вытекает из коммуникативного различия *сообщения и информации*. Сознание Другого реконструируется Эго в виде набора диспозиций, установок, понятных только через коммуникацию и возникших (сконденсировавшихся) только через коммуникацию. *Понимание* Другого Эго становится возможным через различие *сообщения и информации*. Эго понимает Другого, если сравнивает на предмет согласованности то, что является общим для Эго и Альтера (т.е. пропозициональную установку, сообщение, языковую реальность, означающее), и то, что может различаться, а именно, – извлекаемую информацию или смысл сказанного. *Различие сообщения и извлекаемой информации есть первичное основание для различия Эго и Альтера.*

Но эта же структура коммуникации *сообщение/информация* диктует условия познания: различие вещи и человека, субъекта и объекта возможно только потому, что раньше, в коммуникации уже осуществилось различие *с кем/о чем*, различие между

человеком (а фактически – набором диспозиций, установок, возможных сообщений) и смыслом или содержанием этих сообщений⁶⁴.

6. Непрозрачность сознания как ключевое условие коммуникативного понимания

Различие двух составляющих коммуникации – сообщения и информации – свидетельствует против того, что возможны какие-то переносы смыслов или значений от сознания к сознанию; а иначе каждое сознание продолжалось бы в другом сознании. Не было бы контингентности – свободного, но понятного (т.е. согласованного с ожиданиями) извлечения информации из сообщения (= приписывания смысла, мотива, установки тому или иному прозвучавшему предложению). Об информации («открывшемся» смысле сообщения) можно в свою очередь лишь сообщить, и это сообщение требует его новой смысловой или информативной переработки. Сознание в этом смысле, и открыто, и закрыто. Открыто для входа сообщения (если оно не глухо) и закрыто для ввода в него какой-то предуготовленной информации сообщения. Оно само генерирует информацию, но эта генерация определяется коммуникативным контекстом, а не самим сознанием. Свобода сознания здесь предельно ограничена кристаллизовавшимися ранее коммуникативными формами, устойчивыми и воспроизводящимися ожиданиями (= социальной структурой).

У двух сознаний есть только одно общее – общее сообщение, общий воспринимаемый знак (в его ипостаси означающего), сигнал, на котором оба сознания способны *одновременно* сконцентрироваться. Но у этого сообщения есть одна особенность, которая не дает возможности его совместного трансформирования в информацию обоими сознаниями. Это чрезвычайная избыточность его отнесений, референций, редундантностей, которая (таковы темпоральные условия коммуникации!) должна быстро редуцироваться, свестись к одной (всегда не точной, а зачастую ошибочной) информации, почерпнутой из сообщения. При этом данные сознания (переживания, восприятия) играют в коммуникации минимальную роль. Так, например, в сообщении «Над всей Испанией безоблачное небо» не заключено никакого восприятия, хотя речь идет именно о восприятии. Сознание словно вытесняется коммуникацией, делает с ней то же самое, что сознание сделало с нервной системой: задействует ее

⁶⁴ Закрытость и непрозрачность сознания, как условие различения открытого сообщения и закрытого смысла (и различению Эго и Альтера по типам их доступа соответственно, к сообщению и информации), не противоречит *экстернализующей* функции сознания. Эта функция сознания во многом свойственна и животным, и состоит в экстернализации *внутренних* нейрофизиологических процессов, в дифференциации внутренних процессов (нервной системы) на внутренние и внешние. То, что фактически происходит внутри, сознание интерпретирует как происходящее вовне, в мире. Но только коммуницировать само это восприятие невозможно, коммуницировать можно лишь о нем, и только в форме слов, а не чувств. Рассказать о новом невиданном ранее цвете или ощущении невозможно, но можно говорить о нем в коммуникативно-кристаллизовавшихся формах, в ранее утвердившихся вербальных символах: красное, белое, квадратное.

Другими словами: функция сознания состоит в экстернализации: выведении познания за рамки тела через различение внутреннего и внешнего, тела и мира. (Пусть это и является всего лишь «интерпретацией» сознанием процессов нервной системы, которые все без исключения осуществляются внутри.) Аналогичным образом может быть определена и экстернализующая функция языка – вывод познания за рамки сознания или восприятия, через свободное комбинирование знаков и слов, через возможности ошибочной, неточной, оценочной интерпретации чувственных данных о сообщенном восприятии или переживании, через редуцию воспринимаемых образов к коммуникативно понятным (например, геометрическим) формам.

ресурсы в своих собственных интересах безотносительно к последней. Коммуникация «слышит» и «видит» сознаниями, но говорит только с самой собой, различает между сообщением и его смыслом.

Из различности и связи сообщения и информации вытекает коммуникационное понимание. Понимание – это редукция возможных подсоединений, отнесений сообщения. Так, сообщение «Над всей Испанией безоблачное небо» редуцировано к приказу о восстании, и понято в том случае, если наблюдатель различил между сообщением и фактически напрашивающимся смыслом сообщения (о погоде), с одной стороны, и фактической информацией (приказом к восстанию), с другой.

Если перед дверью стоит человек и роется в кармане, среди всех возможных смыслов в потоке его подсоединяющихся друг к другу действий (самореференция) мы выбираем референцию – «он ищет ключ». Пусть даже он не ищет ключ, а лишь специально демонстрирует это или ищет что-то другое. Понять – значит зафиксировать избыточности и осуществить разгрузку, элиминируя все ненужное и разгружая себя от излишнего информационного груза, при этом – отдавая себе отчет, что и другие возможности могли бы иметь место и требуют внимания к себе как фон для сравнения. Понять – вовсе не означает понимания того, что действительно перерабатывается в сознании, и именно поэтому возникает возможность выбирать между подсоединяющимися возможностями. Понять – значит сконструировать самореференциальную цепь событий без кого-то ни было проникновения в «психические состояния» чужого сознания.

Если бы у одного сознания наличествовал бы доступ к другому сознанию, понимание как различение возможностей было бы невозможно: означающее и означаемое бы совпадали, смысл знака (лишь одна из массы его избыточных интерпретаций) не отличался бы от самого знака. Все сказанное, подуманное и воспринятое составляли бы неразрывное единство, не допускали бы отклонений и не требовали бы их понимания (= отличия друг от друга). Именно непрозрачность сознания оказывается фундаментальным условием понимания, а вовсе не его прозрачность и доступность для интерпретаций, как это кажется на первый взгляд.

7. Понимание в сознании и понимание в коммуникации: о «внутренней бесконечности» сознания

Само понимание в нормальном случае не коммуницируется в коммуникации, неважно имеет ли оно фактически место или нет. Для этого у коммуникации очень мало времени. Мы не можем заканчивать каждое предложение вопросом и ответом на вопрос о том, понято ли оно, как оно понято и насколько правильно понято данное предложение. В предельном случае коммуникация вообще может обходиться без психического понимания, когда сознание коммуниканта занимают иные переживания, несоответствующие теме коммуникации, и он лишь механически продолжает разговор. Коммуникация может продолжаться даже и в этом случае, если в ней задействовано всего одно сознание. Проблематизация и тематизация понимания как раз свидетельствовало бы о том, что коммуникация застопорилась и темой коммуникации стала сама коммуникация («я не понимаю, зачем ты говоришь со мной именно об этом?») или само сообщение, а не его смысл («ты сказал это очень тихо, я ничего не понял»).

Именно здесь очевидно проявляется ключевое различие между системами сознания и системами коммуникации. Системы коммуникации продолжают через «или-или», приходится иметь дело с – пусть всегда рутинизированным, или почти бессознательно-механическим – выбором: отклонить ли предложенную коммуникацию

или принять ее, продолжать прежнюю тему или перейти к другой, согласиться или не согласиться со сказанным. В магазине коммуникация осмысленна (= может продолжаться), если говорят о покупке, а в суде - если говорят о проступке. Все прочее должно быть отклонено. В сознании, напротив, мысли и переживания подсоединяются друг к другу без того, чтобы каждый раз должна была решаться проблема подсоединения одного акта переживания к следующему акту в определенном системном контексте и приниматься соответствующее решение. Поток переживаний будет продолжаться независимо от темы и системного контекста. И в магазине можно переживать о любимой. Проблема коммуникации есть проблема тематически и контекстуально определенного ее продолжения, а также механизмов и мотивов для такого продолжения. Говорить нужно на тему, определенную контекстом. Проблема сознания – это проблема общего поддержания консистентности сознания, некоего общего холистского фона⁶⁵ – в котором фактически ЛЮБАЯ подуманная мысль и пережитое восприятие или воспоминание может быть осмысленно, а поэтому подсоединяется к мысли предшествующей. После мысли о покупке я думаю о любимой, а затем наслаждаюсь вкусом сигареты. Вопреки очевидной неконсистентности этой последовательности, она все же гарантирована некой общей возможностью образовать консистентности: например, универсальными чувствами удовольствия или неудовольствия от мыслей и переживаний, или скажем, «навязчивой идеей», центром вокруг которого концентрируются всякая мысль и всякое переживание.

Кроме того, есть важное отличие понимания в системах сознания от понимания в системах коммуникации. В последнем случае тематизация понимания служит индикатором застопоривания этой самой коммуникации и делает возможным ее рефлексивный характер. Фактически же понимание в психических системах вообще не является их собственной внутренней проблемой. От того, что какая-то психическая переработка содержания мыслей осталась непонятной для самого сознания, психические системы не разваливаются и не заканчиваются. Если я не понимаю, что нужно отвечать на экзамене, проблема возникает, не в моем сознании, а в сфере коммуникации с преподавателем.

Другими словами, тематизированное (не)понимание в коммуникации является продуктивным для коммуникации с точки зрения ее рефлексии, но рискованным с точки зрения продолжения системы коммуникаций. (Не)понимание в психической системе не является опасным для самих систем сознания, в любом случае оно не приведет внутренним образом к прекращению системы (если речь не идет о деструктивных воздействиях среды – когда я не понимаю, почему трясется земля в момент землетрясения, но и это разрушает систему сознания не внутренним образом).

8. Двойной экстернализм языковых выражений: о свойстве языка быть медиумом коммуникации и сознания

Почему же возникает такая дивергенция пониманий? Станным образом, именно из общего свойств сознания и коммуникации, из возможностей порождать избыточности в отношении каждого содержания – и содержания сообщения, и содержания переживания. Каждое произнесенное в коммуникации сообщение становится содержанием переживания, но избыточности, отнесения у них различные. Осмысленность следующего подсоединения (мысли и предложения) и образование двух историй (истории переживаний и истории высказываний) определяется двояко экстерналистски: т.е. исходя не из самого данного содержания, а из некоторого двойного

⁶⁵ Никлас Луман назвал это свойство сознания «внутренней бесконечностью».

контекста. Если я говорю комплимент «вы хорошо выглядите», содержание сообщения вписывается одновременно в двойной контекст: в контекст наших прошлых коммуникаций и представлении об их будущем продолжении, с одной стороны, и в контекст истории личных переживаний воспринимающего сознания – в другой. «Комплимент» сам по себе, безотносительно к двойному экстерналистскому контексту, не имеет однозначного внутреннего смысла, даже и смысла комплимента, ведь он всегда может быть понят как ирония. (Это настолько очевидно, что непонятно, зачем понадобились мысленные twater-эксперименты Патнема для обоснования экстернализма).

Другими словами, сознание всегда шире коммуникации, а коммуникация всегда шире сознания. Думают всегда больше, чем успевают сказать, а история разговоров всегда шире и длиннее истории мыслей индивидуального сознания. Это взаимное «больше» и есть двоякий экстерналистский контекст любого языкового выражения.

Для понимания языка это очень важно, поскольку это показывает, что сам язык никакой системой не является. Он не может продолжаться исходя из собственных мотивов и механизмов. Правил грамматики недостаточно, чтобы стать «программатикой», алгоритмом, чтобы обеспечивать не только правильность говорения, но и мотивировать само говорение. Из грамматики не следует никакого продолжения сообщения и подсоединения новых элементов системы. (О сколько-нибудь жесткой связи элементов языка можно говорить только на уровне слова, где подсоединение букв в рамках слова, конечно, определяется самим словом, предыдущими и последующими буквами (как показал де Соссюр). Но именно это странное свойство – не являться системой подсоединяющихся друг к другу элементов – и составляют уникальную функцию языка. Язык в этом смысле является медиумом, слабо связанной средой, *хюле* в смысле античной традиции. Где каждая его форма (область жестких связей в виде внутреннего переживания или коммуникативного выражения) определяется соответствующими внешними факторами («внутренней бесконечностью» сознания или историей прошлых и представлениями о будущей коммуникаций).

V. Сознание и коммуникация: каузальные, пространственно-временные и личностные определения.

1. Мир в сознании и коммуникации

Что представляет собой мир, если взять за пункт наблюдения саму коммуникацию? Допустим, мы придерживаемся точки зрения на коммуникацию как на различение *сообщения и информации*, т.е. посоединяющихся друг к другу слов и предложений, с одной стороны, и свободно выводимых из них смыслов слов, рассматриваемых как некое данное положение дел или обозначаемая реальность. Последовательность или система коммуникаций таким образом дефинитивно оказывается чем-то таким, что благодаря последовательностям языковых актов приобрело способность обособиться от мира, выделиться из него, а точнее говоря – представляет собой процесс непрерывно осуществляющегося обособления, отдифференциации, где ко всему сказанному подсоединяется все новое сказанное, но не подсоединяются люди, камни и животные, как смыслы или реальность сказанного.

Именно поэтому так сложно определить мир, исходя из самого мира, а не системы, т.е. некоммуникативно. Казалось бы, каждый раз, когда мы что-то сообщаем в

коммуникации, мы сообщаем о тематизируемом в коммуникации мире. Если мы говорим «яблоко», мы говорим о яблоке. Но парадоксальным образом, любое сообщение – мгновенно оказывается событием внутрисистемным, т.е. событием, получившим *форму* слов или предложений, и поэтому должно быть отнесено к коммуникативной системе, последовательности сказанного, а не к миру, который при каждом высказывании остается за скобками сказанного (в этом собственно и состоит смысл гуссерлевских эпох.)

Итак, если система коммуникации (= последовательность коммуникативных вкладов в коммуникацию) есть различие системы коммуникаций и ее *внешнего* мира, т.е. самих системных операций (сообщения, предложения и слова, означающего) и их тем (информации о мире, означаемом, смысле), то у мира самого по себе остается лишь одна возможность – *быть тем, что осталось после этого различения*; быть тем, что лежит вне этого различения, а именно – являться *unmarked space* для коммуникативного наблюдения. Если мы отличаем сказанное от его смысла, «яблоко» от яблока, самореференциальное от инореференциального, то само это отличие можно отличить лишь от некоторого неразмеченного пространства, от того, что не наблюдается в ходе коммуникации, но что неизменно сопровождает всякое сообщение.

Это то, о чем, словами Витгенштейна, приходится молчать, когда мы что-то говорим. О самом мире нельзя сообщить, но при каждом сообщении он присутствует в виде неактуализированной темы, избыточных возможностей коммуникации, как условие возможности самой коммуникации. Итак, мир с точки зрения всякой фактически осуществившейся коммуникации есть единство сказанного и несказанного: в коммуникации всегда что-то сообщается и что-то не сообщается, и их общность может быть понята как мир. *Но о том, что и то и другое составляют единство, пусть и различаясь благодаря факту коммуникации, в самой этой коммуникации ничего не говорится.*

В конечном счете, система коммуникации представляет собой двойное различение:

Во-первых, речь идет о различии самой системы и ее внешнего мира, т.е. вербальных или письменных сообщений, с одной стороны, и сообщаемых тем (информаций), репрезентирующих реальность и мир, с другой⁶⁶. Система есть различие системы и ее внешнего мира, который всегда принимает форму сообщения, и должен интерпретироваться как конструкция системы.

Во-вторых, в коммуникации осуществляется и различие первого различия (слов и смыслов), с одной стороны, и того, что остается за скобками этого различия – с другой. Это то, о чем в коммуникации всегда молчат. Именно это последняя сторона различия и может быть названа миром в онтическом смысле (М. Хайдеггер).

Мы можем сказать, что онтология Гуссерля (эпохе в отношении мира), Витгенштейна (запредельного, за-языкового мира) и Хайдеггера (сокрытое, как фундаментальное условие возможности несокрытого, истины, алетейи) представляют версии онтологии коммуникативных систем. Что впрочем, совсем не удивительно, если вспомнить, где основатель коммуникативной теории систем Н. Луман получил свое образование.⁶⁷

⁶⁶ Сообщение, в отличие от информации, не репрезентирует мир или события мира; оно репрезентирует само себя, предоставляет возможности извлечь из себя информацию о мире, где темой может становиться как состояние самого знающего (т.е. его установки по отношению к миру: «я знаю, что», «я надеюсь на...»), так и сами (всегда избыточные) пропозиции, репрезентирующие мир. Именно свобода выбора между первыми и вторыми, избыточность каждого из них, указывает на нерепрезентативный характер сообщения.

⁶⁷ Вот как аутопойезис, и связь системы и мира описывает, о которой мы и ведем речь, описывает Н. Луман:

Здесь нужно понимать, что это непрерывное обособление, самовоспроизводство коммуникации, аутопойезис, подсоединение одной системной операции к другой, вовсе не означают аутогипостазиса, самогипостазирования (*per se subsistens*, *autohypostaton*). Аутогипостазирование означало бы причинно-следственную независимость системы от мира, ее материальную обособленность, пространственно-временную некоординированность системы и мира. Традиционные представления о материальной континуальности между коммуникацией, сознанием, нервной системой, о ее каузальной связи с внешним миром, о ее временной синхронизированности с миром, как и о том, что коммуникация занимает пространственное место в мире, – следует сохранить. Она не является независимой субстанцией в смысле Декарта или Спинозы. Но все эти связи суть конструкции наблюдателя, а значит, являются также и достижениями той или иной системы, ведь они никак не даны в иной форме – вне наблюдения той или иной системы.

В этом смысле, несмотря на каузальную зависимость систем и мира, конstellляции причин коммуникации все-таки всегда остаются конструкциями самой коммуникации (при условии, что у нее остается время заниматься своим собственным генезисом). Безусловно, у коммуникации есть масса причин, и она не может существовать без воздуха и чернил, а также сознания как ее основного перцептивного ресурса, впрочем, как и организма, поставляющего ей энергию. Но все это не является ее «собственными» причинами. Чтобы выявить причины коммуникации, их приходится вербализовывать и атрибутировать (человеку, сознанию, обстоятельствам), а значит – тематизировать в коммуникации и всякий раз осуществлять относительно *произвольный* выбор: приписать их либо сознанию, либо внешнему миру, либо предрасположенностям и организма, либо судьбе и случайности.

Этот выбор в атрибуции причин остается принципиально бесконечным.⁶⁸ Единственное, что в таком приписывании причин нельзя отрицать, – это то, что причины у

«Чтобы сразу предупредить недоразумения, подчеркнем, что понятие аутопойезис было выбрано целенаправленно и имеет четкий смысл. Ни в коем случае речь не идет об аутогипостазисе (которое мы обнаруживаем в «De principio» Николая Кузанского как греческий вариант термина «*per se subsistens*»). Аутопойезис не означает, что системы существуют лишь исходя из них самих или благодаря собственной мощи без какого-либо содействия со стороны внешнего мира. Напротив, речь идет исключительно о том, что единство системы и вместе с ним все элементы, из которых состоит система, производятся через саму систему. Естественно, это возможно лишь на основе материального континуума, который возникает вместе с физически конституируемой реальностью. И естественно, такой процесс нуждается во времени, как и в некоторой индифферентности по отношению к темпоральным структурам его внешнего мира; и понятие структурных сопряжений напоминает нам о том, что системы непрерывно регистрируют исходящие из внешнего мира раздражения и используют их как повод для респецификации своих собственных структур. Все это и содержится в понятии аутопойезиса. Поскольку же системы сознания как и коммуникативные системы могут оперировать, лишь подчиняясь таким условиям своего собственного аутопойезиса, то и не может случиться *никакого пересечения* их операций. Идентичность (*Einheit*) некоторого отдельного события, некоторой отдельной мысли или некоторой отдельной коммуникации неизменно производится исключительно в системе в условиях рекурсивного осетевления с другими элементами той же самой системы. Для всякого производства таких – более неразложимых в отношении этой системы – последних элементов, из которых она выстраивается, с необходимостью требуется *референция* к другим собственно-системным элементам, а также регулирование выбора этой референции собственно-системными структурами (= ожиданиям – А.А.). Это относится не только к живым системам, которые воспроизводят свои собственные элементы через (приблизительно аналогичные) *репликации*, но также и к смысловым системам, которые в отношении всякого элементарного события должны конституировать *другие* наследующие им события (мысли, коммуникации) – для того, чтобы суметь продолжить свой аутопойезис. Итак, не существует никаких «осознанных коммуникаций», как впрочем и никакого «коммуникативного мышления» (ощущения, восприятия). Или другими словами: человек не способен коммуницировать; лишь коммуникация может коммуницировать.» N. Luhmann. *Wissenschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp. 1993, S. 30.

⁶⁸ Как ответить на комичный вопрос Патнема о том, почему в студенческом общежитии застали голого профессора? Оправданное объяснение состояло бы в том, что за минимальный квант времени до факта

коммуникации безусловно наличествуют; как и то, что среди них присутствуют и собственные, внутренние, коммуникативные причины, и прежде всего речь идет о коммуникативных ожиданиях, выкристаллизовавшихся в процессе прошлых коммуникаций; о том, что и сами каузальные атрибуции являются коммуникативно-определенными, причем типически определенными: в разных коммуникативных системах причины характерным образом приписываются разным реалиям⁶⁹.

Другими словами, каузальные факторы коммуникации настолько многочисленны, настолько широкой оказывается констелляция прошлых каузальных факторов, что любая коммуникация покажется чрезвычайно невероятной. Эта проблему избыточности возможных причин назовем проблемой сверхдетерминированности⁷⁰ смысловых систем (сознания и коммуникации).

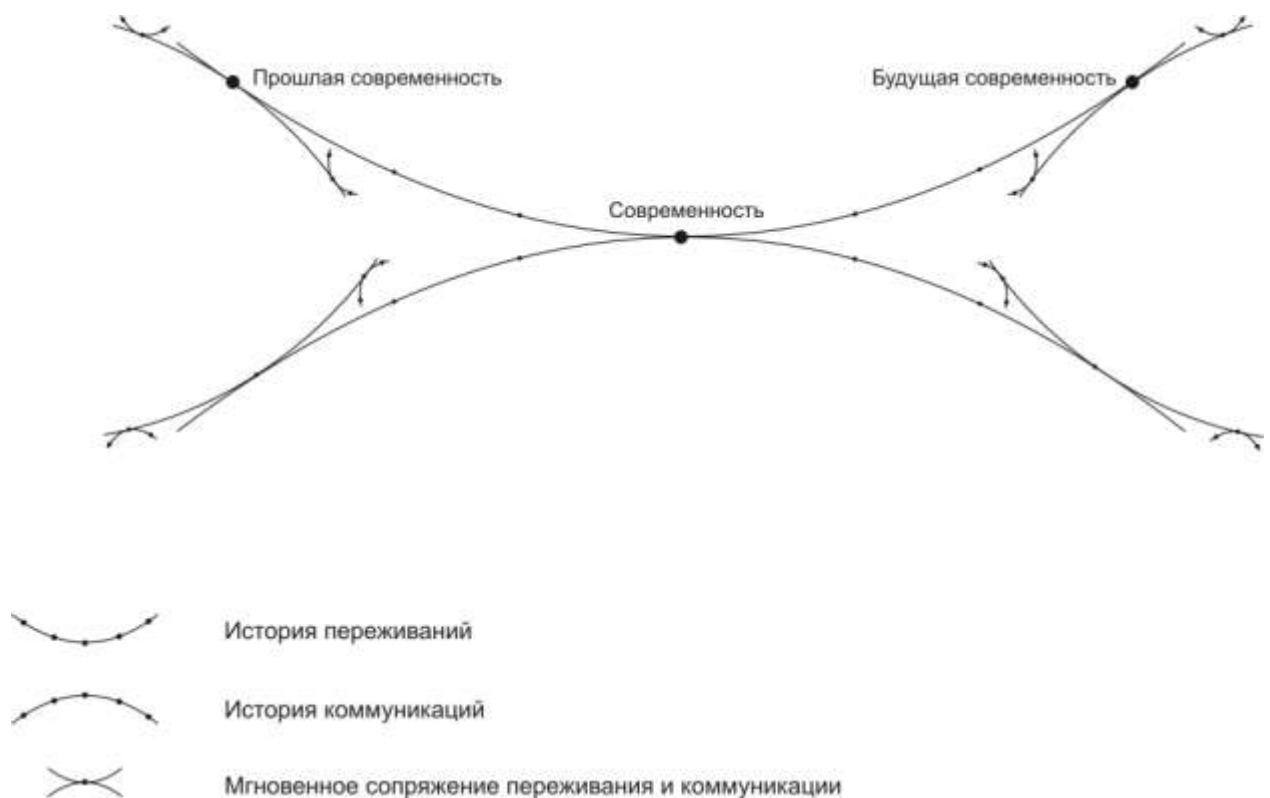
2. Семантики времени как ответ на сверхдетерминацию коммуникации и сознания.

Нижеследующая схема иллюстрирует структурные сопряжения историй переживания и историй коммуникации.

обнаружения профессор не был в состоянии одеться и ускользнуть быстрее скорости света. И правда, физическая константа скорости света не позволила бы ему этого сделать и поэтому должна рассматриваться как каузальный фактор! Или все-таки поискать ответа в природе осуществлявшейся там коммуникации? Коммуникация является следствием коммуникации при сохранении всех материально-каузальных континуальностей и зависимостей с миром. Собственно и причинная интерпретация физических событий зависит от коммуникативно-определенных правил атрибуции. Причина лесного пожара в коммуникации милиции атрибутируется поджигателям. А в коммуникации только что приземлившихся марсиан это причина пожара будет приписана тому обстоятельству, что на этой странной планете имеется кислород.

⁶⁹ Типическую схему атрибутирования применительно к обособившимся социальным системам коммуникаций: см. Н. Луман. Медиа коммуникации. Логос, 2005. С.253-254.

⁷⁰ Так понимаемую проблему сверхдетерминированности следует отличать от сверхдетерминации в современной англо-американской аналитической метафизике, как и от сверхдетерминации в смысле Альтюссера.



Возникает вопрос, что делает возможным такое сопряжение – мгновенную встречу или пересечение во временной точке двух независимо осуществляющихся последовательностей событий. Конечно, эта временная интерпретация мгновенного совпадения *слова и мысли* всегда остается лишь точкой зрения некоторого наблюдателя. Разные наблюдатели развивают абсолютно различные семантики таких структурных пересечений.

Но сходство сознания и коммуникации (та общая им особенность, что не все переживания произносятся, и не все слова переживаются) возникает только с появлением письменности, с ростом сложности коммуникации, которая как бы догоняет в своей сложности стремительный поток сознания. И уже не все написанное оказывается доступно переживанию, а с появлением современных медиа (печать, массмедиа) дивергенция становится непреодолимой. Есть основания полагать, что в примитивных обществах, коммуникации и сознание практически не диверсифицировались, почти всякая мысль и переживание получали коммуникативную вербализацию (пение акынов, прислушивание к собственному сознанию как к внешнему «голосу» божества или коммуникация с божеством, исповедальная традиция, вербализация снов, а сегодня как минимум – в виде по-детски инфантильного и непрерывного озвучивания собственных мыслей т.д.), а всякая коммуникация навязывалась сознанию как необходимо требующая сопереживания, как значащая очень много, от чего нельзя просто отмахнуться. Отказ от коммуникации (особенно от ее ритуализированных форм), от переживания обращенных к участнику коммуникации слов, являлся неслыханным нарушением первобытного порядка, действием с разрушительным конфликтным потенциалом. Требовалась длительнейшая социальная дифференциация, чтобы появились сравнительно «миролюбивые» и институционализированные формы ответить «нет» на предложенную коммуникацию, чтобы возникли формы отказа от сопереживаний в отношении к сказанному. Так в науке «отвергается» ложное, а экономике «предложенный» товар, без особенных последствий для самих задействованных в данных коммуникациях участников и сознаний.

Как бы там ни было, в современности мысль и слово распадаются на отдельные последовательности событий, хотя и совпадают во времени в каждое мгновение. Однако об их одновременности в какое-то определенное мгновение может осмысленно говорить только наблюдатель, что в силу отсутствия у него доступа к сознанию других участников всегда будет оставаться его собственной конструкцией. Вопрос наблюдения этого структурного сопряжения конденсировался в особые семантики. Последние можно условно подразделить на семантики точечной (мгновенной) связи сознания, семантику линейной связи и семантику «объемной» сопряженности сознания и коммуникации.

В первом случае наблюдатель фаворизирует нечто мгновенное, по отношению к которому особое значение получает некоторое «до» (как романтическое воспевание утраченного и неповторимого), или некоторое «после» (консуммация, желательное финальное состояние, успех в бизнесе или науке, достижение в спорте, ради которого нужно пожертвовать данным моментом или настоящим). «Сейчас» делит современность на «до» и «после», причем момент или мгновение (современность) получает свою значимость в отношении к этим «до» или «после». Если не сделать чего-то именно сейчас, завтра будет поздно. И поэтому нужно *успеть* достичь *успеха*, а значит – «воспользоваться моментом». Как видно именно современность (сингулярность границы между прошлым и будущим) играет в этой семантике мгновенного настоящего, валидированного будущим, ключевую роль.

Линейная семантика предполагает ориентацию на некоторую тотальность прошлого или будущего; не на сингулярность мгновения, но на некую целостность событий. Речь может идти о всех традиционных семантиках, мифорелигиозных рассказах, легендах, идеологиях (тотальности прошлого) и утопиях (тотальностях будущего). Значимость получает не мгновенное событие, текущая граница между «прежде» и «после», а целостные и сложные, бесконечно воспроизводимые построения в стиле «вечного возвращения» Ф. Ницше.

Семантика *объема* – это такое понимание времени коммуникации и сознания, где нет выделенных точек и направлений. В них одно мгновение существенным образом не отличается от другого, а прошлое существенным образом не отличается от будущего. Это семантика вечности или киноплёнки. Речь идет, прежде всего, о семантике божественного, вечного (= вневременного) сознания, как это имеет место в прошлой и современной теологиях.

Общим всем временным семантикам является отказ от взаимной каузальной детерминации сознания и коммуникации. Так, если время коммуникации и сознания понимать как одновременное для них событие, то в таком случае у них не остается возможности в каждый данный момент каузально воздействовать друг на друга. В случае же линейного времени коммуникации и сознания, это невозможно в силу их возросшей сложности. У каждой современности в истории конкретного сознания и истории конкретной коммуникации появляется слишком много прошлого и слишком много будущего, которые дополнительно подразделяется на прошлое будущего, будущего прошлого и т.д. (как это показано на схеме). В третьем случае каузальные связи в свою очередь оказываются невозможными, т.к. как все линии равноправны в своем статусе фактической завершенности (вечности), а следовательно, как прошлое не способно определять будущее, так и будущее не может определять прошлое – в том же самом смысле, как один кадр киноплёнки не может определять другой кадр.

Все эти семантики показывают единство (взаимную недетерминированность и фактическую одновременность) сознания и коммуникации. Наличие и сосуществование множества семантик делает возможным свободный выбор принципа связи и принципа детерминации между коммуникацией и сознанием. Наблюдатель должен сам принять

решение о том, из чего проистекает данная коммуникация; хотя он и ограничен вышеуказанными схемами, причем очевидно, что первая является более современной ориентационной схемой коммуникации. Наблюдателю приходится решать, определяется ли некоторое переживаемое или проговариваемое мгновение его собственной ценностью или, как раз наоборот, – его встроенностью в некую временную последовательность событий. Следуя той или иной семантике, наблюдатель решает, какое значение имеет некоторая данная фактически протекающая коммуникация. Он свободно определяет ее как порожденную прошлым (историей коммуникации или сознания), или как ориентированную на будущее. И этот выбор непременно получает и еще одно удвоение, поскольку полюс прошлого всегда может пониматься либо как фактор прошлой *коммуникации*, либо как фактор прошлого *переживания*.

Проблема временной синхронизации и десинхронизации сознания и коммуникации, как известно, занимала П. Бурдые, введившего *габитус*⁷¹, как средство временной синхронизации (алгоритмизации) поведения и «не успевающего» за ним сознания. Мы не думаем над каждым словом, не принимаем сознательных решений о том, что в каждой следующей ситуации следует сказать. Нами руководит габитус, как некая программа, которая связывает *место* и *речь*, определяет речь в зависимости от позиции в социальном и любом другом пространстве (как бы эту позицию ни понимать). Сознание не способно переработать все и определиться *вовремя* с ответом на огромные массивы всего того, что требует восприятия и переработки, в особенности – с массивами вербальных и письменных текстов. Ведь сознание работает последовательно, т.е. в некоторый данный моменты концентрируясь на чем-то одном. Пространство у Бурдые играет роль детерминанты решения, но именно потому, что время сознания и время (в том числе вербального) поведения дивергируют. *Я нахожусь на данной позиции*, и поэтому должен говорить жестко определяемые вещи; коммуникация протекает в одном месте так, а в другом иначе.

Такая редукция, конечно, допустима, но исключительно применительно к интерпретации примитивных обществ в условиях отсутствия письменных и печатных текстов, получивших «свободу» от привязки к *локально* протекающей интеракции, «независимость» от фактической встречи партнеров по коммуникации и их ожиданий от поведения друг друга (= социальной структуры). Здесь мы специально не рассматриваем пространственные атрибуты сознания и коммуникации.

3. Семантики персональности

В число онтологических тем, наряду с анализом пространства и времени, мы исходя из нашей методологии, включаем проблему индивида или персоны.

Первоначальный онтологический смысл понятия индивида подразумевал нечто не-делимое (in-division), но впоследствии эта семантика трансформируется, отныне указывая уже на нечто неповторимое, единственное в своем роде⁷². Т.о. в семантике индивидуальности репрезентировались *задействованные в коммуникации* свойства психики или сознания – быть отдельным, а позднее – быть неповторимым (повторяться в неповторимости). Индивид, конечно, не был человеком, *anima rationale* в смысле Аристотеля и позднее Хайдеггера. Любое явление, наделенное свойством неделимости и отдельности (боги, демоны, ангелы, духи предков, тотемы, а современности – *Dasein*, с его смещением семантики отдельности и неповторимости к семантике временной

⁷¹ Антоновский А.Ю. Пространство и время в коммуникации и сознании: Бурдые vs. Луман. // Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход. М. 2009. С. 64-94.

⁷² Луман. Самоописания. Логос 2009.

«конечности», определенной временем жизни, где индивидуальность определялась бы через выход вовне, из общего, за пределы *man: Ek-sistieren*) могло бы с успехом выражать эти свойства.

В еще меньше степени человеком является «персона»⁷³. Персона можно понимать как особую конструкцию коммуникации, референты или представители скрытых за черепной коробкой потоков переживания или сознания. К последним нельзя обратиться, они недоступны, но можно реферировать их фактического представителя, маску, выражающую (= скрывающую и искажающую) фактические психические процессы. Коммуникация, не имея возможности проникнуть в сознание, имеет возможность тематизировать это сознание. Приведем большую цитату, проясняющую значение семантики «персоны» как связующего звена в отношениях коммуникации и сознания.

«Персоны – суть структуры аутопойезиса социальных систем, но со своей стороны они вовсе не являются психическими системами или в полном смысле людьми. Поэтому персоны должны быть отличены от единств, которые порождаются в процессе аутопойезиса жизни или мыслей некоторого человека. Функция персонализации локализована исключительно в социальной системе коммуникаций. Лишь это делает понятной семантические традиции, которые лишают людей (рабов, к примеру) таковой персональности, не отрицая при этом их телесно-ментального существования. Тот же или то же, что считается персоной, всякий раз оказывается зависимым от когерентного функционирования соответствующих обозначений в системе общества и особенно от того способа, которым система разрешает проблемы включения в него.

Персоны могут быть адресами, для обращения к ним коммуникаций. Они могут быть местами или позициями, где предполагается накопление «записей» (*Aufzeichnungen*) сложных последовательностей коммуникативных процессов, и в этом отношении персоны эквивалентны письменности. Персоны могут служить единицами атрибуции (*Zurechnungspunkte*) для каузальных гипотез и особенно – для приписывания ответственности. Но все это остается исключительно коммуникативной реальностью без фактического детерминирующего воздействия на процессы сознания. Это может оказаться психически-раздражающим, если в коммуникации кто-либо трактуется как несущий ответственность или если кому-либо вменяются воспоминания (накопленные «записи»), которые при всем желании не удастся реактивировать на уровне сознания – как если кто-то утверждает, что познакомился на прежних встречах, и другой вынужден делать вид, что это помнит. Но то, что на основе такого рода импульсов протекает в самом сознании и то, как сознание отделяет себя от коммуникации, – все это остается исключительно собственным достижением сознания и не является компонентой коммуникации».⁷⁴

Итак – личности или персоны: функции коммуникации, состоящие в том, чтобы 1. быть комплексами записанных событий, к которым можно обратиться в коммуникации, чтобы она – в зависимости от предполагаемых записей – брала тот или иной курс. 2. Быть комплексами ответственности (и авторства), распределяемого на личности в результате протекания той или иной коммуникации. Коммуникация получает дискретность – движется от точки к точке, ориентируется на персоны – как ориентиры своего течения. Очевидно, что письменность и печатный пресс словно снимает с персоны – эту нагрузку, коммуникация становится более плавной, менее дискретной, как чтение романа, или написание статьи.

⁷³ Hans Rheinfelder. *Das Wort „Persona“: Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters*. Halle 1928.

⁷⁴ N. Luhmann. *Wissenschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp. 1993.

Раздел второй.

Становление социоэпистемологии.

Пространственно-временные и личностные измерения в социальных теориях.

Вместо введения: Эмиль Дюркгейм и рождение социоэпистемологии

1. О социоэпистемологическом подходе и социоэпистемических понятиях

Можно долго спорить о дисциплинарной принадлежности социальной эпистемологии⁷⁵, оспаривать или признавать факт ее вхождения в корпус социологических или же философских дисциплин, традиционно включающих в себя теорию познания или эпистемологию. Между тем, стоит обратиться непосредственно к истории этой дисциплины и именно в этом ключе попытаться, с одной стороны, уточнить дисциплинарные рамки, с другой – очертить область исторически складывающегося исследовательского интереса. И именно генетический ракурс реконструкции нашей дисциплины показывает, что именно социологи впервые зафиксировали факт *коммуникативной опосредованности знания*, или другими словами – процессы трансляции специфики социальной структуры того или иного конкретного типа общества на эпистемическую (мифическую, религиозную, эстетическую, научную) традицию.

Однако такое – скорее, структуралистски ориентированное – приближение вскрывает лишь один из аспектов взаимозависимости знания и общества. Зачастую это изображают в виде накладки одной *менее рефлексивной* модели, чаще всего связанной с процессами – когнитивно не контролируемой и развивающейся эволюционно – социальной дифференциации, на *рефлексивную* эпистемическую модель, «отраженную» в мифических, религиозных, эстетических, а затем и научных представлениях⁷⁶ (но главным образом – в их способах аккумуляции и интеграции, классификации, упорядочивания знания). Дистинкции в социальной структуре порождают-де дистинкции в мирорепрезентациях, или, говоря словами Дюркгейма –

⁷⁵ История возникновения самого термина связана с работой исследователя библиотечного дела Джес Шера (Jesse Shera, 1903 – 82, университет Чикаго) в 50-ых годах, который при поддержке его коллеги Маргарет Игэн (Margaret Egan) заложили основания подхода, интегрировавшего в себе учение о правилах составления и сбора библиографического материала, библиотечного дела и использования документальных свидетельств, и первоначально именно в этом контексте рассматривал коллективный характер знания. Однако современный смысл формируется ближе к концу 80 годов и связан с публикациями в философском журнале *Synthese* представителей двух течений в рамках дисциплины – Элвина Голдмана и Стива Фуллера, основавшего журнал “Social Epistemology» («Социальная эпистемология: журнал о знании, культуре и политике). Голдман в свою очередь выпускает журнал *Episteme: a journal of social epistemology* (основан в 2004).

⁷⁶ Репрезентативный пример – уже практически классическое исследование античной традиции и культуры как функции от полисного устройства в трудах Жана-Пьера Вернана. Jean-Pierre Les origines de la pensée grecque. Puf, Quadrige, 1962.

«классификации людей порождают классификации вещей». Этот тезис, получил развитие в сетевой концепции Д. Блура⁷⁷.

Проблемы этого подхода очевидны. Само противопоставление, несомненно, восходящее к гегелевской объективности духа, *спонтанности* (отсутствия когнитивного контроля) социально-коммуникативной сферы и *рефлексивности* описаний социальных трансформаций выглядит проблематично.

Во-первых, неясно, в каком смысле можно говорить об отсутствии когнитивного контроля над процессами социальной дифференциации, ведь эволюционный отбор применительно к обществу как раз и является отбором более удачных типов коммуникаций, всегда протекающей *осмысленно*. Безусловно, невозможен когнитивный контроль эволюции, но сама она собственно представляет собой отбор когнитивных достижений, отбор воспроизводящихся *смыслов* связи коммуникативных вкладов. Да и ведущие современные социологи уже не склонны лишать «актора», порождающего, так сказать, первичные социальные структуры, дара рефлексии⁷⁸.

Во-вторых, возникновение сферы самоописаний, специализирующейся на функции переноса свойств «реальных» структур на структуры эпистемические (или виртуальные) в свою очередь трансформирует базисную социальную структуру, допуская появление новых типов «описывающих» коммуникаций, габитуализации и институционализации, что, в свою очередь должно потребовать новых репрезентаций и описаний, создавая дурную бесконечность.

В-третьих, непонятно в каком смысле можно говорить о перепаде в уровнях рефлексивности, если сам процесс такой трансляции протекает нерефлексивно? Разве можно говорить о выделенной позиции наблюдателя – художника, ученого, жреца или клирика, в создаваемой им «картине» которого будто бы в той или иной степени отразились «реальные» социальные структуры, если сам факт отражения в картине не был бы отражен? Чем он тогда отличается от других акторов – не рефлексирующих производителей социальных дистинкций.

⁷⁷ Коллективные репрезентации Дюркгейма Блур называет «узлами сетей», устойчивыми различиями, скажем, «живое/неживое», «инертное/активное» и др. «Сеть знания должна была поддерживать желаемый эффект. ...но в консервативной Франции эпохи второй Империи, спонтанная генерация жизни, что бы посягало бы на границу между живым и неживым, отвергалась как теологически предосудительная, политически опасная и всякий раз, когда казалось, что жизнь появляется спонтанно из приготовленных в лаборатории неживых веществ, постулировалось, что неизвестные, невидимые живые существа, уже изначально присутствовали в этих веществах или же вторгались извне – так, чтобы соответствовать наблюдению». Наблюдение таким образом подчинялось *социально-детерминированным* сетям-классификациям. Так и Бойль развивает «корпускулярную философию», согласно которой природу следует представлять в терминах частиц инертного вещества, слепо подчиняющихся законам движения и силам, таким как гравитация. Частицы вещества не содержат-де в себе активного принципа движения. Такого рода корпускулярные представления как раз и вытекали, по мнению Блура, из стремления Бойля противодействовать сложившейся социальной ситуации – широкой индивидуализации связанной с окончанием гражданской войны и реформацией, появлением сект движений – диггеров, левеллеров и др. Источник божественной мудрости и интерпретацию священного писания люди усматривали в себе самих, и рассчитывали на прямое общение с Богом без посредника (церкви), а для организации общины или отказывались от посредников – политической власти, государстве, короле. И на место одушевленного и интеллигентного универсума Бойль помещает механическую философию с ее бездушным и иррациональным веществом. Она была призвана обуздать социальную и политическую активность.

⁷⁸ Показательным примером служит Гидденс, предпочитающий говорить о «рутинном мониторинге» и заимствующий у Гарфинкеля понятие “accountability of social action”. Причем эта связанная с языком «способность дать интерпретацию поступка» снимает и саму рутинность мониторинга. См. Anthony Giddens. Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. University of California Press. 1979.

Эти вопросы наводят на мысль о том, что вряд ли в обществе можно выделить эпистемически привилегированные позиции наблюдения, на которых бы занимающие их наблюдатели, специализируясь на функциях описания (социальной) реальности, получали бы «право» эксплицировать «законы» или регулярности, и на этой основе формулировать культурные, эстетические, моральные, научные, религиозные нормативные предписания для описываемой в них реальности. Другими словами, когнитивно-ориентированные коммуникации, связанные в большей степени с наблюдением других коммуникаций, видимо, не следует рассматривать как принципиально отличные от всех остальных нормативно-ориентированных коммуникаций, нерелексивно подтверждающих – уже фактом самого своего осуществления – сложившиеся стандарты. Скорее наоборот, всякая коммуникация, как минимально-атомарное выражение общества, должна быть рассмотрена на предмет экспликации ее когнитивной структуры, выявления базисных ориентиров в мире и обществе.

Предваряя дальнейшее изложение, будем исходить из предположения, что таковыми базисными ориентирами коммуникации – и по совместительству базовыми эпистемическими понятиями – оказываются категории *пространства, времени, личности* (и коррелятивные им дистинкции – *близкого/далекого, прошлого/будущего, Я/Другого*). Другие эпистемические понятия, и прежде всего, *смысла, интерпретации, истины, понимания, причинности* могут рассматриваться как выводимые из указанных базисных ориентиров коммуникации. Так, скажем, в концепции радикальной интерпретации Дональда Дэвидсона, надстраивающейся на концепции истины Тарского, истинность коммуникативного выражения (или адекватность его интерпретации) в конечном счете, сводится к пространственной, временной и социальной локализации описываемого события.⁷⁹ Очевидно и то, что и категория *причинности* как ориентирующая (т.е. всякий раз раскалывающая мир на две сферы и требующая выбора между ними) дифференция *причиняющее/вытекающее* всегда может рассматриваться как сводимая к временному различению *прошлого/будущего* (впрочем, как и к различению между Я или Другим – как ответственным за причиненное). То же относится к эпистемическим категориям *понимания* и *смысла*, что мы в данной связи специально обосновывать не будем, а лишь заявим, что и понимание, и смысл коммуникации следует рассматривать лишь как *следствия* наложения на некоторое событие, коммуникацию или ментальный акт тех или иных пространственных, временных и коллективно-личностных

⁷⁹ «“Es regnet” истинно на немецком языке, если произносится *некоторым X*, во *время T*, если и только если идет дождь *рядом с X* во *время T*.» Donald Davidson. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford. 1984. Еще до более глубокого анализа структуры пространства, времени и личности очевидно, что всякое продолжение коммуникации возможно только через фиксацию некоторого итога предшествующей коммуникации, а сделать это возможно лишь задав определенные значения (в пространственном, временном и социальном измерении) описываемых в коммуникации событий. Дэвидсон ставит вопрос о том,

какое *знание* необходимо для интерпретации произнесенного. Именно здесь должна быть привлечена эпистемическая категория *смысла* (произнесенного). На первый взгляд очевидно, что смысл должен носить нелингвистический характер, представлять собой нелингвистические сущности, сопровождающие языковые акты. Допустим, это предостережения, инструкции, контроль, развлечения, оскорбления. Иными словами сопровождаемые коммуникацию, но эксплицитно неформулируемые контекстуальные переживания, действия, генерализации. Они с одной стороны, являются контекстом любого осмысленного языкового акта, а с другой, неотделимы от него. Можно их назвать психологическими или лингвистическими кодами. Т.к. приводят к общему знаменателю (декодируют) бесконечное многообразие языковых актов. И тем не менее все это многообразие допускает редукцию к трем фундаментальным смысловым измерениям, *пространственному, временному, социальному*. Чтобы проинтерпретировать высказывания, следует указать условия его истинности, т.е. уточнить *где, когда, применительно к кому* некоторое данное выражение может быть истинным (получить определенность, осмысленность, интерпретацию).

координат. Только в этом смысле категории пространства, времени и личности понимаются как базисные для ориентации в социуме и природе.

Сходная социоэпистемологическая проблематика – хотя и под другим углом зрения – всплывает в контексте аналитической философии сознания, где структура социального действия рассматривается, прежде всего, через призму понятий *полагания* и *желания* (и одновременно средств его объяснения и предсказания). Лишь сопряженность когнитивного и волевого, или некоторого наличного знания и наличествующего волевого импульса являются квази-теоретическим средством реконструкции субъективного – и как следствие, когнитивно недоступного – замысла действия.⁸⁰

Социоэпистемологический анализ знания, необходимого для ориентации в обществе и мире, сводится, таким образом, к реконструкции пространства, времени и личности, в том виде, как они – рефлексивно или нерефлексивно – репрезентированы в сознании участников коммуникации, задействуются ими как фундаментальнейшие ориентиры, медиумы социального порядка.

Ведущие представители социологии знания посвятили свои проекты указанным аспектам данной социоэпистемологической проблематики. Так, К. Мангейм в «Идеологии и Утопии» разрабатывает социоэпистемологическую проблематику времени как дифференции *прошлое/будущее*, репрезентируемой соответственно идеологической и утопической функциями⁸¹, Дж. Мид в своей работе «Сознание, самость и общество» разрабатывает основания понятия «личности», как ориентирующей коммуникацию дифференцию *Я/Другой*⁸², а Г. Зиммель исследует роль пространства и ориентационной дистанции *близкое/далекое*.⁸³

Ряд современных социологов, прежде всего, И. Хофман (анализ социоперсональности)⁸⁴, П. Бурдьё (анализ социопространства)⁸⁵ и Н. Луман (анализ социального времени) продолжает разработку указанных социоэпистемических категорий и соответствующих им дифференций.

И все-таки родоначальником социоэпистемологического подхода следует считать Э. Дюркгейма, который в своем пионерском труде «Элементарные формы религиозной жизни»⁸⁶ впервые ясно сформулировал принцип социоэпистемологии – требование

⁸⁰ См. как пример: Daniel Dennett. Three Kinds of Intentional Psychology. In: Richard Healy (ed.) Reduction, Time, and Reality: Studies in the Philosophy of the Natural Sciences. Cambridge University Press, 1975. С одной стороны, эпистемологически релевантным является реконструкция и анализ этой «народной психологии», где вывод о желаниях и полаганиях есть несомненное достижение лишь наблюдателя, но не самого «действителя», лишь способ привести – фактически отсутствующее – единое знание (shared mental properties) в сознания индивидов, а тем самым рассматривать социальное действие и коммуникации как предсказуемые и в известном смысле контролируемые. В этом смысле реальность желаний и полаганий – есть всего лишь конструкции и удобная фикция, а онтологически первичным является лишь само доступное эмпирической фиксации – действие или коммуникация.

С другой стороны, более узкой социально-эпистемологической задачей является именно анализ полаганий, т.е. экспликация роли знания, при отвлечении от сопровождающих волевых «запускающих» механизмов.

⁸¹ Karl Mannheim. Ideologie und Utopie. Bonn. 1929

⁸² George Herbert Mead. Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. University of Chicago Press. 1934.

⁸³ Georg Simmel. Der Raum und die räumliche Ordnungen der Gesellschaft. // Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1908.

⁸⁴ Erving Hofmann. The Presentation of the Self in Everyday Life. The Overlook Press. 1959.

⁸⁵ Pierre Bourdieu. La distinction. Les Editions de Minuit. 1979.

⁸⁶ Emil Durkheim. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Paris. 1912. Частично переведено на русский язык в книге «Мистика, религия, наука. М. Канон. 1998.

выявления жизненномировых, социально-опосредованных или *коллективных* оснований абстрактных эпистемологических категорий.

Далее мы попытаемся воспроизвести и проинтерпретировать некоторые положения его социоэпистемологического метода и социоэпистемологических понятий в анализе социальности. Такого рода понятия входят в состав жизненномировых установок действующих, но не сразу получают статус абстрактных идей, а первоначально функционируют как диспозиции, как устойчивые предпочтения в ситуациях, требующих выбора, скажем, между чем-то близким и далеким, прошлым или будущим, своим или чужим, что за счет редукции сложности окружающей и привносит некоторый порядок в поведение и коммуникацию коллектива. В этой связи Дюркгейм и обращается к религии, как первой форме переработки и рефлексии таких средств ориентации.

2. Метод реификации как инструмент познания социальных институтов

Итак, основанием социоэпистемологии служит фундаментальная для данной дисциплины гипотеза о том, что знание (понимаемое как умение ориентироваться при помощи когнитивных инструментов – таких «категорий мышления» как пространство, время, персональность, причинность, рамочных для ориентации в самых разных конкретных ситуациях) в самом широком смысле зависит от социального контекста: определяется конкретным уровнем развития социума, структурой коммуникации. Эта гипотеза была сформулирована относительно недавно. До конца 18 столетия ведущие мыслители считали своей заслугой обоснование прямо противоположного тезиса. И. Кант, к примеру, считал конститутивные элементы познания априорными, а значит – не зависимыми ни от общества, ни от его истории. Генезис идей, структура и содержание мышления полагались независимыми от социальной структуры. Представители английского эмпиризма, в свою очередь, считали, что (научное) знание удостоверяется опытом и непосредственным восприятием, а следовательно – свободно (или как у Ф. Бэкона – должно получить свободу) от социального контекста. Заслуга в открытие социального генезиса знания принадлежит Дюркгейму.

Свою методологию мыслитель выстраивает на предположении, что познание того или иного социального института возможно лишь генетически: через нахождение его элементарных форм, которые, при этом, возможно эксплицировать исключительно в обращении к историческому прошлому некоторого коллектива. Так, анализируя генезис форм религиозности, Дюркгейм обращается к современным ему естественнонаучным представлениям:

«Биологическая эволюция понимается ныне совершенно иначе – и именно после того, как было доказано существование одноклеточных существ. Придерживаясь того же самого метода, и аранжировка религиозных фактов теперь объясняется совершенно иначе – в соответствии с тем, что натурализм, анимизм, и некоторые другие религиозные формы мы локализуем в начале процесса эволюции. ... И поскольку все религии могут быть сравнены друг с другом, и поскольку все они как виды принадлежат к одному и тому же классу, то с необходимостью обнаруживается много элементов, общих для них всех. ... Но как же возможно их выбрать? Безусловно, не посредством наблюдения комплексных религий, возникавших в ходе истории. ... В них смешались массы разнообразных культов, варьирующихся в зависимости от местности, храмов, поколений, династий. Там жрецы, здесь монахи, а где-то еще – миряне; здесь мистики и рационалисты, там – теологи и пророки. ... Как же тогда возможно обнаружить фундамент религиозной жизни, заложенный под эту буйную растительность, покрывшую свое основание? Как возможно

обнаружить общую основу теологических диспутов, варьирующихся ритуалов, многообразия групп и разнообразия индивидов, найти фундаментальные состояния, характерные для религиозной ментальности в самом общем смысле.»⁸⁷

Конечно, с позиции сегодняшнего дня, не все выглядит так однозначно, как это представлял себе Дюркгейм. Например, возникает вопрос, почему именно клетка – а не функциональное целое, скажем, в виде отдельного органа или целого организма, должно быть рассмотрено в качестве элементарного единства живых систем? Некоторые современные биологи (У. Матурана, Ф. Варела) обращаются к биохимическим процессам, обеспечивающим воспроизводство биологических структур (аутопойезис) как основаниям жизни, а не их готовым «результатам» или реализациям в виде клеток, органов или организмов.

Однако для нас более важным здесь является факт попытки заимствования Дюркгеймом методологии у естественных наук, в данном случае, у биологии, хотя в целом он все еще находится в плену эссенциалистских представлений, иллюзии возможности экспликации сущностей, лежащих «в основании» открытых наблюдению феноменов. Ведь, по мнению мыслителя, одноклеточная форма дает возможность распознать *сущность* живого, где клетка и понимается как кирпичик биологической жизни. Но здесь уже речь идет об эссенциализме особого рода, где такого рода «сущности» теряют характер некоего гипотетического и лишь интеллигибельно-доступного средства объяснения, ускользающего от эмпирической верификации и непосредственно не наблюдаемых. Нет, эта «сущность живого» вполне доступна наблюдению и может быть рассмотрена под микроскопом. Наблюдение одноклеточных организмов, данных восприятию и поэтому фиксируемых эмпирически, по мнению Дюркгейма, дает возможность *конкретного* представления абстрактной категории – *живого* как такового. Назовем этот метод *методом реификации* (от латинского *res*), состоящим в поиске материальных и конкретных воплощений абстрактных идей (таких как «сущность живого»), допускающих их непосредственное наблюдение.

Такой позитивный анализ, по мнению Дюркгейма, следовало бы применить и к области социальных наук и анализу ментальности, в частности религиозных представлений.

Итак, чтобы найти конкретные формы абстрактной ментальности, нужно иметь дело с однородной средой. Современность же, по мнению Дюркгейма, такой возможности не предоставляет в силу ее чрезвычайно комплексности, препятствующей выявлению в ней чего-то фундаментально-общего. Возвращение в прошлое как раз и облегчает такого рода редукцию.

И здесь становится ясным то обстоятельство, почему Дюркгейм не спешит обращаться к функционалистским биологическим интерпретациям, казалось бы, вполне близким ему по духу, если вспомнить его классическую работу «О разделении общественного труда», где единство (солидарность) общества как раз и вытекала из спецификации общественных функций. Здесь же Дюркгейм скорее склонен вернуться к прошлой, гомогенной, «механической» солидарности, что обеспечивало бы более глубокий анализ современности.

Применительно к обществу метод реификации требует, чтобы для экспликации абстрактного-общего ищались бы конкретные исторические формы коллективного-общего⁸⁸. Общее как коллективно-однородное как раз и обнаруживается в примитивных обществах:

⁸⁷ Там же, стр. 152. Здесь и далее перевод мой – А.А.

⁸⁸ Русский и немецкий языки, где слово *общий* (и соответственно *gemein*), в свою очередь, обобщает коллективно-общее и общее как абстракцию, не дают возможности развести две эти коннотации. Между

«Положение меняется в более низких обществах. Незначительное развитие индивидуальности, малые ареалы групп, однородность внешних обстоятельств – все это вносило свой вклад в редуцирование различий и вариаций к некоторому минимуму. Группа обладала интеллектуальной и моральной униформностью, от которой в обществах более продвинутых сохранились лишь редкие экземпляры. Все является общим (commun) для всех. Движения стереотипны; все осуществляют одно и то же в одних и тех же обстоятельствах, и этот конформизм поведения переходит в конформизм мышления. Всякое сознание вовлечено в один и тот же водоворот, индивидуальный тип почти растворяется в типе своей расы. И поскольку все унифицировано, все одновременно оказывается и простым. Ничего не может выйти из своей формы, диктуемой мифами, каждый из которых обращен к одной и той же теме, повторяемой бесконечно, а все обряды состоят из небольшого числа жестов, воспроизводимых снова и снова. ... само оригинальное существо религиозных идей и практик показано во всей его наготе, и предлагает себя для обозрения. ... развитие пышности обрядов еще не укрыло основные элементы...»⁸⁹.

Методология Дюркгейма, в общем виде решающая задачу редукции сложных форм (неважно, форм социальности или форм биологической жизни) к их основаниям, при этом не утерев возможности эмпирической фиксации этих оснований. Поскольку невозможно эксплицировать, если не законы, то регулярности, имея дело с негомогенной средой, текущим разнообразием форм жизни и социальности, как следствием функциональной дифференциации. Дюркгейм словно ищет единицы измерения общества. И если раньше в качестве таковых выступал «социальный факт», то теперь уже речь идет о «коллективных представлениях».

Итак, мы можем подвести некоторый итог и сформулировать основные черты предложенного мыслителем метода анализа общества.

Во-первых, речь идет о реификации объекта анализа, т.е. сведении абстрактно формулируемых свойств к их конкретным, эмпирическим воплощениям. Во-вторых, это требование анализа современности путем возвращения к ее прошлым элементарным формам (которые, однако, в том или ином виде наличествуют и в современности – одноклеточные организмы, примитивные общества).

Применяя указанную методологию к религии, как показывает цитата, Дюркгейм фактически утверждает, что такие, обычно относимые к религии элементы или категории, как *вера*, *бог*, *загробная жизнь* и прочие в рамках такого подхода теряют значение конституирующих религию. У этих понятий есть единая коллективная эпистемическая основа, которую и выявляет социоэпистемолог.

3. Религия как рефлексия коллективности

Дюркгейм выводит институты, в том числе и религию, за пределы своей собственной религиозной функции, под которой можно было бы понимать *веру в потустороннее* как средство обеспечения социальной интеграции или социального порядка. Но в том то и оригинальность Дюркгейма, что у него не вера и религия обеспечивает коллективность, а наоборот – коллективность делает возможной религию. Религиозные представления не являются функциональными медиумами коллективности, интеграции, солидарности, а самоописанием общества, рефлексией этой коллективности.

тем, в более латинизированных английском и французском сохранилась лексическое различие между общим-коллективным и общим-абстрактным: common/general, commun/général.

⁸⁹ Там же, стр. 156.

Коллективность как свойство общества и такое его следствие как коллективность представлений требует интерпретации. В некотором смысле это понятие кажется лишним в рамках традиционной онтологии и гносеологии, где господствует природно-необходимый порядок вещей (онтология) либо этот порядок задается трансцендентальной структурой сознания (гносеологически). Коллективности представлений, для удостоверения добываемых знаний не требуется ни в первом, ни во втором случае, ибо источник истинного знания полагается либо в самом мире, либо в самом сознании, но никак ни в том обстоятельстве, что сознаний существует множество и они в каком-то смысле способны согласовывать свои содержания. Собственно коллективность и понимается Дюркгеймом в смысле *необходимости согласовывания индивидуальных перспектив* в ходе той или иной коллективной активности племени или рода.

Вышеуказанные эпистемологические понятия (пространство, время, причинность, персональность), коллективную природу которых и пытался эксплицировать Дюркгейм, являются рамочными для коллективной деятельности, причем рамочными в двух смыслах: во-первых, они задают рамки сходных или сравнимых способов мышления и деятельности, во-вторых, сами заданы рамками коллективной, т.е. общей, *однородной* жизни. Например, дороги можно выбирать индивидуальные, но для того, чтобы иметь возможность согласовывать общее передвижение членов племени, нужно иметь общее рамочное основание или *инструмент ориентации* – пространство, в самом примитивном смысле понимаемое как различие здесь/там, внутри/снаружи, далеко/близко, замкнуто/открыто. Коллективность как раз и проявляется в том, что все члены племени разделяют такую асимметризацию, и именно это делает возможным нехаотическую активность племени как единого целого.

Время индивидуальной активности, в свою очередь, можно выбирать индивидуально, но чтобы согласовывать коллективную деятельность рода нужно иметь инструмент согласования, в качестве которого и выступают такие различия как *прежде/после* или *постоянное/изменяющееся*. Можно выбирать время активности, но невозможно выбирать само *различие* между временами активности. Рамочность «онтологических» понятий в том, что они задают *горизонт* всякой селекционной активности (т.е. выбора следующего ментального или поведенческого актов).

Эта необходимость есть *инструментальная*⁹⁰ необходимость, в том смысле, что указанные различия выступают средствами ориентации в коллективных практиках, средствами отграничения и связи коллектива и природы (в пространстве – скажем, в виде реифицированной границы между *огороженной* территорией и окружающим лесом), сопряжения активности племени и циклов природы. Однако сами эти категории еще не даны примитивному сознанию как абстрактные понятия, они лишь могут реифицироваться, представать в виде эмпирически фиксируемых и *наблюдаемых* реалий – изгороди, естественной преграды, дороги и т.д.

Но здесь-то и проявляется выдающаяся роль религии как своего рода «первой эпистемологии», позволяющей сконцентрировать внимание на самих *различениях как инструментах коллективной ориентации*.

И именно в представлениях о божестве, о потустороннем мире, тематизируется *сама граница* между знакомым и незнакомым, между близким и далеким, между

⁹⁰ Ведь тот, кто применяет некоторый инструмент, концентрирует внимание не на нем, а на том, к чему он применяется. Так и пространство как инструмент (различения *внутри/снаружи, замкнуто/открыто, близко/далеко*) служит инструментом для ориентации в окружающей мире, для сосредоточения внимания либо на внутренних, либо на внешних реалиях, но только не на *самом* различии между разными областями окружающего мира.

прошлым и будущим, современностью и вечностью. Так, мифологическое божество, скажем, тотем, репрезентирует само различие (как связывающую границу) между коллективом и противостоящей ему природой.

В этом смысле религия выступает наблюдением второго порядка, где предметом наблюдения является само наблюдение, т.е. те или иные различия как его средства, способы или инструменты его осуществления.

Тем не менее, требуется выявление конкретной связи между коллективностью категорий и их «трансцендентальной», «эпистемологической», или логической необходимостями, о чем мы и поговорим в следующем разделе.

4. Общее как коллективное и общее как абстрактное

Обращаясь к структуре самого знания, Дюркгейм усматривает его эмпирический характер в том, что оно является результатом физического воздействия физического объекта на физически понимаемого реципиента. Коллективность таких воздействий не играет сколько-нибудь существенной роли для его формирования. Однако религиозному, как коллективному по своей сущности опыту дела нет до этих воздействий. Он обращен к указанным категориям, а следовательно – выходит за пределы эмпирического и индивидуального знания, и именно эти категории Дюркгейм называет коллективными репрезентациями. Они выражают ментальные состояния группы, общие для всех ее членов, своего рода *историческую* трансцендентальную структуру сознания. То, как организована группа, на чем она основывается, какова ее структура, определяет общие для всех ее членов ментальные состояния:

«Коллективные репрезентации суть результаты необъятной кооперации, которая простирается не только в пространство, но и во время; для их создания было ассоциировано множество сознаний, объединивших и скомбинировавших свои идеи и ощущения; для них долгие поколения аккумулировали свой опыт и свое знание ... Отсюда становится доступным пониманию то, как разум оказался способным выйти за пределы эмпирического знания. Этим он обязан вовсе не смутной мистической добродетели, но единственно благодаря тому хорошо известному факту, что человек двойственен. Два существа живут в нем: индивидуальное бытие, основу которого составляет организм, и круг активностей которого жестко ограничен, и социальное существо, репрезентирующее высшую реальность интеллектуального и морального порядка – ... я имею в виду общество. Эта дуальность нашей природы имеет своим результатом практический порядок: несводимость морального идеала к утилитарным мотивам, а также и мыслительный порядок: несводимость разума к индивидуальному опыту.»⁹¹

Попробуем проинтерпретировать слова Дюркгейма о том, что коллективная репрезентация в качестве «второй природы» входит в сознание (добавим – и в коммуникацию). Для этого нужно различить презентацию (так сказать, индивидуальную представленность объекта в восприятии) и ре-презентацию (коллективную представленность этого объекта). В известном смысле прилагательное «коллективный» является избыточным, поскольку его смысл уже выражен префиксом «ре-».

Итак, человек двойственен и эта двойственность коррелятивна двум родам знания. Первый тип знания может быть охарактеризован как эмпирический и индивидуальный, а его источник фиксируется из единственно возможной в некоторый данный момент

⁹¹ Там же, стр. 159.

(скажем, пространственной) позиции. Индивид воспринимает объект, скажем, дерево, воздействие которого на его перцептивный аппарат провоцирует в нем его презентацию.

Второй тип знания представляет собой следствие надындивидуальных возможностей восприятия, учета не только своей собственной точки зрения и позиции, но и позиций, занимаемых другими членами коллектива.

Именно такой учет обуславливает способности не только воспринимать, но и мыслить *категориально*, т.е. производить обобщения, выраженные в словах (ведь каждое слово словно автоматически запускает генерализацию; так, дерево как слово или понятие, превращается в переменную, пробегающую много различных «конкретных деревьев», воспринимаемых уже с гипотетических позиций Другого, словно дополняя конкретное индивидуальное восприятие). Так, коллективность восприятия – учет чужих пространственно-временных позиций рецепции – превращает презентацию того или иного индивидуального объекта в сознании в его *репрезентацию*. Итак, коллективность, способность обобщать и сравнивать, да и сами вербальные средства обобщения и сравнения, т.е. слова, оказываются следствием пространственно-временной мультипозициональности наблюдателя.

Так понятая *репрезентация* оказывается тем самым границей, связывающей различающиеся в пространстве и времени – индивидуальные позиции и вытекающие из них презентации, но одновременно обеспечивает и возможность различения этих индивидуальных позиций. Произнесенное именно в ходе коллективного обсуждения слово «дерево» и обобщает возможные деревья, и выделяет некоторое конкретное дерево, которое, тем не менее, сохраняет свою общность (соответственно смыслу второго типа надындивидуального знания), т.е. общность как коллективность, свою *одновременную* репрезентированность в сознаниях участников обсуждения.

Наличие такой коллективной общности или *репрезентации* (= презентации в сознании Эго объекта, презентированного в сознании Альтера) возможно только в относительно *однородном* окружающем мире, а такую гомогенизацию только и обеспечивают указанные инструменты ориентации: эпистемологические категории *пространство, время, персональность* (или коррелятивные им различия: здесь/там, до/после, Я/Другой). Мир смог получить однородность, а следовательно, стать доступным для коллективного ориентирования в нем (т.е. для появления общих ориентиров как выделенных реалий на фоне однородного горизонта) только благодаря применению указанных инструментов и соответственно возникновению *различных* областей пространства и временных этапов, но *различных* – именно благодаря их фоновой однородности.

Эти категории словно раздробили качественно определенную неоднородность мира на количественно определяемые и воспроизводимые дистанции и моменты. Лишь сами эти инструменты до поры до времени (до появления религии как средства наблюдения средств наблюдения) оставались вне поля зрения. Только появление религии как своего рода первой эпистемологии делает возможным размышление над самими категориями, как основаниями всего существующего, в качестве которых выступают те или иные сакральные силы, боги и духи (в сущности представляющие собой лишь коллективно-ориентирующие разграничения); над пространством как границей и сопряженностью родового общества и природы, что символизируется и тематизируется в тотемистических верованиях; над религиозно осмысляемым временем как границей между прошлым героев и предков и будущей загробной жизнью.

Итак, коллективность есть условие категориальности. Категория же есть инструмент для агрегации индивидуальных перспектив путем их вербального *согласования*: ре-презентации презентаций. Отсюда вытекает, что семантика базовых

эпистемологических категорий, таких как пространство, время и персональность репрезентируют социальную структуру и эволюционируют параллельно ее трансформациям.

5. Парадокс коллективистского порождения эпистемологических понятий

Но утверждая, что семантика эпистемических понятий, очевидно, имеющих дело с природой в самом широком смысле, есть лишь отражение или выражение той или иной формы социальности, Дюркгейм попадает в ловушку скептицизма и эмпиризма. Другими словами, сама связь между природой и описывающими ее категориям в этом случае становится проблематичной, а вместе с ней теряет опору и всякая надежда на адекватное постижение природы. Из этой ловушки Дюркгейм ускользает не особенно элегантно:

«... но если категории по своему происхождению таковы, что лишь транслируют социальные состояния, не следует ли отсюда, что они могут быть применены ко всей остальной природы лишь в качестве метафор?. Если они формировались лишь для выражения социальных условий, то они, как представляется, не могут быть распространены на другие сферы, помимо социальной. Итак, в той мере, в какой они помогают нам в осмысление физического и биологического мира, они обладают лишь ценностью искусственных символов, полезных в практике метафор, но не имеют никакого сопряжения с реальностью. ... Однако если интерпретировать социологическую теорию знания таким образом, мы забываем, что даже если общество и есть особая реальность, оно не есть империя в империи; Оно – часть природы, причем ее действительно самая высшая репрезентация. Социальная сфера есть сфера природы, отличная от других лишь большей сложностью. ... социальная природа категорий подводит к убеждению, что они имеют своим основанием в самой природе вещей»⁹²

Как мы видим, социально детерминированные и опосредованные категории рассматриваются как легитимно-применимые и к остальной природе, ибо общество, в свою очередь составляет-де природу, а свойство общего как коллективного в этом случае оказывается всего лишь одной из коннотаций абстрактно-общего.

Излишне говорить, что здесь мы сталкиваемся с явным теоретико-множественным парадоксом. Общее, как обобщающее конкретные или индивидуальные случаи, должно, исходя из метода Дюркгейма, пониматься как частный случай коллективных представлений, т.е. являться лишь одним из элементов множества коллективных представлений наряду с пространством, временем, персональностью, причинностью и т.д. Но все, входящие в это множество элементы, получают свою «легитимацию» действительно применимых к природе, по Дюркгейму, поскольку «обобщают» *действительную природу*, т.е., ее конкретные и индивидуальные случаи. В этом смысле уже коллективные представления входят во множество, образуемое свойством абстрактной общности.

Парадокс допускает разрешение, если, как собственно и действует Дюркгейм, вводить фактор времени. Тогда общность как абстракция, т.е. эпистемическая процедура обобщения (логически более абстрактная, поскольку включает в себя случаи как общности коллективной, так и общности всей остальной природы) лишь *исторически* генерируется коллективным характером мысли и поведения племени, и в этом смысле оказывается производной лишь с точки зрения своего исторического (но не логического) происхождения. Однако, данный тип избегания парадокса логического приоритета

⁹² Там же, стр. 163.

природных либо социальных обобщений, которого, видимо, придерживается Дюркгейм, не представляется убедительным.

Такие же проблемы, очевидно, будут возникать и применительно к другим категориям, скажем, к пространству. Приходится отвечать на вопрос о том, транслируются ли характеристики социального пространства на природное, физическое пространство? Или дело обстоит противоположным образом? Крайне проблематичным было бы представление, требующее пространственность (диспозициональность) природных вещей интерпретировать как следствие диспозициональности, скажем, социальных позиций (неважно в физическом, в символическом или в социальном в смысле Бурдьё).

Чтобы избежать появления таких парадоксов, категории вообще, видимо, не следует понимать как генерируемые индуктивно, как выводимые друг из друга или как абстракции высшего уровня, отражающие лишь общие свойства природы, а значит, все же в каком-то смысле отражающие эту самую природу. Парадокс логической первичности природных или социальных описаний исчезает, если эпистемические категории рассматривать конструктивистски – как способы и механизмы ориентации коллектива в природе безотносительно к воспроизводству черт этой самой среды. Эпистемические категории как орудия ориентации или как *средства координации коллективной деятельности* (через отбор объектов, этапов, компетенций, предпочтительных в данный момент или в долгосрочной перспективе), каковыми и служат различия прежде/после (время), далеко/близко (пространства), Я/другой (персональность), вовсе не обязаны нести в себе свойства среды, с сопротивлением которой сталкивается коллектив, или являться ее обобщением этих свойств.

Сам подход, требующий анализа эволюционного (неважно, социального или биологического) генезиса категорий как инструментов ориентации в среде, несомненно доказал свою плодотворность. Другая версия этого подхода, представлена известной концепцией эволюционной теории познания, где крыло птицы (плавник применительно к водной стихии, а плоская ступня относительно плоской поверхности земли) понимается как «отражение» (познание?) структуры воздуха, лишь потому, что эти крыло, плавник или ступня и служат своего рода инструментами, благодаря которым преодолевается сопротивление среды; являются медиумами связи среды и организма, а в конечном счете – их границей или различием. Вопрос состоит лишь в том, являются ли категории пространства, времени и персональности такими же эволюционно-приобретенными инструментами ориентации во внешнем мире.

И, действительно, уже амеба может передвигаться по направлению к добыче, или прочь от опасности, и уже здесь мы сталкиваемся с двумя способами интерпретации (= преодоления, трансформации) мира, а именно с ее позитивным и негативным типами; уже здесь возникают различия, дающие миру бинарную оценку, подтверждающие или отрицающие его реалии, но как раз и сохраняющие это отрицаемое как другую сторону выбранного, т.е. позитивного полюса. В этом смысле уже амебе присуща способность *отрицания* (категорию, которую Дюркгейм, между прочим, не включил в свой список, хотя именно она может пониматься как конституирующая все прочие различия и лежащая в основе различия *par excellence*.). Если категории понимать как инструменты-различия, то действительно таковые инструменты присущи и (не социальным) живым структурам, или, по меньшей мере, имеют свои рудиментарные прототипы и укоренены в сфере живой природы.

И сам же Дюркгейм так комментирует – правда, скорее, в индуктивистском ключе – эту укорененность коллективных репрезентаций, в частности времени и класса, в несоциальной природе:

«Например, то, что составляет фундамент категории времени, есть ритм социальной жизни; но если существует ритм *коллективной* жизни, можно быть уверенным, что есть и другой, скажем, ритм жизни индивидуальной, и даже в более общем виде – есть ритм вселенной. Первый из них просто более заметно выделен и очевиден, нежели другие. Так же и понятие *класса* базируется на понятии группы людей. Но если люди формируют природные группы, можно предположить, что и среди вещей существуют группы, которые одновременно и аналогичны человеческим и отлично от них. Классы и виды суть природные группы вещей.»⁹³

Забавно, что Дюркгейму не приходит в голову то простое соображение, что для выделения (конструирования?) групп объектов во внесоциальных сферах, человек как раз и задействует – эту социально детерминированную – категорию *класса*, хотя в реальности самой по себе таких групп, возможно, и не существует.. Дюркгейм явно не готов полностью признать коллективистский характер происхождения эпистемических категорий, пытаясь объединить социальный конструктивизм и реализм, утверждая своего рода предустановленную гармонию между коллективно-генерируемыми реалиями (коллективными представлениями и коллективами) и *объективно* наличествующими объектами во внешней природе, на который эти реалии указывают.

Конечно, остается вопрос – зачем нужен инструмент конструирования объектов (в данном случае категория *класса*), если класс или группа объектов уже существует объективно, *до того* как возникают конститутивные для его образования коллективные репрезентации. Нужна ли тут вообще коллективность как предпосылка? Ведь группы (скажем, камней) существуют и сами по себе и не нуждаются в коммуникации как согласовании индивидуальных перспектив, которая только и служит предпосылкой коллективных репрезентаций и как следствие самих коллективов.

Конечно, можно сказать, что речь идет о категориях как инструментах банального отражения, но в этом случае необходимость коллективности становится еще более зыбкой и неопределенной. Ведь категории как инструменты должны что-то добавлять к реальности, а не производить наличное, т.е. выступать в роли ее творцов, поскольку и религия, как пишет Дюркгейм, есть идеальное воплощение общества и в этом смысле – его обогащение, а вовсе не абстрактное и идеальное его воспроизводство. Идеал общества вообще и религиозный, в частности, выполняет социальную функцию и является коллективной репрезентацией с определенной задачей, которую Дюркгейм назвал «интенсификацией коллективной жизни»:

«Мы видели, если коллективная жизнь пробуждает религиозную мысль ..., то это так, поскольку последнее приводит к состоянию возбуждения, которое меняет условие психической активности. ... жизненные энергии оказываются в сверхвозбужденном состоянии, страсти более активны, ощущения сильнее. ... человек не узнает сам себя; он чувствует себя трансформированным и как следствие сам трансформирует внешний мир, который его окружает»⁹⁴.

Идеал (и коллективные репрезентации как таковые) очевидно не является в этом смысле отражением или абстракцией реальности. Поэтому мы можем сказать, что Дюркгейм, в конечном счете, остается конструктивистом, утверждает функциональный характер категорий как инструментов для создания новой реальности и, в конечном счете – новых типов коллективностей. Попытка соединения реализма и конструктивизма ему не

⁹³ Там же, стр. 174.

⁹⁴ Там же, стр. 157.

удается, на что указывает его определение современного ему общества как своего собственного (конечно, же коллективного, а значит, данного исключительно в коммуникациях) самоописания:

«Идеальное общество (= общество, сконструированное посредством коллективных репрезентаций – А.А.) не расположено где-то вовне общества реального; оно – его часть. ... Мы не можем воспринять одно, не воспринимая другое. Ведь общество не состоит лишь из массы индивидов, которые его составляют, земли, которую они занимают, вещей, которые они используют и передвижений, которые они осуществляют, но прежде всего, общество есть идея, которую оно создает о себе самом. И конечно же, вне всякого сомнения верно, что оно всегда колеблется по поводу того способа, в каком оно себя воспринимает; оно ощущает себя увлекаемым в различных направлениях. Но эти конфликты, которые его разрывают, не являются конфликтами между идеалом и реальностью, а между двумя различными идеалами, вчерашними и нынешними, власти традиции и теми, что дают надежду на будущее»⁹⁵.

6. Религия как общественное самописание

Итак, в анализе религии, Дюркгейм расстается с представлявшимися прежде очевидными и самопонятным представлениями о роли идей *бога, веры, потустороннего* как основополагающих элементов религиозности. Ранее можно было спорить об их функциях для общества, но никак не об их конститутивном статусе для религии. У Дюркгейма же религия – это скорее, самописание общества, его вторичная символическая переработка, т.е. предикация дополнительных обозначений уже как-то обозначенным ранее социальным структурам, получающих таким образом вторичную семантику. Так чуть ли не каждое социальное явление, сакрализируется, получая свое собственное божество. Да, и собственно, уже известные социальные предикации или характеристики (скажем, злого и доброго) получают дополнительные религиозные манифестации; а наличествующие в обществе и хорошо известные субординации и дистинкции *вторичным образом* воплощаются в небесных субординациях и дистинкциях. Уже известные, т.е. в том или ином виде наблюдаемые и описанные в обществе различия вторичным образом различаются «на небесах», а именно в такой форме:

«...религия некоторым образом, является реалистичной. Не существует никакого физического или морального уродства, нет такого порока или зла, не получивших специфической божественности. Есть боги воровства и мошенничества, сладострастия и войны, болезни и смерти. Даже само христианство, какой бы высокой не представлялась созданная им идея божества, было принуждено позволить духу зла занять свое место в его, христианства, мифологии. Сатана есть сущностная составляющая системы Христианства. Даже если он и нечистое существо, он все же не профанное существо. Антибог есть бог, поистине низестоящий и подчиненный, и тем не менее наделенный расширенными полномочиями, то же является объектом ритуалов, по меньшей мере, негативных. Так, религия, будучи далекой от того, чтобы игнорировать реальное общество и создавать его абстракции, и изображает само общество».⁹⁶

В чем же смысл такой вторичной предикации? Идет ли здесь речь всего лишь о банальной легитимации господствующих социальных порядков? Если это так, то почему оказалось недостаточно первичных форм легитимации (наблюдения первого порядка) в

⁹⁵ Там же, стр. 158.

⁹⁶ Там же, стр. 180.

форме широко распространенных в любом обществе устных и письменных нормативных установлений.

Думается, что смысл такого религиозно-идеального представления и описания общества состоит в его инструктивности. Ведь речь идет не просто о предикатах, но скорее об инструкциях, которые дают мотивационную силу чему-то одному, и оставляют в статусе мотивационно-нейтрального что-то другое. Почитать следует свое собственное божество, а не чужих эллов и валов. Вторичная семантика религиозных описаний общества и является первой эпистемологией, поскольку средствами вторичной предикации дает объяснения (и как следствие, мотивационную основу) тем предпочтениям, которые уже сложились на уровне первичных описаний. Подчинение социальному порядку, сакрализуется прошлым (выбором позитивного значения во временной дифференции *прошлое/будущее*), близостью и замкнутостью (т.е. выбором позитивного значения в пространственной дифференции *близкое/далекое*) и коллективностью (позитивным полюсом в дифференции *Я/Другой*). Функция религиозного описания общества как наблюдение второго порядка состоит в объяснениях и требованиях (со ссылкой на мифические истории и мифы генезиса) ассиметризовать указанные ориентационные категории.

Идеальный мир, в том числе религиозный, – это описание мира реального через его обогащение структурой предпочтений или инструкций, редуцирующих многообразие ситуаций. Идеальное религиозное описание создает предмет своего описания тем, что разделяет мир на значимое (сакральное) и повседневное-профанное (резервуар возможных обращений). Оно не является описанием предналичествующей реальности (явлений благих и дурных поступков, страты и классы, значимые события и сферы жизни) в терминах «идеальных» дивинаторных персонализаций – различных богов, «ответственных» за то или иное профанное явление, скажем, воровство и торговлю. Религия задает структуру преференций, но эти преференции не есть нечто, накладываемое «поверх» описываемых феноменов, но собственно составляет процесс созидания (социальной) реальности. Общество существует только благодаря тому, что в процессе коллективной деятельности некоторые полюса ориентации получают стабильное предпочтение. В этом смысле, та или иная область или специфический тип некоторой активности (правосудие, война, управление, передвижение) создаются тем, что создается их описание. И именно на это указывает Дюркгейм, утверждая, что идеальное общество – функционирует как инструмент работы реального.

Глава первая:

Социоэпистемология пространства: Георг Зиммель и Пьер Бурдьё

I. Георг Зиммель: пространство, время, индивидуальность и свобода

Основной интерес Г. Зиммеля сосредоточен на корреляциях двух переменных – степени *индивидуальности* поведения и расширения *пространства* группы, что сближает его, скорее, с идеями французской социальной мысли.

Ключевая идея социологии пространства мыслителя формулируется им в том утверждении, что индивидуальный характер действия и сама человеческая индивидуальность получают эксплицитные формы в ситуациях расширения «социальных кругов», к которым принадлежат индивиды. Расширение «ареала» некоторой группы и как следствие возрастающая конкуренция за ресурсы влечет за собой процессы специализации и дифференциации. При этом во всех экспандирующих обществах проявляются сходные черты дифференциации, и это сходство

обусловлено ограниченностью в выборе средств конкуренции. Этот паттерн развития оказывается общим для всех обществ:

«... я здесь подразумеваю соотносящиеся формы простой конкуренции, альянсы нескольких слабых против одного сильного... притяжение и отторжение, которые возникают между индивидами посредством их качественной дифференциации... Этот процесс, существенно отличный от всех тех уз, что основаны на общих материальных интересах, часто ведет к установлению фактических отношений между элементами двух или большего числа групп. Это можно наблюдать на примере взаимных международных симпатий между аристократиями. Эти чувства солидарности являются поразительно независимыми от особенного характера соответствующих индивидов... Точно так же посредством *специализации* в рамках групп, первоначально являвшихся независимыми друг от друга, возникает солидарность и на другом полюсе социальной шкалы – в виде интернационализма социал-демократов и сантиментов, общих членам рабочих союзов...»⁹⁷

В результате такого «наведения мостов» между сближающимися общностями последние выходят за рамки своих военно-оборонительных (т.е. пространственных), экономических (т.е. временных) и персональных ограничений.

Примером разрыва этих, свойственных более ранним обществам, ограничений служит слом цеховой системы.

В основе цеховой системы лежали вышеуказанные регламентации: фиксация определенного *места* производства и *места* сбыта, строгое ограничение количества производимых продуктов (т.е. *времени* производства) и строгое ограничение количества задействованных в производстве *индивидов* – мастеров и подмастерьев (персональные ограничения). Цеховая система не позволяла менять эти константы и переходить к другим пространственно-временным и личностно-коллективным параметрам процесса цехового производства.

Зиммель описывает процесс разрушения такого пространства так:

«Однажды, когда влиятельные мастера получили право – иногда после интенсивной борьбы – игнорировать указанные ограничения, возникла своеобразная двойственность. Когда-то однородная масса членов цеха начала радикально дифференцироваться на богатых и бедных, капиталистов и рабочих. Как только принцип равенства был сломлен настолько, что один член цеха получил в свое распоряжение труд другого, работающего на него, смог выбирать рынки сбыта на основе собственной персональной способности и энергии, своего знания рынка и своей оценки его перспектив, – становилось неизбежным, что именно эти персональные атрибуты, как только они смоли быть развернуты, продолжили свое развитие, приводя к еще большей специализации и индивидуализации в рамках цехового объединения и в конечном счете привели к разложению этого объединения. С другой стороны, однако, структурные изменения делали возможным выход далеко за пределы прошлых регионов сбыта. Ранее производитель и купец были объединены в одном лице; как только они отдифференцировались друг от друга, купец приобрел несопоставимую свободу передвижения...»⁹⁸

Так, разрушается то, что на современном социологическом языке называется системами интеракции, где контакты внутри небольших групп, связанных общим пространством, временем и личным присутствием их участников, могли выстраиваться по типу «каждый с каждым». Все «запросы на контакты» могли быть удовлетворены, и не требовалось каких-то специальных средств *отбора* этих запросов.

Зиммеля, как и Э. Дюркгейма, интересует вопрос генезиса современного общества, т.е. вопрос о том, как возникает общество, сохраняющее свою идентичность на больших пространствах и в течение длительных периодов времени, где требуются уже не пространственно-временные и коллективно-личностные идентификаторы общей деятельности и поведения, а

⁹⁷ Georg Simmel: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1908 (1. Auflage). S. 528.

⁹⁸ Ibid. S. 529.

генерализирующие символические средства, обеспечивающие единство общества в ситуации, когда абсолютное большинство принадлежащих ему индивидов даже не знают о существовании друг друга, когда возможностей вступать в контакты гораздо больше, чем может быть фактически осуществлено, и, соответственно, требуются какие-то критерии выбора возможностей общения. И подобно Дюркейму, анализирующему современные формы религии через анализ их традиционных прототипов, Зиммель обращается к анализу *простых* или «примитивных» обществ, используя этот анализ как «доказательство от противного», выявляя процессы, которые привели к появлению новых свойств общества, прежде всего – *индивидуальности и свободы*.

По Зиммелю, именно в результате процессов «специализации» и «дифференциации» возникает индивидуальность и свобода: «производитель освобождается от купца», «крепостной от лэндлорда». Свобода оказывается не идеологическим, а скорее техническим понятием, всего лишь – коррелятом социальной дифференциации. Крепостной больше не привязан к своей локальной собственности и отныне может искать место работы «и там, и здесь». При этом территориальные идентификаторы «там» и «здесь» утрачивают былую асимметричность. Ведь в примитивных обществах некоторое «здесь» имело локальную выраженность и специфику и определялось позитивно, в отличие от опасного и чужого, определяемого негативно «там».

Постепенно пространство универсализируется. Процессы индивидуализации сопровождаются выходом контактов за пределы локальных пространств.

Как следствие, некий *Другой*, далекий от местонахождения *Эго*, индивид теперь может рассматриваться как «близкий» в некотором *не пространственном*, но скорее, временном смысле. Проблема, однако, состоит в экспликации средств интеграции членов общества, не связанных интерактивно – простым взаимным восприятием. Для этого требуется исследование процессов *символизации* таких абстрактных связей между пространственно-разделенными индивидами. Особую роль получают специфические идеалы и символы (флаг, гимн, общая вера и т.д.) с функцией сакрализации абстрактных, а значит, проблемных, и если не фиктивных, то лишь с большим трудом удостоверяемых и верифицируемых социальных связей. Эти средства обеспечивают своего рода эрзац взаимовосприятия, делают возможным коллективное представление (ре-презентацию, в смысле Дюркгейма) того, что восприятию как раз актуально никак не дано, а именно – реальность общества.

Зиммель защищает подход, довольно близкий Дюркгейму, и когда утверждает, что однотипные и однородные «свойства личностей» такие, например, как дюркгеймовы «коллективные представления» (скажем, в рамках небольших замкнутых общностей, такие как цеха или касты), возможны лишь в изолированном состоянии, скорее, противоположном состоянию общественному; в то же время индивидуализация личности, появление специфического *Я* в современном смысле слова, возможны лишь в универсализированном обществе с его разделением труда и солидарностью, основанной не на подобии однотипного, но на связи самых разных функций.

Возникает парадокс «коллективной индивидуальности»: в своей индивидуальности члены группы очень похожи на других членов группы; в свою очередь, группа членов общности с однородными свойствами приобретает индивидуальность – но теперь уже в рамках и относительно некоторой более широкой общности. Так, например, как утверждает Зиммель: свобода и самореализация проявляется лишь в коллективном деле, скажем, в проповеди, выстраиваемой любым членом религиозной общины по своему усмотрению, в то время как в личном предприятии, скажем, в устройстве свадьбы, человек утрачивает свою свободу, подчиняя поведение решению специальных органов.

Такой парадокс «коллективности индивидуальности» должен как-то разрешаться, и как всякий парадокс он разрешается введением различия: в случае Зиммеля, таковым выступает различие двух «социальных кругов», по отношению к каждому из которых то или иное – в себе идентичное – поведение получает значения либо индивидуального, либо коллективного.

1. Концепция «двух кругов» общения

Индивидуализация человека и появление больших, лишь абстрактным образом связанных общностей предстают у Зиммеля как процессы параллельные, если не тождественные. Так, более автономные и тесные городские союзы Новой Англии именно благодаря этой своей автономности более жестко связывали северян и определяли формы их поведения, в большей степени ангажируя их в интересах этих союзов; между тем южные графства вмешивались в меньшей степени и меньше обременяли личную жизнь южных индивидуалистов.

Таким образом, в рамках некоей глобальной общности личность, согласно Зиммелю, приобретает бóльшую свободу, нежели в рамках маленькой, но более автономной (в отношении слабого государства) и, как следствие, более «навязчивой» в отношении индивида, группы.

Кажется, что личную индивидуальность Зиммель противопоставляет групповой принадлежности. Но это не совсем так. В конечном счете оказывается, что именно узкогрупповая принадлежность способна «спасать» и высвобождать индивида из тотальности иных, более глобальных общностей. Например, принадлежность семье, скорее, обеспечивает индивидуацию, обеспечивая возможность специфического, выделяющегося поведения на фоне тотальности более широкой культурной общности. Другими словами, индивидуальность «черпает силы» в одной группе, что позволяет ей противостоять доминированию иной группы.

Можно говорить о некоей двойной «принадлежности» индивида: как к более широкому кругу, в меньшей степени ограничивающему индивидуальность, но более глобальному по своим масштабам, так и к более узкому кругу (референтная группа, семья), сильнее ограничивающему индивидуальность, но и парадоксальным образом придающему силу в борьбе за собственную индивидуальность в контексте более широкой общности.

Речь здесь как раз и идет о концепции «двух кругов», которая зиждется на *пространственной определенности индивидуальности*. Пространственно отдаленные факторы, скажем, государственно-политические установления, задают горизонт возможностей, за который уже невозможно выйти (в перспективе речь может идти и о мировом обществе). Пространственно близкие – городские, семейные и пр. «местные» – нормы и стандарты поведения ограничивают возможности поведения, но одновременно обозначают эти границы и в перспективе позволяют выйти за их пределы. В этом смысле любое проявление индивидуальности оказывается лишь особым выражением принадлежности к той или иной пространственно-далекой или пространственно близкой общности:

«Мы окружены концентрическими кругами особенных интересов... Это развитие может проходить сквозь стадии, в которых членство в обеих – в более широких и в более узких – социальных сферах совпадает... Таким образом, хотя обязательства перед более узким кругом, как правило, в меньшей степени благоприятствуют усилению индивидуальности как таковой, нежели это возможно в максимально общей сфере, все-таки с психологической точки зрения является значимым, что в очень большой культурной общности, принадлежность к семье усиливает индивидуальность. Одинокий индивид не способен спасти себя от тотальности: лишь отдав части своего абсолютного Эго некоторому числу других, присоединившись к ним, он способен сохранить чувство индивидуальности и одновременно избежать слишком большой изолированности, горечи и идиосинкразии. И расширяя свою персональность и свои интересы вокруг этих персональностей и интересов некоторого множества других лиц, индивид противопоставляет себя более широким массам, то есть всему остающемуся целому. Индивидуальности в смысле эксцентричности и всякого рода ненормальности предоставляется более широкий простор посредством жизни вне семьи в более широкой социальной сфере; но для дифференциации, которая также свойственна самому большому целому, – такого типа, который является результатом силы, а не отдачи себя какому-то одностороннему влечению, – для этого принадлежность к более узкому кругу внутри самого широкого оказывается полезной, и часто – как подготовка или переходное состояние»⁹⁹.

⁹⁹ Ibid. S. 535.

Так, принадлежность к самой тесной общности делает более вероятным отклоняющееся поведение, т.е. собственно индивидуальность, которая понимается как форма поведения, свойственная для данной узкой группы по отношению к более широкому социальному контексту. Впрочем, именно в рамках такой узкой группы в ходе дифференциации некоторого целого возникает возможность отклонения и от стандартов поведения самой этой группы, и поэтому именно здесь поведение фиксируется наиболее жестко; но словно в качестве компенсации именно такая негибкость придает силу соответствующей *групповой индивидуальности* на фоне конформного поведения, требующегося от более широкой общности, куда включен эта «малый круг». Опасность отклонения от узкой конвенциональности заставляет группу посредством интерактивного характера контактов более жестко контролировать поведение членов узкой общности, тем самым утверждая индивидуальность общеобщественную, т.е. индивидуальность по отношению к широкой сфере.

Из этого следует, что индивидуальность *как таковую или саму по себе* обнаружить не удастся. Это явление и отвечающее ему понятие непременно требуют некоторого контекста своего воплощения и своего объяснения. Зиммель определяет индивидуальность пространственно и ситуативно, – в зависимости от того, по отношению к чему и на фоне каких поведенческих паттернов осуществляется отклоняющееся поведение. То, что индивидуально в одном смысле, оказывается вполне конвенциональным в другом пространственном ракурсе.

Казалось бы, в этом смысле нельзя утверждать о какой-то абсолютной индивидуальности, т.е. об индивидуальности в контексте противостоящей ей максимально возможной «универсальности» стандартов поведения, в контексте общества как такового (в том же самом смысле, в каком невозможно определить абсолютное место локализации объекта по отношению к гипотетическому, абсолютному пространству). И тем не менее Зиммель ставит проблему индивидуальности именно в терминах условий возможности абсолютной индивидуальности:

«Значение семьи сначала является политическим и реальным; затем, по мере развития культуры, оно становится все более психологическим и идеальным. Семья как коллективный индивид предлагает своим членам предвзвешенную дифференциацию, которая, по меньшей мере, подготавливает их для дифференциации в смысле самой широкой индивидуальности; с другой стороны, семья предлагает своим членам пристанище, в котором эта *абсолютная* индивидуальность может развиваться до тех пор, пока не станет настолько сильной, чтобы оказывать сопротивление наибольшей универсальности. Принадлежность семье в более продвинутой культуре, где права индивидуальности и самой широкой сферы развивались одновременно, представляет собой смесь характерных значений как более узкого, так и более широкого кругов».¹⁰⁰

Но если у индивидуальности как таковой нет собственного смысла, и она всегда определяется своей противоположностью – принадлежностью к тому или иному кругу общения, то приходится говорить о своеобразном экстернализме в определении индивидуальности. Какому-либо поведению может быть лишь *приписано* значение индивидуального в зависимости от того, что выбрано в качестве ее «другой стороны» – противостоящей ей тотальности универсального поведения. (Причем этих «других сторон» у «индивидуальности» – в соответствии с зиммелевской концепции «двух кругов» – обнаруживается как минимум две.)

Только в этом случае рефлексия этой «другой стороны» делает возможной оценку поведения как индивидуального. «Значение» поведения как индивидуального, либо как коллективного, не зависит в этом смысле от собственно поведения, но требует наблюдения внешнего контекста. Чтобы наблюдать индивидуальность, нужно наблюдать противостоящие ей тотальности и решать, с какой из них эта индивидуальность соотносится и в контексте каких универсальных паттернов эта индивидуальность получает определенность.

Этот контекст понимается Зиммелем как расширяющийся спектр пространственно-понимаемых окружностей. Его расширение дает возможность маневра, выхода из-под интерактивного давления и одновременно позволяет задействовать ресурсы локальной

¹⁰⁰ Ibid.

интеракции в противостоянии с «идеальным» (т.е. чувственно недоступным) широким миром общества в целом.

И здесь именно семья предстает у Зиммеля в виде такой дуальной, коллективно-личностной структуры – «смесью узкой и широкой» общностей и выступает своего рода границей между коллективным и индивидуальным. Семья выступает одним из оснований персональности, ведь именно «фамильные» качества отличают конкретную личность от всего остального общественного окружения. Здесь личностные свойства обнаруживаются в Других, которые понимаются как свои. Именно применительно к семье можно делать парадоксальные утверждения о том, что «моя» кровь течет в «другом». (Заметим, что и понятие кровного родства не лишено парадоксального самообоснования: с одной стороны, оно требует для себя чувственного удостоверения, скажем, «пространственного соседства» в рамках поселения, а с другой – и само выступает таким средством реификации, условием чувственно-фиксируемого удостоверения в высшей степени абстрактных и трудно верифицируемых отношений общей взаимопринадлежности, самообнаружения себя в другом.)

2. Свобода как пространственная граница

Пространственный подход к пониманию индивидуальности и коллективности делает возможным и особую интерпретацию понятия свободы. «Бóльший круг» общения способствует поведению, которое собственно и называется «свободным», в то время как «меньший», скорее, препятствует этому. Фактически свобода предстает как различие, как перепад пространственно определяемых сфер влияний, возможностей активности в рамках ограничений поведения, накладываемых «дальними» и «ближними» установками. В этом смысле Зиммель и дает *формальное* определение свободы, безотносительно к содержанию конкретных действий, которые можно считать свободными или несвободными:

«Здесь обнаруживается более глубокий смысл свободы: индивидуальная свобода – есть свобода, ограничиваемая индивидуальностью. Из уникальности бытия индивида проистекает соответствующая уникальность того, что может дополнить и освободить его, специфичность нужд, коррелятом которой является наличие самого большого круга возможных селекций, – как только чьи-либо желания и внутренние влечения становятся более индивидуальными, становится гораздо менее вероятным, что они найдут удовлетворение в рамках более узко и тесно связывающей области. При более ранних условиях, напротив, имелось гораздо меньше ограничений, накладываемых ригидностью личностей: под углом зрения своих собственных забот индивид был гораздо более свободным в осуществлении своего выбора, поскольку вместо принуждающей его дифференциации объектов выбора имело место приблизительная эквивалентность всего того, что требовало принятия во внимание. По этой причине не было нужды в какой-то более обширной сфере объектов выбора. Поэтому относительно неразвитые условия, безусловно, накладывали социальные ограничения на индивида; но это было сопряжено с негативной свободой недифференцированности, с *liberum arbitrium*, что обеспечивалось одной лишь идентичной ценностью объектов. Напротив, в более продвинутом состоянии, социальные возможности оказываются гораздо более широкими, но теперь они ограничены позитивным смыслом свободы, в котором всякий выбор ... является однозначным образом определенным выражением неизменного типа персональности».¹⁰¹

Конечно, такое формальное определение свободы может быть дополнено его содержательным описанием, скажем, описанием свободного выбора партнера в браке, свободного выбора экономической активности. Однако если определять свободу лишь формально, т.е. исключительно за счет пространственного различения ближних и дальних сфер общения, то получают определенность сразу множество типов активностей и одновременно – ее «другая сторона» (несвобода). Так, если рассматривать возможность вступления в брак, то здесь допускается интерпретация как «несвободных» в отношении узкой группы и «свободных» – более

¹⁰¹ Ibid. S. 540.

широкой. Свобода, таким образом, оказывается неким перепадом возможностей активности между «ближним кругом» возможных селекций, суживающим возможности поведения (например, санкционирующими ожиданиями со стороны референтной группы, семьи или просто в силу личного присутствия лиц, установки и ожидания которых приходится учитывать в своем поведении), и дальним кругом возможных селекций, где позволено гораздо больше.

По Зиммелю, в прежние времена свобода в меньшей степени определялась ригидностью (специфичностью) личности, т.е. неизменными персональными свойствами индивида, ведь личности не обладали выраженным своеобразием, были похожи друг на друга в своих общих нуждах, потребностях и предпочтениях в опциях и селекциях. В самом индивиде было меньше рестрикций, накладываемых его особенностями. Все, в чем он нуждался (кров, пища, одежда), он мог находить «рядом», «вблизи», в «узком» кругу опций.

Развитие личности потребовало выхода за пределы узкого круга селекций. В этом смысле он утрачивает свою прежнюю «негативную» свободу, выражавшуюся в независимости от разнообразия потребностей и возможностей их удовлетворения, появившихся лишь позднее с ходом общественной дифференциации и разделения общественного труда. Он был свободен, пока и поскольку оставался независимым от новых вещей и идей!

Но свобода может получить определение и с иного – социетального – угла зрения:

«Теперь же в общем, социетальном (*allgemein gesellschaftlichen*) смысле свободы можно утверждать, что феодализм ничего не породил, кроме узкого круга, который связывает индивида с индивидом и каждого ограничивает его обязательствами в отношении других. По этой причине в рамках феодальной системы не было достаточно пространства ни для национального энтузиазма, ни для общественного духа, впрочем, как и для духа индивидуального предпринимательства и индивидуальной энергии. Те же самые ограничения, которые препятствовали спонтанному появлению концепции более высокого социального объединения, также – на более низком уровне – препятствовали актуализации индивидуальной свободы. Именно по этой причине особенно характерно и глубоко то, что в период феодализма «свободный человек» определяется как тот, кто является субъектом королевского права; связанный обязательствами и несвободный есть тот, кто является частью, входящей в феодальные связи, т.е. тот, кто подсуден праву, проистекающему из более узкой сферы, и тот, кто исключен из более широкой... Размер сферы оказывает здесь негативное влияние, и здесь речь идет скорее о развитии вне группы, чем внутри нее, о развитии, в котором более широкая сфера предоставляется своим членам больше возможностей вовлечения в нее, чем это делает более узкое окружение»¹⁰².

Итак, индивидуальность у Зиммеля выступает в двух смыслах. В первом – как свобода, даруемая широким окружением, в то время как узкий круг накладывает ограничения и в этом смысле лишает перспектив на будущее. Нетрудно заметить, что здесь воплощен идеал Просвещения 18 века, идеал общечеловеческих прав и свобод, независимых от происхождения, имущественного статуса, групповой принадлежности, расовой, половой и прочих характеристик, как и иных ограничений, накладываемых «ближним окружением».

«То, что человек, как только он получает свободу, использует ее для собственной дифференциации, для того чтобы господствовать или оказаться рабом, быть лучше или хуже других, короче говоря, чтобы раскрыть все разнообразие индивидуальных сил, – все это ускользнуло от того индивидуализма, для которого «Свобода и Равенство» являлись мирно-сосуществующими и даже способствующими друг другу ценностями. Очевидно, что этот тип индивидуализма был вовлечен в слом всякой узкой и сужающей аккомодации; отчасти как эффект реальной истории, но по крайней мере отчасти – лишь как тоска по нему и потребность. Во время Французской революции рабочим даже запрещалось вступать в рабочие объединения для улучшения условий труда, поскольку такое объединение ограничивало-де свободу отдельных его членов! Этот индивидуализм имеет своим коррелятом совершенно «космополитическую» установку; и даже национальное единство отступает перед идеей «человечества», а на место частных прав сословий и слоев – как принцип – заступает право

¹⁰² Ibid. S. 542.

индивида, которое получает характерное название «прав человека»... Иной смысл индивидуальности, находит свое преимущественно теоретическое выражение в 19 столетии, в особенности в Романтизме, а практически выражается в доминировании разделения труда. То, что каждый отдельный человек занимает одну позицию..., которую может исполнять только он и никто другой; то, что с этой незаменимостью бытия и этой обостренной дифференцированностью достижений индивидуальных лиц должен быть реализован как социальный и психологический, так и метафизический смысл человеческой экзистенции – все это есть образование идеала индивидуализма, который очевидно не имеет ничего общего... с той идеей «абсолютного человека», наличествующей в каждом человеке «усредненной» человеческой природы, которая нуждается лишь в свободе для своего возникновения: в первом ценностный акцент ставят на то, что в людях есть общего, в последнем – на то, что их различает»¹⁰³.

В просвещенческом идеале индивидуальность подразумевала общность или подобие «природ» тех или иных индивидов, а вместе с этим – воспроизводимость и инвариантность мира и общества. В романтическом идеале уже разделение труда определяет подлинно-индивидуальные позиции действующих структур, а вместе с этим и структуру некоторого целого: общества, природы, космоса, позиции в которых могут замещаться лишь уникальными и «исключительными» элементами.

Индивидуализм первого рода выражает ценности общности (в обоих смыслах этого слова – общности как мыслительной процедуры обобщения и как коллективного владения). Индивидуализм второго рода выражает ценность того, что находится по ту сторону общего, воспроизводимого, повторяющегося, т.е. уникальности как «другой стороны» общности. Речь идет о специфическом и парадоксальном «различении общего и различного», которое и лежит в основании разделения двух типов индивидуальности. Эта дистинкция *схожест/различност* выражает существо современной проблемы индивидуальности или личности: как может личность претендовать на *уникальность*, если стремление к уникальности является ее *универсальной* характеристикой. Зиммелевское различие между просвещенческой воспроизводимой индивидуальностью, с одной стороны, и романтической уникальной индивидуальностью, с другой, было призвано разрешить эту проблему.

Итак, персональное Эго рождается, по мысли Зиммеля, через расширение группы. Более широкий контекст общения предоставляет больше разнообразия, больше возможностей ощущать и мыслить. Отсюда проистекает потребность в том, чтобы это разнообразие предложений было словно приведено к какому-то общему знаменателю, «нанизано» на какое-то единство, поскольку сравнивать новые открывающиеся и отклоняющиеся возможности поведения можно лишь, опираясь на некоторое общее начало. Максимальное разнообразие требует минимального основания своего единства, и таковым становится фигура Эго:

«То, что жизнь в рамках широкого окружения и взаимодействие с ним развивает в себе и для себя более выраженное личностное сознание, чем когда оно прорастает в рамках более узкого круга, зависит, прежде всего от того, что личность документирует себя именно благодаря *чередованию* отдельных ощущений, мыслей и действий. Чем более однообразной и закостенелой становится жизнь, чем меньше крайности воспринимающей жизни удалились от своего усредненного уровня, тем менее выражено проступает чувство личности; но чем всеохватнее последняя, тем энергичнее она выделяет себя, тем живее человек ощущает себя как личность. Подобно тому, как длительность может констатироваться лишь в сменяющемся, и лишь смена акциденций позволяет проступить устойчивости субстанции, так и Эго, очевидно, будет восприниматься соответственно как остающийся во всяком изменении психологического содержания... Личность как раз и *не* является отдельным, актуальным состоянием, отдельным качеством или отдельной, пусть и в высшей степени своеобразной судьбой; она суть нечто, что мы ощущаем по ту сторону этих отдельностей...

Пока психические стимуляции, в особенности ощущения, имеют место в малом количестве, Эго сливается с ними и остается латентно воплощенным в них; оно поднимается над ними только до той степени, в которой именно благодаря полноте разнообразного нашему сознанию

¹⁰³ Ibid. 542.

становится отчетливо ясно, что само оно, несмотря ни на что, для всего этого является общим, как раз подобно тому, как более высокое понятие возвышается над отдельными явлениями не тогда, когда нам становятся известны одно или два из его воплощений, но лишь благодаря знанию очень многих из них, – и тем выше и чище, чем отчетливее на основе этого понятия разнообразные явления взаимно отличаются друг от друга. Эта смена содержаний Эго, которая собственно только и маркирует для сознания это Эго как покоящийся полюс в потоке психических явлений, в рамках большого окружения оказывается гораздо более оживленным, чем в рамках жизни в некоторой узкой группы»¹⁰⁴.

Итак, для понимания специфики современного Эго и развития индивидуальности оказалось недостаточно лишь рассмотрения двух указанных «кругов» как оснований современного состояния индивидуальности и свободы. Зиммель выдвигает методологическое требование рассматривать некоего «Другого», который в обобщенном виде выступает как «Странник» (*Der Fremde*). Его функция – служить своего рода связующим звеном между двумя описанными окружениями, обеспечивать их связь и маркировать их различие. Но и здесь, в свою очередь, применяется метафора пространства, преодолеваемого странником, собственно и обеспечивающего тем самым расширение группы, и как следствие, возникновение (и объяснение) индивидуальности.

3. Пространство и странник

«Если странствие, рассматриваемое как состояние отдаленности от всякого данного пункта в пространстве, концептуально противоположно принадлежности какому бы то ни было пункту, в этом случае социологическая форма «странник» репрезентирует синтез обеих этих свойств принадлежности и отдаленности, близости и дали ... Странник не будет рассматриваться здесь в обычном смысле этого термина, как тот, кто пришел сегодня и уйдет завтра, но как человек, прибывший сегодня и остающийся завтра – как потенциальный странник, как тот, кто хотя и не уходит, но еще не совсем избавился от свободы передвижения»¹⁰⁵.

Здесь нас не интересует вопрос о том, кем фактически являлись «странники» – торговцами, охотниками, колонизаторами, беженцами, воинами-захватчиками или еще кем-то. Существо вопроса в том, что странник – есть «социологическая форма», выраженная в дистинкции *принадлежность/независимость*. Речь идет о форме, т.е. о различии, которое помогает фиксировать те или иные противоположные, но взаимозависимые социальные процессы и явления. Но это особая форма. С ее помощью удастся усмотреть парадоксальные свойства общества, а именно то обстоятельство, что любая коллективность или общность всегда обладает и своей «другой стороной», что возможен «кроссинг» – переход границы общности; что та или иная общность не является чем-то естественно-понятным, вневременным, непроблематичным; что переход – понимаемой пространственно – границы того или иного сообщества предполагает изменения как в *коллективно-личностном* измерении (увеличение числа членов общности за счет странников, высвобождение индивидов из-под интерактивного контроля и власти «коллективных представлений»), так и во *временном* измерении (появление у этой общности отличных друг от друга прошлого и будущего, уже не свободного от новых «чуждых» и «коррумпирующих» влияний).

И все-таки странник как фактор изменения временных и коллективно-личностных перспектив в первую очередь получает *пространственное* воплощение с определенной функцией: произвести социальный порядок нового, динамического типа:

«Он (странник) оказывается замкнутым в определенном пространственном круге – или же в рамках группы, чьи границы оказываются аналогичными границам пространственным, но на его позицию фундаментальным образом воздействует тот факт, что он не принадлежал ей, а его

¹⁰⁴ Ibid. 564.

¹⁰⁵ Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1908 (1. Auflage). S. 509–512.

качества не являются эндогенными... В случае странника, *сопряжение близости и отдаленности*, вовлеченное во всякое человеческое взаимодействие, следует образцу, который кратко можно сформулировать следующим образом: дистанция внутри этого отношения указывает на то, что тот, кто является близким, в действительности оказывается далеким, но его странность указывает на то, что тот, кто далек, в действительности оказывается рядом... Факторы отторжения и дистанцирования работают на то, чтобы создать форму совместного существования, форму объединения...»¹⁰⁶

Пространство здесь выступает важнейшей ориентационной категорией, поскольку именно оно делает очевидным далеко не очевидные вещи: что коллективность имеет своей другой стороной индивидуальность, а прошлое коллектива не обязательно длится вечно. Эти более абстрактные и более сложные представления получают известную наглядность именно благодаря их пространственному выражению или интерпретации. Именно свойства пространства указывают на то, что естественно-понятные категории *здесь/там*, *близкое/далекое* являются такими различиями, в которых каждая сторона предполагает свою «другую сторону», причем эти полюсы по отдельности не существуют.

Если внимание сосредоточено на чем-то одном, скажем, на близком или современном, то имеет место недоопределенность ситуации. Относительно полную определенность ситуация получает лишь тогда, когда указывается и на саму границу или различие, пересечение которой только и делает возможным интерпретировать нечто как новое, полезное или опасное для общности. Функция пространственных границ той или иной общности оказывается ключевым условием его воспроизводства. Территориальная граница обеспечивает единство коллектива. Но чтобы это единство получило зримое воплощение, чтоб с ним можно было бы иметь дело, требуется его *реификация*, его представление в виде какой-то интуитивно понятной и осязаемой реалии. Так, в примитивных обществах средствами реификации единства коллектива служили сакральные места, изгороди, природные препятствия (горы, реки) и т.д.

Однако в некотором переходном обществе, где уже начались процессы расширения групп, эту же функцию берет на себя странник, который всем своим наглядным, допускающим его живое восприятие обликом собственно и символизирует единство коллектива в различии *здесь/там*, т.е. противопоставленность коллектива чему-то внешнему и чуждому. Чтобы отличить, выделить и идентифицировать себя, общность нуждается в восприятии чего-то чуждого и далекого, а следовательно, ей с помощью социологической формы «странник», приходится осуществлять «приближение далекого» и в той или иной – пусть даже негативной – форме, усваивать чужие, привносимые странником установки. Различение своего и чужого, дальнего и ближнего он представляет зримо в виде единства своей личности.

Итак, в некоторую данную локальность привносились свойства, сформировавшиеся за пределами данного сообщества, и именно фигура странника всей своей определенностью «объединяла» дальнее и близкое, и в конечном итоге способствовала групповому расширению, появлению уникальной и неповторимой «романтической» индивидуальности. Но это только первый и еще довольно тривиальный шаг анализа.

Поскольку данная категория-различение носит универсальный характер, то и само воплощенное в этой категории различение *здесь/там* (и его коннотации – *замкнутое/открытое*, *близкое/далекое*) и само получает локализацию. Воплощенное в страннике различение между близким и далеким, своим и чужим, прошлым и будущим, индивидуальным и коллективным, через таковую локализацию привносило, по мысли Зиммеля, и рефлексивность в сообщество, что, в конечном счете, лишало последнее уникальности в его собственных глазах, а следовательно, содействовало и появлению индивидуальности в его «просветленном» смысле.

Важно понимать, что локализация «странника» осуществлялась в процессе «повторного вхождения» различия в то, что благодаря этому различению и становилось отличным. Странник, как различение своего и чужого, и сам выделяется как чужой, помещается на одной из сторон осуществлявшегося различения, – самоидентификационного процесса, который благодаря этой фигуре только и был возможен. Другими словами, благодаря приходу странника возникали

¹⁰⁶ Ibid. S. 510.

возможности отличать и придавать особенное значение чему-то собственному, границам рода или племени, дома, семьи, поселения: эта фигура делает возможным маркирование внешнего мира и это маркирование выполняет задачу самоидентификации. Но это все пока является некоторой абстракцией, требующей рассмотрения в его новых «конкретно-коммуникативных» формах.

4. Странник и новые типы коммуникаций

Ключевая функция странника состояла в том, что самым своим появлением он в ту или иную общность привносит *новые типы коммуникаций*. Посмотрим, какие же конкретные формы коммуникации воплощены в его фигуре:

«На протяжении всей истории экономической активности странник предстает повсеместно в образе купца... Пока производство для своих собственных нужд является общепринятым, или продукты обменивались в рамках относительно малого круга, не было и потребности в таком посреднике в рамках этой группы. Купец потребовался только ради товаров, производящихся вне этой группы. Пока наличествуют люди, отправляющиеся в зарубежные страны за приобретением таких необходимых вещей, торговец должен быть странником (чужим)»¹⁰⁷.

Итак, «странники» привносят ряд новых форм коммуникации, первоначально – «в чистом виде» – не характерные для примитивных обществ. В первую очередь, речь идет об экономической коммуникации (фигура купца или торговца), о политической коммуникации (фигура воина-завоевателя, конкистадора), о религиозной коммуникации (фигура миссионера, представителя нищенствующих монашеских орденов), о научной коммуникации (фигура ученого-путешественника, странствующего схоласта), но можно говорить и других формах, характерных для более ранних обществ: об охотниках, колонизаторах, шаманах.

Эти новые формы коммуникации теряют зависимость от непосредственного присутствия участников коммуникации «вблизи» друг друга, высвобождаются из-под интерактивного давления. Разделение труда делает возможным появление системно-специфических ориентиров коммуникации: истины, власти, денег, веры, которые словно выводят логику общения за пределы некоторого конкретного пространства, придавая ей универсальное (пусть и специфическое) значение в рамках особого вида деятельности – политики, науки, хозяйства, религии и т.д.

Именно в этом смысле Зиммель и описывает экспансию экономических коммуникаций:

«Всякая замкнутая экономическая группа, где земля и ремесла распределены таким образом, который удовлетворяет все местные потребности, должна обеспечить ресурсами торговца. Лишь торговля делает возможным бесконечные комбинации, и благодаря торговле рациональность все больше расширяется и применяется, охватывая *все большие площади*, что было бы чрезвычайно сложно для первичного производителя, с его весьма ограниченной мобильностью и его зависимостью от круга клиентов, увеличивающегося чрезвычайно медленно».

Расширение экономического пространства одновременно, по мысли Зиммеля, означает и расширение пространства рациональности. Здесь нетрудно усмотреть веберовскую идею «рационализации». В более широком смысле рационализация это расширение сфер тех или иных коммуникаций, в перспективе – выход их за пределы любых пространственных ограничений. Пространственные ориентиры *ближнее/дальнее, свое/чужое* теряют универсальное значение в определении поведения и коммуникации. Основанием рационального поведения становится ориентация на совсем иные смыслы коммуникации. В этом смысле деньги ориентируют коммуникации независимо от каких бы то ни было границ. То же самое можно сказать об истине и вере. Любовь, в ее современном понимании смысла интимных коммуникаций, в свою очередь, не знает границ и традиционных рациональных обоснований необходимостью и требованием любить своих, местных, а к чужим относиться как минимум с подозрением.

Эти медиа коммуникации берут на себя роль ценностей, оказываясь таким образом основанием одновременно как целевой, так и ценностной рациональности в смысле М.Вебера:

¹⁰⁷ Ibid. S. 511.

деньги, вера, истина и т.д. – суть медиа (т.е. средствами коммуникации) и, одновременно, последние цели и основания, которые уже не требуют для себя рационального обоснования, а сами являются таковым для всех остальных действий и коммуникаций.

Другим не менее важным следствием появления странника является феномен «операционализации конфликтов». Для примитивных обществ конфликт носил разрушительный характер. Любая отклоняющаяся коммуникация грозила разрывом личных привязанностей и распадом общности. Поэтому воспроизводящиеся личные связи (= системы интеракций), вообще говоря, не допускали безличных экономических отношений в современном смысле слова. Ценность произведенного продукта (принимавшего форму дара, который должен быть отдарен) определялась не издержками и рынком, а отношением индивидов друг к другу, иначе говоря, их *пространственно-временной близостью*, которая часто интерпретировалась и как (кровное) родство. В условиях, накладываемых интеракцией, отказ продать за меньшие деньги был чрезвычайно опасным для локальной группы.

Другое дело, если эту активность осуществляет «чужой» или «странник». Ведь странник ничем не связан с общностью, в которую он прибыл, а кроме того, никому из членов сообщества не известна себестоимость привезенного им «заморского» продукта. Продукт – уже как товар – высвобождается из интерактивной сети. Привезенный издалека, он уже существует как бы сам по себе, а не является выражением привязанной к коллективу личности торговца, купца, производителя.

Конечно, именно товар и деньги обеспечивает «абстрактную» хозяйственную коммуникацию на *дальних* расстояниях, не определяемую личными контактами и привязанностями. Но прежде чем эти медиа безличной коммуникации получили универсальное распространение, таковым посредником, промежуточным или пространственно-связующим звеном первоначально выступало все-таки индивидуальное лицо – фигура странника.

То же самое имеет место и в отношении политики и власти. Дистанцирование властителя от подчиненных, возникновения самой власти – как максимально безличного способа трансляции коллективно-обязательных распоряжений *на расстоянии* – делает возможным появление политических организаций, а затем и политической системы. Тут, безусловно, странник принимает несколько иные формы, скажем, мог репрезентироваться фигурой завоевателя.

В итоге возникают коммуникации, уже не замыкающиеся на личные встречи, на близость и пространственную отграниченность. Но для этого нечто «далекое» (воплощенное в социологической форме странника как символе единства своего и чужого, далекого и близкого, который только и делал возможными процессы идентификации, замыкания коммуникаций внутри того или иного коллектива) и само должно было принять форму «близкого», вступить в сферу внутренних коммуникаций той или иной закрытой общности. Речь идет об универсальном системно-коммуникативном процессе «повторного вхождения» того или иного различия в то, что благодаря этому различию и было различено.

В немецкой социальной мысли нет недостатка в спекуляциях на эту тему. Мартин Хайдеггер пытался концептуализировать пространство человеческого мира через экспликацию единства процессов отдаления и приближения, рассматривая от-даление (Ent-fernung) как «удаление дали», а значит – приближения¹⁰⁸. В схожем ключе рассуждает и Зиммель:

«Мобильность странника была связана с накладываемыми на него ограничениями посреднической торговли и исключительно финансовой деятельностью. Возникновение этой мобильности внутри замкнутой группы приводит к *синтезу той близости и отдаленности*, которые конституируют формальную позицию странника. Исключительно мобильная личность случайным образом входит в контакт с каждым единичным элементом, но не интегрируется органично – через утвердившиеся узы *родства, местности, рода занятий*»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Мыслитель развивал так называемую диалектику *наличного/подручного*, очевидно, подразумевая, что «большое видится на расстоянии», а то, что задействовано в нашей непосредственной деятельности в качестве своего рода непосредственно «близких», но выпадающих из сферы актуального внимания, инструментов (в том числе используемые слова и все то, с чем мы обращаемся неререфлексивно, включая устоявшиеся и непроблематичные коммуникации), в действительности оказывается по настоящему «далеким», ускользающим.

¹⁰⁹ Ibid. S. 511.

Таким образом, странник нарушает иерархический порядок коммуникаций, делает возможным увеличение сложности или комплексности общества, добавляет типы интеракции, ранее невозможные, запрещенные или табуированные. Ведь прежде порядок коммуникаций четко определялся пространственно: имелись четкие установки – *кто с кем, когда и где* вступает в коммуникацию. Так, согласно многочисленным антропологическим свидетельствам, дома примитивных обществах разделяются на мужскую и женскую часть, пространство поселения разделено на центральную (сакральную) часть и периферию, где и были допустимы отклоняющееся поведение, нарушение норм и правил и где собственно и осуществлялись инициации – процедуры социальных трансформаций, менявшие социальные статусы подростков, дававшие им права взрослых. И эти процессы временных трансформаций воспринимались как опасные для целостности общества, для устоявшихся нормативных ожиданий, и именно в связи с этим вытеснялись на периферию, за пространственные границы примитивных обществ.

«Утвердившиеся узы *родства, местности и рода занятий*» собственно и представляли собой прошлые средства упорядочения (редукции сложности) возможных коммуникаций.

«Родство» представляло собой особый порядок коммуникации с родственниками, и ограничения на вступление в коммуникации с другими. (Например, некоторые формы родственных коммуникации принимали особые формы, скажем, форму «подшучивания» в отношениях между тещей и зятем, снимавшие определенное напряжение в областях, где возможные сексуальные контакты могли поставить под вопрос интегрированность общности. Другой пример – особые «отцовские» коммуникации, возникающие между ребенком и его дядей по материнской линии, как известно, играющего роль отца во многих примитивных обществах, поскольку настоящий отец принадлежал другой фратрии, т.е. другой части в дуальной структуре племени и рассматривался как не-родственник.) «Местность» как форма упорядочения коммуникаций означала особую дифференциацию пространства: в одном месте следовало общаться «высоким» языком, в другом – говорить обычные вещи на повседневном языке; «род занятий» в свою очередь, очевидно, служил средством установления социального порядка. Примером может служить и средневековое цеховое устройство, и, особенно, индийские касты (или, точнее, варны), обеспечивающие жестко контролировавшееся исключение коммуникаций между представителями различающихся, профессионально-определяемых сообществ.

Однако этот порядок распределения коммуникаций (по их месту, времени и персональному характеру) нарушается странником. Ведь странник не вписан в традиционный порядок общения. Благодаря ему возникают новые типы коммуникации, а вместе с ними встает проблема поиска новых средств их упорядочивания или редукции сложности возможных – и умножающихся экспоненциально – запросов на контакты. С появлением фигуры странника (изначально подразумевавшей единство различного) бесконфликтные коммуникации становятся невозможными, и возникает проблема канализирования и операционализации потенциальных конфликтов. Например, вставал вопрос, как сделать так, чтобы забрать у странника принесенные им товары, не имея возможности предложить ему эквивалент в иных приемлемых для него формах. Деньги – вот новый ресурс для выстраивания и редукции коммуникаций, для связывания новых типов интеракций, ранее не существовавших.

Прежде внутри примитивного общества или между соседними племенами реализовались дарственные взаимообмены. Причем компенсационное «отдаривание» предполагалось как бы автоматически. При этом норма «каждый дар должен быть отдарен» хотя и не получала эксплицитных формулировок, но тем не менее выполнялась, основывалась на личностно-пространственно-временных связях и личном присутствии обменивающихся дарами, со всеми вытекающими из этого возможностями контроля. То же самое касалось и (беспроцентных) ссуд, скажем, в виде сельхозинструментов или посевных материалов, осуществлявшихся между соседями. Лишь появление странника, неподотчетного и неподконтрольного в силу его «двойной принадлежности», и поэтому способного выйти из-под интерактивного контроля, поставил эти процедуры и уверенность в последующем «отдаривании» под вопрос.

Такого рода проблема утрачивания пространственно-гарантированного контроля – и прежде всего того, как получить необходимое бесконфликтно, не подвергая сообщество опасности, решалась через новые формы и способы коммуникации, приносимые странником. Деньги как новый медиум коммуникации сделали возможными ком-

муникацию между теми, кто не встречается лично и не объединен общим пространством и временем, между первичными производителями и иными пространственно-разделенными и отдаленными сообществами.

Впрочем, разделение труда, или функциональная дифференциация, метафору которых представляет фигура странника, не ограничивались процессом обособления монетарно-ориентированного хозяйства. Обособление системы права, в свою очередь, требовало «повторного вхождения» чуждых элементов, замыкания соответствующих коммуникаций внутри их собственной автономной сферы через интеграцию в сообщество некой *объективно-судящей* инстанции, которая первоначально предстает не в виде безлично-объективного Закона, но пока еще репрезентируется личностью странника:

«Еще одно выражение той же самой констелляции обнаруживается в объективности странника. В силу того, что он не связан корнями со специфическими основами и пристрастиями и диспозициями группы, он противостоит всем им, неся в себе отчетливую «объективную» установку – установку, которая означает не только отрешенность и непричастность, но воплощает в себя четкую структуру, состоящую из отдаленности и близости, индиферентности и вовлеченности. Я отсылаю к моему анализу доминирующих позиций, замещенных иностранцами... что типично для ряда итальянских городов, рекрутирующих судей извне, в силу того, что неместные оказывались свободными от вплетенности в родовые интересы и фракционализм»¹¹⁰.

Итак, странник-судья оказывается неким «исключенным третьим». Он должен быть отличен от обеих конфликтующих сторон и именно поэтому получает свой статус независимого от местных и актуальных установок и настроений. Однако судья, не связанный с противоборствующими сторонами, все-таки и сам в конечном счете должен найти какие-то формы самолокализации – на той или другой стороне конфликта. Чтобы занять чью-то сторону в правовом споре от этих интересов первоначально требовалось дистанцироваться. Как такой парадокс может быть разрешен? Ответом на этот парадокс в конечном итоге оказывается особый коммуникативный код или медиум коммуникации: *право* или различие между *правовым и неправовым, законным и незаконным*. И хотя судья выступает на той или иной стороне конфликта, выбор его решения легитимирован безличным законом. Машинерия законов минимизирует участие личности, и странник оказывается подходящей метафорой и воплощением безличности, где личность, понимаемая как набор персональных пристрастий и предрасположенностей, оказывалась на периферии автономно от нее функционирующей коммуникации, обособливающейся правовой системы.

На этом, однако, дело не заканчивается:

«С характеристикой объективности сопряжен и феномен, связанный с прибытием странника. Ему зачастую приходится принимать самые удивительные откровения и признания, временами напоминающие конфессиональные исповеди, о вещах, которые тщательно скрываются от всякого, кто является близким человеком»¹¹¹.

Как видно, странник делает возможным появление не только безлично и автономно функционирующих экономических и судебно-правовых типов коммуникаций, и их регуляторов: коммуникативных медиа, денег и права-справедливости (а в перспективе и обособление особых социальных систем коммуникаций, известных под названием политики, хозяйства, правовой системы, науки и т.д.), но и способствует формированию автономии интимных коммуникаций, о характере которых и роли странника в которых мы скажем в заключении.

5. Итог: реальность, рефлексивность и возникновение «абстрактной» общности

¹¹⁰ Ibid. 512.

¹¹¹ Ibid.

С фигурой странника в устоявшийся социальный порядок, в рецепцию или «коллективные представления» примитивных обществ проникает новая реальность – внешний мир той или иной социальной системы. Присутствие странника, как постоянная провокация и раздражение, приносит возмущения в устоявшиеся интерактивные и коммуникативные потоки. С ним сопряжена опасность и деструкция социального порядка. Но именно посредством своего деструктивного воздействия эта реальность внешнего мира – как опыт сопротивления движению внутрисистемных элементов (= коммуникаций) – только и может реципироваться замкнутыми социальными системами.

Именно в этом смысле Зиммель рассматривает «объективность», интерпретируя ее как *свободу*. Под последней и следует понимать рефлексивные способности – возможность увидеть контингентность (случайный характер) существования некоторой конкретной общности как одной из реализаций многочисленных иных возможностей, как лишь одного из возможных социальных порядков. Однако рефлексия привносится лишь благодаря деструктивным, «возмущающим» процессам, источник которых получает пространственную определенность и интерпретируется как локализованный вне пространственных границ общности. В этом смысле Зиммель пишет:

«Объективность может... определяться как свобода. Объективный человек не связан узами, которые бы предопределяли его перцепцию, его понимание и его оценку данных. Эта свобода, позволяющая страннику переживать и иметь дело даже с его самыми близкими контрагентами как будто бы *издалека*, с высоты птичьего полета, содержит в себе много опасных возможностей. С древнейших времен во всякого рода возмущениях атакованная сторона утверждала, что имело место подстрекательство *извне*, осуществляющееся зарубежными эмиссарами и агитаторами. Если таковое случалось, это репрезентировало всего лишь гиперболизацию специфической роли странника: свободного человека, практически и теоретически; ведь он наблюдает условия будучи в меньшей степени обремененным предрассудками; он оценивает наличные условия на основе стандартов, которые оказываются гораздо более общими и гораздо более объективными; его действия не ограничены наличными обычаями, наличными божествами, прецедентами»¹¹².

Все эти характеристики – *объективность, свобода, рефлексия, реальность* – оказываются предпосылками появления «абстрактной» общности лиц, не связанных личностным присутствием в локальном пространстве-времени. До прихода странника (вспомним Дюркгейма) общность представлений членов племени вытекала из коллективности или, точнее, из коллективного использования общих различий, которыми совместно оперировали члены сообщества. Пространственные границы – племени, поселения, дома – были единственными границами (различениями), коллективно-разделяемыми и применяемыми всеми членами племени. То же касалось и абстрактных фигур, символизирующих такие различия: божеств, героев, предков, тотемов и т.д. То же относилось и к временным границам, таким, например, как табу, фиксировавшим *общие для коллектива* выделенные периоды времени (аналогичные пространственно-выделенным «сакральным» мессам), в течение которых запрещались те или иные – в принципе допустимые – действия и коммуникации.

Уже в рамках «коллективных представлений», безусловно, существовала возможность воспроизведения одними соплеменниками перспектив наблюдения других соплеменников, т.е. наблюдение второго порядка. Но это означало лишь то, что в коллективном сознании актуализировались *те же самые* различия и ограничения. Наблюдение второго порядка отличалось от наблюдения первого порядка исключительно в личностном плане: одна личность могла наблюдать то, как наблюдает другая.

С появлением странников ситуация меняется. Уже сами различия начинают подвергаться различениям. Идентификационные символы племени (божества, табу, сакральные места) отныне – глазами странника – могут быть отличены (= сопоставлены и сравнены) от тех, что наличествовали и применялись за пределами поселения.

До появления странника «повторное вхождение» (*re-entry*) осуществлялось при помощи фигуры (злого) бога, символизовавшего и репрезентировавшего неизвестное в известном, далекое в близком, внешнее во внутреннем, что помогало каким-то образом репрезентировать все внешнее, реальное, объективное, ненормативное, неустановленное, асоциальное; а также неопределенности и опасности, неизвестную природу, неизвестные сообщества, неизвестное

¹¹² Ibid.

будущее. Однако такая символизация и тематизация границы системы и ее внешнего мира при помощи фигуры божества затрудняла рефлексию, понимаемую как обнаружение себя в контрасте с пространственно-внешним (возможным в будущем и существовавшим в прошлом) аналогичным Другим.

С приходом странника закладывается возможность общностей совершенно иного порядка – общности как абстракции, возникающей в ходе рефлексии само-сопоставления. Лишь благодаря этому процессу в массивах знаний, ранее совпадавшим со всем известным, а значит, и со всей наблюдаемой реальностью, может обособляться особого рода знание, которое впоследствии получит обозначение *истинного*, т.е. чего-то выходящего за пределы просто *известного*. И фигура странника играла здесь определяющую роль, поскольку именно ему как наблюдателю второго порядка могло быть известно то, что было неизвестно другим.

Такое – разрушающее пространственно-временную границу общности – «повторное вхождение», оказывающееся фактором возникновения *общности нового типа, как результата сравнения и абстракции*, а не простой (механической) коллективности и солидарности, вытекающей из простого сходства, – солидарности, которая на больших дистанциях утрачивала всю свою интенсивность. Зиммель отражает это в своем размышлении:

«В конце концов, сопряженность близости и отдаленности, которая и придает страннику характер объективности, находит свое практическое выражение в более *абстрактной* природе отношения к нему. Ведь в *общности* со странником местные имеют лишь незначительное количество более общих качеств, в то время как отношение со своими лицами базируется на схожести как раз тех специфических черт, которые отличают их от исключительно универсальных. Действительно, все личные отношения могут анализироваться в терминах этой схемы. Эти отношения не детерминированы одним лишь существованием некоторых общих характеристик, которые индивиды разделяют друг с другом в дополнение к их индивидуальным различиям, которые либо оказывают влияние на их взаимоотношения, либо остаются вне их. Скорее, некоторый эффект, который эта общность производит на отношения индивидов, в существенной степени зависит от того, проявляется ли эта общность лишь среди самих участников, и следовательно ... является специфической и несравнимой со всем, что находится вовне, или же участники ощущают, что-то, что их объединяет, является таковым в силу его общности для группы, для вида, для человеческого рода в целом. В последнем случае, воздействие общих черт все больше ослабляется пропорционально размеру группы, носящей идентичные характеристики. Общность черт обеспечивает базис для объединения членов, но она не связывает каких-то данных конкретных индивидов друг с другом. Схожесть, разделяемая столь широко, столь же легко способна объединять всякого индивида со всяким любым другим индивидом. Это тоже, очевидно, является путем, на котором отношения индивидов включают и близость и отдаленность одновременно. В той степени, в какой таковое подобие принимает универсальный характер, теплота взаимоотношений, основанная на этом взаимном подобии, приобретает элемент холодности, чувство случайной природы именно данного отношения – объединяющие силы теряют их специфический, центростремительный характер».

Здесь мы сталкиваемся со специфической ролью странника в рамках и новообразующейся сферы интимных коммуникаций, ориентированных на специфический медиум – любовь. Как утверждает Зиммелем, «любовь к ближнему» (включающая и эротическую, и родственную аттрактивность) не дает возможности выхода на периферию, в реальность, где можно сравнить избранника или родственника с любым другим кандидатом, и именно этот запрет на сравнение оказывается фактором автономности сферы интимных отношений:

«След чуждости в этом смысле легко входит даже в самые интимные отношения. На стадии первой страсти эротические отношения жестко отбрасывают даже мысль о *генерализации*. Любовь такая, как у них, полагают любовники, никогда не существовала прежде; нет ничего, что могло бы сравниться с любимой личностью или с чувством, которое по отношению к нему возникает. Но обычно наступает отчуждение (как причина или как следствие – трудно сказать) в то мгновение, когда из этого отношения исчезает чувство уникальности. Скептицизм относительно внутренней ценности отношения и его значения для нас внедряется в самую мысль о том, что в этом отношении, в конечном счете, каждый из нас всего лишь воплощает общую человеческую

судьбу, что каждый из нас сталкивается с опытом, имевшим место тысячи раз прежде, и если бы он не встретил случайно именно этого человека, кто-нибудь другой приобрел бы для него тот же самый смысл».

Универсальность черт, вытекающая из возможности сравнения, из рефлексии, вносимой странником, ведет примитивные сообщества к распаду, к отдифференциации в них особенных типов коммуникаций, уже не связанных друг с другом общим пространством, общим временем, общими «другими Эго», т.е. теми средствами ориентации или медиумами, которые управляли интеракциями и служили ориентирами в примитивных обществах. Новые коммуникативные медиа – власть, вера, деньги, уже не требуют личного присутствия, пространственно-временных и личностных ограничений. Эти границы потеряли свое значение.

II. Пьер Бурдьё: пространство социальных позиций

Для объяснения и описания фактически наличествующей коммуникативной рациональности оказывается недостаточным ее традиционное сведение к расходящимся индивидуальным и коллективным интересам и обмену ресурсами, как средству согласования этих интересов ¹¹³ (см. третью главу данного раздела). Более полное описание коммуникативной рациональности возможно через введение фактора *пространства* индивидуальных позиций как особого измерения, в котором каждое действие или коммуникация действующего лица получает определенное значение.

Методология пространственного анализа социума базируется на том, что общество может наблюдаться исходя из наличия в нем относительно жестких позиций, рядом и в отдалении от которых могут фиксироваться другие позиции. Их совокупность предстает в виде некой матрицы, и всякая коммуникация, всякое действие поэтому могут рассматриваться как соотносимые с ними, как направленные на достижение этих позиций, как соразмерные и несоразмерные в отношении к занимаемым действующими лицами позициям.

Понятие «позиция» противоположно понятию «различение» (на котором строится развиваемый нами «дименсиональный» подход к анализу общества), и тем не менее именно их фиксация в социальном пространстве в рамках задаваемой исследователем системы координат делает возможным фиксировать также *оппозиции* и *диспозиции*. Однако анализ последних, как мы покажем, требует введения нового фактора рациональности поведения и коммуникации, а именно – *времени*, как меры позволяющей зафиксировать специфику именно *современной* коммуникации, направленной не на защиту наличных позиций коммуникантов, а скорее на динамику изменений позиций в социальном пространстве. Фактор времени, как мы покажем, является ключевым для определения осмысленности коммуникаций, и как следствие – ее рациональности.

1. Габитус и пространство: рациональность как адекватность символической практики и позиции действующего лица

¹¹³ Проблемы коллективно-личностного измерения рациональности см.: Coleman J.S. Foundations for a Theory of Collective Decisions // American J. of Sociology. 1966. 71, 6; George S. Homans. Social Behavior as Exchange // American J. of Sociology. 1958. 63. 6; Mansur Olson. The Logic of collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge (MA), 1965.

С точки зрения «позиционизма» П.Бурдьё, основное внимание должно уделяться обучению как процессу генерации системы поведенческих предпочтений, которую мыслитель именует габитусом. Поэтому анализируя габитус, мы, собственно, анализируем те или иные – всегда привязанное к некоторой позиции – социальные структуры, детерминирующие действие и коммуникацию, которые в этом смысле не являются результатом свободного выбора индивида, руководствующегося теми или иными конкурирующими мотивами. Соответственно, и рациональность уже не может пониматься в веберовском смысле как согласованность целей-мотивов и выбираемых средств целедостижения.

И хотя эта – скрытая в непосредственно ненаблюдаемом габитусе – социальная структура все-таки как-то интериоризирована в сознании и, следовательно, должна принимать форму мотивов, ее объективный, культурно и исторически обусловленный характер все-таки этим не снимается. Поэтому интерес социолога должен быть обращен не на *понимание* действующего через реконструкцию его целей и мотивов, и не на их сопоставление с выбранными им средствами их реализации, а на процесс *генерирования* локализованных в сознании социальных структур, или габитус.

В этом ключе Бурдьё рассматривает участие в выборах как пример рациональности политической коммуникации:

«...в Японии пропорция *участвующих* в выборах наиболее велика среди наименее образованных женщин сельских округов, в то время как во Франции... пропорция *неучаствующих* или индифферентных к политике особенно велика среди женщин, среди наименее образованных, среди экономически и социально обездоленных. Это и есть пример ложной дифференции, скрывающей дифференцию реальную: апатию, сопряженную с лишенностью средств производства политических мнений, выраженную во Франции в виде простого абсентизма, переводимую, в случае Японии, как вид аполитической партиципации. Мы, далее, должны задаться вопросом о том, какие исторические условия (и здесь следует привлечь всю политическую историю Японии) явились результатом того факта, что консервативные партии в Японии оказались способными – через особые формы клиентеллизма – извлечь пользу из предпочтений к безусловному делегированию [полномочий], вытекающему из убеждения в собственной лишенности статусной и технической компетенции, необходимой для партиципации»¹¹⁴.

Итак, внешнее, «поверхностное» различие в практике занятия позиций (в данном случае «партиципация» vs. «абсентизм») скрывает-де некую глубинное тождество лишь «видимостных» различий, некую глубинную реальность или социальную структуру, некие исторические, т.е. объективно-утвердившиеся системы предпочтений. Отсюда и представление о рациональности: действия и коммуникация рациональны в том случае, если согласованы и соразмерны этой глубинной реальности, а не поверхностно различающимся феноменам. Рационально и участвовать в политической коммуникации (если это соответствует исторически-сложившемуся латентному габитусу), и воздерживаться от нее (опять же в соответствии со своим габитусом). И в том и в другом случае глубинный, определяющий практику габитус выражает общую, но скрытую диспозицию *аполитичности и эксклудированности*, как раз и являющуюся критерием рациональности (или нерациональности) соответствующей «явной» и доступной эмпирическому анализу практики. Итак, вывод о рациональности коммуникации и действия должен явиться результатом сравнения скрытых от наблюдения – вытекающих из пространственно-определенных позиций – диспозиций.

Всякое действие и коммуникация локализованы в социальном пространстве и в этом смысле допускают возможность «измерения», как результата приписывания им

¹¹⁴ Bourdieu P. Social Space and Symbolic Space: Toward a Japanese Reading of Distinction // Poetics Today. 12, 4. 1991, Porter Institute for Poetics and Semiotics. P. 629.

«правомерных» и «неправомерных» значений в координатах этого пространства. Действие не является рациональным, если занимающий определенную позицию индивид, которому надлежит вести себя соответственно габитусу, задаваемому позицией, презентует себя в виде «оккупанта» иной позиции. Рациональное действие и коммуникация суть то, что соответствует *месту* действующего и коммуницирующего индивида в своем жизненном мире (= в социальном пространстве). Такое соответствие позиции сигнализируется самими разными способами – соответствующим стилем одежды, типами проведения досуга, потребительскими предпочтениями, речевыми оборотами и стилями.

Позиции могут наблюдаться, быть названы и зафиксированы. То же касается практик, соответствующих позициям: стремлений занять, удержать и символически подчеркнуть свою принадлежность тем или иным позициям. Все это можно назвать рациональным поведением, противопоставив его поведению нерациональному – в модусах «равнодушного» отношения к (удержанию) своей позиции, отсутствия стремления занять вышестоящую позицию, неадекватного символического представления своей позиции.

При этом важно понимать, что габитус принципиально скрыт от наблюдения, является своего рода диспозиционным предикатом, выражающим неявное отношение между некоторой практикой (социальным действием и коммуникацией) и некоторой позицией в социальном пространстве. Но именно в его экспликации должен, по мысли Бурдьё, состоять основной интерес социолога. Габитус – это не просто предпочтения, неявные правила поведения, это, скорее, ожидания от собственного или чужого поведения, принимающий относительно явную форму лишь в случае разочарования в этих естественно-понятных, и поэтому не проблематизируемых ожиданиях. Рациональное поведение и коммуникация в этом смысле не являются действиями, *каузально* подчиненными мотивациям, субъективному выбору; но это и не действия, детерминированные структурами, институтами, внешним принуждением, интериоризованными нормами и ценностями. Причинами поведения выступают в данном случае каузальные факторы особого типа¹¹⁵. Габитус как детерминация системой предпочтений – это чрезвычайно специфическая каузальность. Это не каузальность законов природы, каковую можно конструировать и каковая возникает, если в качестве причиняющих факторов рассматривать мотивы или интериоризированные нормы или ценности, или внешнее принуждение. Габитус не является событием, запускающим другие события. И именно на этом зиждется его стабильность, его словно *вневременной* характер.

В это смысле габитус репрезентирует «тотальность» прошлого: т.е. кристаллизованность прошлых практик в виде нестрогих, применяемых к самым разным ситуациям правил,

¹¹⁵ Обычно в качестве диспозиционального предиката приводят пример «хрупкости». «Поведение» хрупкого бокала детерминировано двояко: связью с внешней ситуацией (падением или покоем) и внутренней структурой (в данном случае – свойствами материала). «Хрупкость» сама по себе, как причиняющее событие, запускающее иные события, в эмпирической реальности никак не презентирована, но о ней можно судить постфактум, в практике, если бокал разбился, т.е. возникла особая констелляция внешних условий и внутренних свойств. Для полноты аналогии мы можем даже сказать, что у бокала есть «внутреннее предпочтение» к тому, чтобы разбиваться в определенных условиях, запускающих эти процессы. Речь идет об особой, «несобытийной» каузальности, не совпадающей полностью и с «материальной» причиной в смысле Аристотеля.

которые заставляют вести себя и коммуницировать, подчиняясь *прошлым* стандартам и паттернам поведения, но именно эта «прошлость» собственно и обеспечивает известную *свободу от ситуации*, делает возможным поведение, недетерминированное конкретными ситуациями, независимость от быстро текущего времени, ведь задаваемые габитусом паттерны поведения требуют в самых разных ситуациях вести себя относительно одинаково. Но эта габитуальная диспозиция «воспроизводства прошлого поведения» вытекает из принадлежности действующателя некоторому месту в рамках некоторого пространства или поля.

Вообще, метафора поля очень хорошо выражает представление о границах рациональности, ведь поле оказывается самым общим основанием правил (игры) рациональности. Так, за границы поля запрещено выбегать во время игры в футбол; на шахматной доске в *одном месте* поля от фигуры требуется «ходить» иначе, чем это требовала бы другая позиция. Отсюда вытекает вопрос о структуре поля, задающей принципы «правильных» или рациональных ходов, и конечно, – вопрос об основаниях этой структуры.

Ответ Бурдьё хорошо известен. Таковым основанием выступает *капитал*, в его самых разных, диверсифицированных формах. Форма капитала (экономического, образовательного и капитала социальных связей) задает *специфику* соответствующего поля или пространства: (экономического, культурного, социального), а *объем* капитала все-таки придает и известное *единство* перечисленным *разнящимся* формам полей или пространств.

Итак, ответ на вопрос о том, что задает *единство* поля, а следовательно, и правил рациональности, следует искать в проблеме *измерения* поля капиталом. Если аккумулирован значительный объем образовательного капитала (престижное образование), то, с одной стороны, это, как правило, является результатом конвертации в него экономического капитала (финансового благополучия родителей); влечет аккумуляцию больших объемов социального капитала (социальные связи, зарабатываемые в престижном университете); что, в конечном счете, создает условия для накопления значительных объемов собственного экономического капитала. Итак, поле измеряется в тех же единицах, в каких и капитал.

Вопрос, следовательно, в том, существует ли какое-то самое общее пространство, объединяющее все частные поля, накладывающиеся друг на друга. Опираясь на приведенный тезис Бурдьё, можно говорить о таком всеобщем пространстве, единство которого задается процессом конвертации капиталов друг в друга. Все частные поля суть манифестации этого единого поля. Тот, кто занимает «верхнюю» позицию в экономическом измерении, способен и конвертировать свой капитал в некоторый символический (образовательный) капитал.

И здесь становится очевидной слабость пространственной редукции общества, поскольку логика конвертации капиталов сама по себе не объясняется распределенностью на те или иные позиции. Так, непонятно, что заставляет не удовлетворяться аккумулированным в настоящий момент капиталом, но инвестировать *его в будущее*, максимально диверсифицируя накопленное в самые разные формы. Не говоря уже о том, что и сама конвертация возможна лишь во времени, поскольку переводы форм капитала друг в друга, как правило, осуществляются соразмерно сменяющимся поколениям.

Бурдьё предлагает позиционалистскую схему взаимоналожения экономического пространства и пространства символической активности в измерениях объема культурного и экономического капиталов в виде следующей матрицы. Прописными

буквами обозначены позиции, а строчными – практически-символические *представления* этих позиций. Критерием *рациональной* репрезентации своей позиции служит пространственная близость первого и второго. Критерием рациональной коммуникации, в свою очередь, является притязание на коммуникацию с действующими, занимающими пространственно-близкую позицию в рамках данной матрицы. В этом смысле рациональность коммуникации и может быть «измерена».

Матрица увеличения объема общего (не диверсифицированного) капитала во Франции 1970-х, возрастания экономического капитала и уменьшения культурного капитала

КАРТИНКА

Измерение *снизу вверх* отражает увеличение общего объема капитала безотносительно к его форме. Измерение *слева направо* показывает увеличение относительного веса экономического капитала в пропорции к уменьшающемуся культурному капиталу.

Здесь каждому классу позиций соответствует класс габитусов (или вкусовых предпочтений), «произведенных через социальное кондиционирование».

В конечном счете, становится понятным, что связь позиции в социальном пространстве и соответствующей диспозиции (вкуса, предпочтений) может быть эксплицирована только через обращение к *истории*, к тому, как фактически формировалась эта связь, пусть даже *в настоящий момент* она представляется как случайная. (Так, современность не дает никакого объяснения тому, почему крестьяне пьют ординарное вино, а профессора – виски, топ-менеджеры заводят собак, а интеллектуальная элита – кошек.) Именно поэтому в измерение социального пространства приходится вводить прошлое и будущее, а значит – время как *имманентный принцип объяснения связи между местом в пространстве и его символической репрезентацией*, между социальной позицией и – обусловленной ненаблюдаемым габитусом – практикой.

2. К эпистемологическому статусу габитуса

Рациональность следования габитусу становится еще более очевидной, если рассмотреть эпистемологическое содержание этого понятия, его роль в качестве неявного инструмента познания. В конечном счете оказывается, что габитусы – это генеративные принципы практик различения, практические символические медиа социального познания, «категории социальной перцепции»:

«Что ест рабочий, и особенно то, как он ест, спорт, которым он занимается, его политические взгляды и то, как он их выражает, системно отличны от соответствующей активности предпринимателя. И значит, габитусы суть классификационные схемы, принципы классификации, принципы of vision and di-vision, различных вкусов. Они обуславливают различия между тем, что хорошо, а что – дурно, между тем, что правильно, а что – неправильно, между тем, что является изысканным, а что вульгарным, и так далее... но дистинкции не являются тождественными. Одно и то же поведение или даже одно и то же обладание благом может представляться утонченным применительно к одному лицу и претенциозным в отношении другого, дешевым и показным в отношении третьего... Самый существенный пункт состоит здесь в том, что, будучи воспринятым через эти социальные категории перцепции, эти принципы наблюдения и разделения (vision and di-vision), различия в практиках, в потребляемых благах или в выражаемых мнениях становятся символическими дифференциями и конституируют подлинный язык. Различия, ассоциированные с различными позициями, каковые есть блага, практики, и особенно манеры, функционируют в каждом обществе тем же самым образом, каким различия, которые конституируют символические системы, такие

как множества фонем языка, или множество различных “*ecarts*”, конституирующие мифическую систему, – все это *отличительные знаки*»¹¹⁶.

Таким образом, практики как символические формы должны быть адекватными «корреспондирующим им» описаниям позиций. И только в этом случае можно говорить об их рациональности. В данном смысле габитус как отношение и *промежуточное звено между позицией и практикой*, как диспозиция, – и есть принцип рациональности. Если поведение и коммуникация не отвечают занимаемой позиции, то позиции и практики рассогласованы и габитус не сформирован. Коммуникация или поведение не являются рациональными, если «оккупант» в своем поведении символически неадекватно описывает свою позицию: фермер употребляет виски или претендует на занятие «аристократическим» видом спорта. Коммуникация не будет рациональной, если коммуникант претендует на общение с представителем далекой от него позиции в социальном пространстве, т.е. если он символически «сближает» себя с тем, от кого его отделяет значительные «расстояния» в экономическом или культурном и других формах пространства.

Габитус – это отношение двух дистинкций, в социальном пространстве и символическом пространстве, где – позаимствуем формулу Грегори Бэйтсона, – одно различие производит другое различие. В первом случае речь идет об уровне социальных различий самих по себе, во втором – об уровне описаний или символических репрезентаций этих различий, которые в свою очередь могут способствовать изменению в занимаемых позициях. Тогда рациональность на предельном уровне абстракции может пониматься как соответствие этих двух типов различий и реализуется в том случае, когда одно различие соответствует порождаемому им (символически-семантическому) различию.

И все-таки остается не очень ясным, что определяет связь между символическим и «реальными» позиционными уровнями или полями. Очевидно, что это не современность: нет ничего, что бы с точки зрения современности оправдывало бы тот факт, что на одних позициях пьют виски, а на других – ординарные вина. Лишь история формирования габитуса дает ответ на вопрос о действительной «адекватности» уровня «реальных» различий (позиций в пространстве) и уровня различий различий, т.е. символических практик, репрезентирующих принадлежность к тому или иному региону в социальном пространстве. Здесь опять встает вопрос о некоей глубинной реальности, которая не может быть описана на уровне наблюдения за поведением действующих лиц. Виды поведения могут выглядеть как идентичные, но выражать (или не выражать) габитусы – как некий уровень подлинной (т.е. формирующейся исторически), пусть и ненаблюдаемой самой по себе (т.е. ненаблюдаемой в современности!) реальности, связывающий позицию и поведение.

3. Габитус и время: «техническая» рациональность габитуса как функционального эквивалента сознания

Приходится признавать, что, вопреки сосредоточенности Бурдьё на пространственно-позициональном объяснении поведения и коммуникации, даже и его собственный подход требует введения «временных измерений». Поскольку «глубинная» реальность может быть адекватно понята и объяснена как неслучайная лишь во временном измерении: во-первых, через обращение к *прошлому*, к истории, ведь только постулируя

¹¹⁶ Bourdieu P. Social Space and Symbolic Space: Toward a Japanese Reading of Distinction. P. 638.

«ненаблюдаемый»¹¹⁷ габитус, можно объяснить происхождение феноменов, представляющихся поверхностному наблюдателю идентичными (вспомним его пример принципиально противоположных по духу типов политической ангажированности во Франции и Японии); во-вторых, через обращение к *будущему*, поскольку единство социума (единство всех его полей) задается неким единым (недифференцированным) капиталом, но *единство* самого этого капитала, его разнящихся форм обеспечивается лишь возможностью конвертации последних друг в друга. Однако таковая конвертация, как правило, оказывается возможной лишь в некотором будущем, скажем, в следующем поколении. Габитусы, если допустить более конкретное определение, – это неизменно недоступные прямому наблюдению социальные структуры, условия и предпосылки (и даже причины в особом смысле диспозиционной предикации) практического поведения и коммуникации, объясняющиеся не из современности, а из перспектив прошлого и будущего.

Такая временная интерпретация габитуса связывает его с временной структурой *сознания*. Да и вообще, критериальная особенность габитуса состоит в том, что он выступает в роли функционального эквивалента *идеального и осознанного конципирования и осуществления цели*. Таким образом, габитус делает *избыточным* осознанный (и в этом смысле – субъективно-рациональный) выбор действия. Впрочем, столь же избыточным габитус делает и внешнее (объективно-рациональное) подчинение господствующим в обществе правилам поведения или нормам:

«Ответы (габитуса) прежде всего определяются, без какой бы то ни было калькуляции, в отношении к объективным потенциональностям и непосредственно вписываются в *настоящее*, предстают как вещи, требующие осуществления и не требующие осуществления, как вещи, требующие говорения и не требующие говорения, в отношении к вероятному “подступающему” *будущему*, которое – в противоположность будущему, рассматриваемому как “абсолютная возможность” в смысле Гегеля или Сартра, проецируемому посредством чистого проекта “негативной свободы”, – утверждает себя с настоятельной необходимостью и потребностью в существовании, которые исключают всякие конвенциональные спусковые механизмы, действуя лишь на условиях, что они воздействуют на агентов, кондиционированных способностью распознавать их. Мир практик, конституированный в отношении к габитусу, функционирующий как система когнитивных и мотивационных структур, есть мир уже

¹¹⁷ Габитус ненаблюдаем и в этом смысле является «слепым пятном» наблюдения. Ведь он как принцип различения является своего рода инструментом наблюдения и в силу своего инструментального статуса сам как раз и выпадает из сферы актуального внимания. У него, таким образом, появляется двоякая роль: он и принцип наблюдения социальной реальности, и одновременно – принцип фактического разделения, структурирования, дифференциации социальной реальности. Вот как пишет об этом Бурдьё: «...дифференция, отличительное свойство, – белая или темная кожа, стройность или тучность, гольф или футбол, бридж или белот (я продолжаю использовать оппозиции, так как вещи имеют тенденцию функционировать чаще всего именно таким образом), – становится видимой, воспринимаемой, не-индифферентной, социально-значимой дифференцией лишь в том случае, если она перцептирована кем-то, кто способен *производить дистинкцию*, – ведь, будучи вписанной в указанное пространство, он или она уже не индифферентен, он или она теперь наделены категориями восприятия, классификационными схемами, определенным вкусом, которые позволяют ей или ему производить дифференции, различать, разделять – между репродукцией и картиной маслом, между Ван Гогом и Гогеном. Дифференции становятся знаками и знаками отличности (или вульгарности) только в том случае, когда применяется принцип *vision and division*» (Bourdieu P. Social Space and Symbolic Space: Toward a Japanese Reading of Distinction. P. 640).

осуществленных целей – процедур, которым надо следовать, путей, которые надо выбирать, – и объектов, наделенных перманентным теологическим характером...»¹¹⁸. (Все курсивы мои. – А.А.)

Габитус, таким образом, по мысли Бурдьё, должен исключать *время* как возможность «другого, свободно определяемого» будущего, и как следствие, исключает – становящееся здесь избыточным (но чаще всего невозможным) – *обдумывание цели*. Прошное целиком определяет поведение, но именно это благодаря «инерции прошлого» парадоксальным образом обеспечивает свободу от давления меняющейся (новой) ситуации, которая в противном случае снова и снова детерминировала бы собой и трансформировала поведение¹¹⁹.

Тем самым Бурдьё пытается выйти за пределы дихотомии *закономерность/свобода выбора* и задаваемых ею образцов рациональности: рациональности, основанной на учете и соблюдении правил, учете исключений из правил, а также на рациональности свободного учета и сопоставления собственных мотивов, целей и соответствующих им средств (Вебер). Все эти формы рациональности имеют квази-научный характер, проникли в жизненный мир из науки – как практики специфического вида, не обладающей-де универсальным характером, хотя и претендующей на это. Обе они предполагают время, ведь каузальность закона требует разведения прошлого (причины) и будущего (следствия). В то же время учет и анализ своих мотивов, сопоставление целей и условий, а также средств их реализации, калькуляции шансов на успех предполагаемых своих и чужих действий, в свою очередь требуют *времени на обдумывание*.

В отличие от всего этого позиционный подход Бурдьё предполагает, что поведение запрограммировано и в некотором смысле – уже состоялось: попадание в соответствующую ситуацию автоматически запускает механизмы его актуализации. Этот *третий* путь рациональности, базирующейся на полной определенности современности некоторым прошлым, и следовательно, – на «*объективной* приспособленности» поведения, которая в свою очередь, гарантируется *прошлым* успехом аналогичного поведения, исключает вариативное будущее:

«Сами условия производства габитуса, позитивность, произведенная необходимостью, предполагает, что антиципации, которые он порождает, имеют своей тенденцией игнорировать те ограничения, которым подчиняется эффективность исчисления возможностей... В отличие от научных оценок, которые корректируются после каждого эксперимента согласно строгим правилам калькуляции, антиципации габитуса, практические гипотезы, базирующиеся на прошлом опыте, придают несоизмеримый вес опыту прошлого... Габитус – это продукт истории, продукт индивидуальных и коллективных практик, согласованный со схемами, генерированными историей. Он обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, будучи локализованным в каждом организме в форме схем восприятия, мысли и действия, имеет своей тенденцией гарантировать “корректность” практики и ее консистентность во времени более надежно, нежели любые формальные правила и эксплицитные нормы. Эта система диспозиций, –

¹¹⁸ Bourdieu P. Le Sense Patique. Les Éditions de Minuit. 1990. В русском переводе см.: Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. I. Вып. 2.

¹¹⁹ «Габитус – как воплощенная история, интернализованная как вторая природа и таким образом забытая в качестве истории, – есть активное присутствие целостного прошлого в настоящем... Как таковой он есть то, что придает практикам их относительную автономию в отношении ко внешним детерминациям непосредственной *современности*. Эта автономия есть автономия *прошлого*, определяющая и определяемая, которая, функционируя как аккумулированный капитал, производит историю на основе истории и так обеспечивает перманентность в изменениях, что делает индивидуального агента миром внутри мира. Габитус *есть спонтанность вне сознания или воли*, противоположная как механической необходимости вещей без истории в механических теориях, так и рефлексивной свободе субъектам “без инерции” в рационалистских теориях» (Ibid. P. 280).

современное прошлое, – имея своей тенденцией увековечивать себя в будущем, реактивируется в сходно-структурированных практиках»¹²⁰.

Итак, функция габитуса – сделать возможным преемственность практик, обеспечить континуальность общества и коммуникации, связать прошлое и современность, и все это – путем исключения будущих, т.е. иных, новых состояний. Но габитус – это не просто прошлое; речь, скорее, идет о связи прошлого и современности, точнее говоря, о тех аспектах прошлого, ценность которых определяется настоящим. В этом смысле рациональность габитуса есть рациональность сохранения того или иного наследия, осовременивания прошлых ценностей.

Этот принцип *рациональности «объективных интенций»*, объективность которых задается присутствием прошлого в современности, делает ненужным субъективность, дискурс, индивидуальные интенции, сознательную координацию активностей участников того или иного сообщества или коллектива. Идентичные истории (идентичные «экзистенциальные потребности и необходимости и условия» жизни индивидов) уже «вписали» в систему их габитусов идентичные предпочтения и вкусы, что только и делает возможным «спонтанную» – т.е. не сознательную, не интенциональную, не нормативную, и тем не менее вполне рациональную – «оркестрацию диспозиций».

Подход позиционизма зиждется на недоверии к классической – телеологической – концепции рациональности действия и коммуникации как результатов *сознательных* решений. В классической рациональности будущее выступает как каузальный фактор, как целевая причина, ориентируясь на которую можно сознательно выстраивать действия и соответствующим образом коммуницировать. И действительно, эту рациональность в известном смысле можно назвать «механической». В ее рамках рациональным актором оказывается тот, чьи реакции на предложенную коммуникацию можно антиципировать, тем самым предвосхищая и калькулируя собственные шансы на успех, на то, что предложенная коммуникация не будет отклонена.

4. Габитус как медиум редукции комплексности социальной ситуации

Однако этот пространственно-ориентированный позиционизм, очевидно, несовместим с ориентированной на время концепцией «антиципации будущего», ведь фундаментальный фактор, определяющий будущее, вытекает из пространственной позиции актора, а будущее антиципируемое состояние или событие дефинитивно выводится за рамки детерминант поведения в силу утверждаемой Бурдьё несоизмеримости между сложностью поведения и потенциалом *сознания* (или, скорее, *внимания*) по переработки этой сложности:

«...даже если они выглядят как реализация эксплицитных целей, эти стратегии (поведения и коммуникации. – А.А.), порожденные габитусом и позволяющие агентам управляться с непредвиденными и постоянно меняющимися ситуациями, лишь кажутся детерминированными будущим. Если они кажутся ориентированными на антиципации их собственных последствий, тем самым поощряя финалистскую иллюзию, так это потому, что ...они детерминированы прошлыми условиями производства их принципа производства, т.е. посредством уже осуществленного исхода идентичных или взаимозаменяемых прошлых практик... но телеологическое описание, единственное, которое может быть уместным по отношению к “рациональному актору”, обладающему полной информацией, касающейся предпочтений и компетенций других акторов, в которых каждое действие имеет своей целью сделать возможной реакцию на реакцию, которую она вызывает (индивид А осуществляет действие a1, скажем, подарок, с той целью, чтобы индивид В произвел действие b1 (ответный дар. – А.А.)... является таким же наивным описанием, каким является механическое описание, которое репрезентирует действие и ответы как множество шагов в

¹²⁰

Bourdieu P. Le Sens pratique. Les Éditions de Minuit. P. 278.

последовательности запрограммированных действий, производимых механическим аппаратом... Чтобы получить представление о тех трудностях, с которыми сталкивается механистическая теория практики как механической реакции, непосредственно детерминированной предшествующими условиями и целиком редуцируемая к механическому функционированию предварительно установленных механизмов, достаточно лишь упомянуть грандиозное, отчаянное предприятие одного – воодушевленного позитивистским задором – антрополога, который записал 480 элементарных единиц поведения его жены на кухне, наблюдаемого им в течение 20 минут: “Здесь мы сталкиваемся с огорчительным фактом... что если производительность моей жены – пусть даже грубо – репрезентирует производительность других акторов, мы должны быть готовы к тому, чтобы иметь дело с инвентарем эпизодов, произведенных с производительностью примерно 20000 единиц за шестнадцатичасовой день каждым актором. В популяции, состоящей из нескольких сотен типов акторов, число различных эпизодов в тотальном репертуаре должно доходить до многих миллионов в течение ежегодного цикла”»¹²¹.

Итак, слабость телеологической, ориентированной на предвосхищение будущих состояний, концепции рациональности состоит *якобы* в том, что она не справляется с многообразием и скоростью осуществления бесконечно дробящихся поведенческих эпизодов. Структура субъективного, недостаточно расчлененного и очень быстро текущего времени оказывается не подходящей для сознательной активности по отслеживанию, субъективной антиципации, переработке и оценки многочисленных элементов поведения, умножающейся в геометрической прогрессии с увеличением числа участников коммуникации. Лишь машинерия габитуса, как медиума (т.е. вместилища, одновременно служащим причиной и следствием, словно окаймляющим всякое фактическое поведение и коммуникации) поведения и коммуникации, делает-де возможным *мнимо*-осмысленное поведение.

Успех целедостижения зависит, таким образом, не от рациональной или сознательной калькуляции шансов на успех, не от сопоставления наличных ресурсов и средств, «объективно» необходимых для достижения цели, не от «субъективной» информированности об «объективном» распределении шансов и не от соотношении наличных средств и целей. Все это предполагало бы калькуляцию вероятности будущих состояний. Такое, конечно, допустимо, но только потому, что в основе любого целедостижения лежит некое более глубокое основание, а именно, «онтологическое» распределение позиций в социальном пространстве, и главное – распределение капитала, как бы его ни понимать. Наличие капитала как медиума рациональной коммуникации, в котором инкорпорируется аккумулированное прошлое («накопленные» в прошлом: образование, деньги, опыт, социальные связи, компетенции и умения, властные ресурсы и т.д.) делает возможным – квази-автоматический – успех соответствующего действия. Капитал выступает своего рода *техникой, или механизмом разгрузки, облегчающим осуществление действия, доводящим его до автоматизма и ускоряющим их во времени до такой степени, что их последовательности уже невозможно сознательно (субъективно) контролировать*.

Но если субъективно осознаваемое индивидом время не позволяет вместить в него всю комплексность и иерархию поведения, то что может выступить в качестве функционального эквивалента такого обремененного дефицитом субъективного времени? Бурдье не рассматривает этот вопрос, но на него отвечает уже сама форма рассматриваемого им эксперимента. Если многообразие и предметную расчлененность поведения нельзя «локализовать» в субъективном времени сознания или психики, его все-таки можно записать, что и делает указанный антрополог. Именно потенциал

¹²¹

Ibid. P. 285.

генерации текстов оказывается компенсирующим ответом на временной дефицит сознания, именно они суть основание письменной истории, куда – в принципе и перспективе – отныне можно поместить все бесконечно расчленяемое поведение, и даже зафиксировать время написания и факт описания этого поведения, – бумага все стерпит.

И здесь напрашивается вопрос. Если капитал можно понимать как технику, понятую в самом широком смысле как разгрузочный механизм, облегчающий целедостижение, делающим его квази-автоматическим, то какую функцию выполняет эта разгрузка? Какой потенциал высвобождают такого рода автоматизмы? Может быть, как раз здесь и высвобождается время для рационального, в классическом смысле этого слова, поведения, для телеологически ориентированных действий, допускающих их антиципацию и антиципацию их последствий. Что мешает рассматривать (высвобождающуюся в результате срабатывания основанных на капитале диспозиций) способность высчитывать шансы на успех от антиципируемого поведения как своего рода капитал, как «накопленные» в прошлом познавательные способности?

Подход пространственно определяемой рациональности во многом напоминает аристотелевско-хайдеггеровскую концепцию «естественных мест», привязывающую активного актора (будь это физический элемент, стихия, Dasein, человек) к их эссенциалистски-определяемым позициям в неизоморфном пространстве. Капитал как раз и играет роль такого рода «тяготения» или «веса». Это гетероморфное пространство не дает возможности проявиться ориентационным свойствам будущего времени, поскольку и само будущее в позиционизме возможно лишь как прошлое, как аккумулированная в прошлом власть и собственность, как изначально заданный и определенный прошлым регион пребывания актора (границы которого диктуют строго определенное множество возможностей), т.е. как один из диспозиционно определяемых габитусов, а не как нечто вариативное, подлинно неожиданное будущее.

Следует признать, что в таком подходе неправомерным образом изначально исключен ряд диспозиций, которые можно считать ключевыми для описания именно *современного* поведения. Все они имеют отношения к временным ориентациям. Исключаются ожидания неожиданного будущего, «габитус карьеры» в широком смысле, где активность актора была бы связана не с защитой собственной позиции и самоутверждением на своем месте, а активным стремлением непрерывно двигаться и завоевывать все новые и новые позиции. Основным аргументом в пользу такой интерпретации диспозиций поведения в позиционализме служит тезис о недостаточном потенциале сознания и субъективного времени, однако это не учитывает потенциал письменной и печатной, массмедийной коммуникации, делающие возможным проективные антиципации, словно дефинитивно ориентированные на новую, т.е. будущую информацию.

Глава вторая

Социоэпистемология времени: Карл Маркс, Эмиль Дюркгейм, Карл Мангейм

«Является ли социология наукой?» Это фундаментальный вопрос, ответ на который весьма затруднен, с одной стороны, вследствие неопределенности предмета данной дисциплины, а с другой стороны, из-за ее чрезмерной мультипарадигмальности, замкнутости на небольшое количество «лидеров» или классических теорий, для перечисления которых хватит пальцев на обеих руках. Столь

же проблематична и неперменная личностная репрезентированность социологических теорий, что резко отличает их от почти безличных, утвердившихся научных дисциплин, уже в силу критериальных для естественных и математических наук интесубъективности и универсальной пространственно-временной воспроизводимости доказательств, эмпирических подтверждений, измерений, наблюдений, экспериментов.

Из перечисленных универсально-воспроизводимых научных процедур остановимся на проблеме *измерения*, как общенаучного критерия, делающего возможным четкую фиксацию и определение некоторого измеряемого предмета.

Что измеряет социология и каковы средства измерения – ключевая тема данной работы, обращение к которой в какой-то мере поможет нам ответить и на другой вытекающий вопрос: что является предметом социологии? и является ли социология наукой в привычном нам смысле?

Наша задача – попытаться найти *инструменты измерения и наблюдения общества*, показать их состоятельность и проиллюстрировать то, каким образом эти инструменты действительно использовались в классической социологии. Изучением этих измерительных инструментов, *средств познания (социальной) реальности*, собственно говоря и занимается социоэпистемология: особая инстанция в рамках теории познания, обеспечивающая ее методологическую рефлексивность, т.е. познание социально-опосредованной специфики самого (в данном случае социального) познания.

Предварительно заявим, что в качестве таких инструментов могут рассматриваться, прежде всего, пространственно-временные различия *прошлое/будущее, настоящее/вечное, близкое/далекое, замкнутое/открытое*, и коллективно-личностные различия *Я/Другой* (Я/Другие, Я/Иное)¹²². Основную задачу мы видим в реконструкции применения этих инструментов в классической социологической традиции. Эти измерения задают своего рода шкалы, где разные стороны данных различий представляют конечные значения, или горизонты, при наблюдении того или иного состояния общества (как бы ни понимать последнее), социальной ситуации, коммуникации.

Эти (пространственный, временной и личностный) горизонты собственно и составляют трехмерное пространство, где каждое конкретное общество, его конкретное состояние, может становиться предметом наблюдения, т.е. получать определенность или «быть измеренным» в указанных измерениях. Задача социоэпистемологии и состоит в экспликации этих нерелексивно применяемых учеными различий, или дистинкций.

Как будет показано, в основу построения своих теорий рассматриваемые мыслители положили именно эпистемологические категории: *пространство, время, личность*, – что и обусловило особый тип развиваемого ими (отчасти нерелексивно) эпистемологического метода, который можно назвать познанием через пространственно-временные различия, которые можно также несколько метафорически называть «инструментами измерения общества».

I. К. Маркс: дистинкции социального времени

Рассмотрим схемы наблюдения социальной реальности и «измерения» уровней развития общества, предложенные К. Марксом. Речь идет о дистинкциях *класс/человечность* (партиципативность/универсальность), *работа/продукт, сознание/влечение* (рефлексия/инстинкт). По замыслу философа, та или иная сторона различия должна была маркировать соответствующее состояние общества, которое своей финальной стадии достигало бы в слиянии противоположных сторон указанных схем наблюдения. Будет показано, что в основании всех указанных различий лежат дифференции социального времени, которое, однако, в силу своей асимметричной структуры (дифференцированной на неравнозначные *прошлое* и *будущее*) как раз и делает невозможным конструирование утопического социального проекта, в котором бы различные стороны дистинкций образовывали желаемое единство.

1. Абсолютный класс – как проекции вечности

¹²² Проблема коллективно-личностных дистинкций не будут здесь рассматриваться подробно. См. об этом: Антоновский А.Ю. Начало социоэпистемологии. Эмиль Дюркгейм // Эпистемология и философия науки. № 4. 2007; Антоновский А.Ю. Феноменология самости как самопринадлежности в социологии Г. Мида // Феноменологические исследования. № 8. Владимир, 2007; Антоновский А.Ю. Человек расколотый // Наука глазами гуманитария. М.: Прогресс-Традиция, 2005.

С опытом построения принципов пространственно-временного и коллективно-личностного измерения общества мы сталкиваемся в одной известной Критике¹²³. Предметом ее рассмотрения оказывается некая «культурная форма», а именно философия, под которой – при известной модернизации – можно понимать такое самописание общества, которое призвано выступить в виде некоего маркера еще не наступившего будущего некоторого конкретного общества¹²⁴. При этом фактическое настоящее, связанное с существующими социальными структурами, как видно из цитаты, определяется не во времени, а через обращение к пространству, маркированному – «внешними» – национальными границами. Философия, полагает мыслитель, есть *будущее* Германии, настоящее которой есть прошлое современных наций. Структурные составляющие времени (прошлое, будущее), как мы видим, определяются пространственно и локализуются во внешнем пространстве описываемой современности.

Что касается коллективно-личностных средств измерения, или определения состояния общества, то мыслитель задействует дистинкцию, которую мы обозначим как различие *класс/человечность*¹²⁵. Указанная дистинкция означает, что принадлежность некоторому особому классу противоречит – или, точнее сказать, не дает возможности воплотить в данном индивиде – его человеческую (= эмансипаторную) природу. Человечность (или, так называемую, человеческую природу) здесь можно понимать как *другую сторону* классовой принадлежности в рамках различия *класс/человечность* – как одну из ключевых схем наблюдения социальной реальности.

Наложение этой схемы позволяет зафиксировать конкретное состояние анализируемого общества: классовую структуру и степень воплощения так называемой *человеческой природы*, которая, несмотря на неопределенность этого понятия, как покажет дальнейший анализ, имеет конкретную эмпирически фиксируемую определенность и значение.

Термин *эмансипация* тоже получает своеобразное и совсем не классическое истолкование. Эмансипация понимается как высвобождение общества из-под власти *пространственно-временных ограничений*, – прежде всего, пространства национальных границ и временной обусловленности спецификой эпохи. В результате применения указанной схемы возникает возможность создания проекта некоего гипотетического, идеально-типического эмансипирующего класса, состояние которого должно репрезентировать состояние всего общества, проекта возвращения человеку его ранее отчужденной человеческой природы (смысл которой еще предстоит прояснить). Очевидно, что в этом случае обе стороны применяемой здесь дистинкции *класс/человечность* парадоксальным образом сливались бы в единство.

Этот *идеальный тип* класса, безусловно лишенный реального прототипа (поскольку фактически речь идет об оксюморе, предполагающем единство двух изначально различаемых сторон) и не существующий фактически, все-таки, именно как идеальный тип, как инструмент анализа общества, помогает обнаружить в социальной реальности нечто реально наличествующее, а именно – свою полную противоположность: в лице класса, у которого, в отличие от иных «классов», вообще не оказалось какого-то «особенного» статуса, или «состояния». Речь идет о так называемом пролетариате. Дело в том, что положение этого класса тоже выражает некоторое «абсолютное» состояние – состояние полной лишенности, и прежде всего, конечно, своей человеческой природы.

Этот класс словно находится вне отношений времени – прошлого и настоящего, он не репрезентирует некоторую «будущую» стадию развития общества, как это имело место применительно к иным общностям, – скажем, к третьему сословию в период феодализма. И в этом-то и состоит его своеобразное квази-сакральное значение: он способен найти лишь одну возможность временной локализации – в своего рода вечности¹²⁶, т.е. вне конкретного времени, разделяемого на периоды прошлого и настоящего. Поэтому-то именно с этим классом словно связывается окончание

¹²³ K. Marks. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Karl Marx / Friedrich Engels – Werke. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 1. Berlin. 1976. S. 378–391. Далее все цитаты будут даны в авторском переводе с оригинального языка произведений и поэтому могут несколько не соответствовать русским переводам.

¹²⁴ «..Если я отрицаю напудренные парики, я все еще оставляю парики. Если я отрицаю немецкую ситуацию 1843 года, то – в соответствии с французским исчислением времени, я едва достигаю 1789 года, и еще в меньшей степени пребываю в фокусе современности». Ibid. P. 379. «Борьба против германского политического настоящего есть борьба против прошлого современных наций...». Ibid. P. 381.

¹²⁵ Оговоримся, что нас здесь, собственно, интересует сам опыт применения пространственно-временных дистинкций, а не утопические выводы, которые следовали из их применения и, конечно же, составляли существо идейного замысла мыслителя.

¹²⁶ В этом, собственно, и состоит его квази-сакральный статус. Божество, согласно теологическим интерпретациям, как раз и характеризуется тем, что присутствует в вечности, за пределами дистинкции прошлое/будущее, – т.е. во все моменты времени одновременно.

истории после достижения ее финальной стадии, где моменты времени уже не будут существенным образом отличаться друг от друга, а будущее не существенным образом отличаться от прошлого.

Точка зрения этого «странного» класса уже не является проекцией, т.е. случайным и актуализирующимся лишь в особенные эпохи совмещением некоторой особой позиции или перспективы с магистральной, так сказать, перспективой развития общества, как это имело место, когда какой-то особый класс (скажем, то же третье сословие) *временно* выражал в своей активности и репрезентировал самим собой «генеральную» общественную тенденцию (если таковая вообще имела место).

Этот класс, собственно, репрезентирует абсолютную, пусть и негативную, пространственно-временную позицию. Однако, строго говоря, речь здесь идет уже не об отношении *репрезентации* в обычном смысле, а, скорее, о *совпадении* некоторой конкретной потребности и потребности всего общества вне пространственно-временных ограничений, во все эпохи и во всех областях земного шара.

При конструировании такой «позиции», или «точки зрения», обобщенного Другого, безусловно, создается некая утопия, абстракция. Но в данном случае был найден выход, состоящий в обосновании некоторой схемы-различения (класс/человечность) через точку зрения или позицию того, кто вообще никаких позиций в обществе не занимает, составляет, так сказать, его негативность. Это требует некоторого пояснения.

Фактическая социальная позиция членов некоторого коллектива определяется их положением к ряду социально значимых реалей: скажем, к собственности, к другим политическим силам, к доступным правам и свободам. Все это, собственно, и определяет «особенный характер» их положения в обществе, которое *временно* способно манифестировать и позицию общества в целом. Но если обнаруживается класс, вообще лишенный факторов, определяющих его позицию – относительно собственности, прав, свобод, власти, а главное лишенный самой человеческой природы, – то в данном случае он и занимает такого рода абсолютную позицию, которая выражает уже не *временную* репрезентацию некоторого абстрактного и желательного состояния общества, а *вечную* истину, *вечную* точку зрения на миропорядок и мироустройство, какой бы утопичной не выглядела такая перспектива.

Итак, мы разобрались с одной стороной схемы фиксации, или измерения общественного состояния, а именно – с классом, или с классовой принадлежностью, где предельным случаем оказывается аналитическая фикция – некий гипотетический «абсолютный» класс (уже классом, по сути, не являющийся), который вбирал бы в себя всех возможных индивидов и поэтому совпадал бы с обществом в целом. Этот гипотетический случай выражает *единство* полюсов задействованной схемы *класс/человечность*, вводит возможность некоторого будущего, где стороны указанной дистинкции находят свое единство. Реальным же коррелятом этой теоретической модели является класс, позиция которого настолько неопределенна, что он оказывается в таком же «абсолютном» положении по отношению ко всем возможным социальным реалиям (собственности, правам, свободам).

Однако пока остается не очень ясным смысл другой стороны задействованного различения, а именно – *человеческой природы*, или человечности. Речь идет о другой стороне полюса классовой принадлежности, и, в свою очередь, в качестве инструмента фиксации состояния или измерения общества получает разработку в другом, не менее значимом, труде мыслителя¹²⁷.

2. Человеческая природа – жизнь как временной ресурс

В данном случае на роль различения, фундаментального для наблюдения и измерения общества, возводится дистинкция *работа/капитал*¹²⁸. Для анализа первой стороны этой дифференции приходится дополнительно вводить ортогональную дифференцию *работа/продукт*. (Конечно, под *трудом* или *работой* мыслитель подразумевает не столько человека, сколько некую деантропологизированную, чисто физиологическую активность.)

В ходе работы производится продукт, но одновременно этот продукт производит и условия для новой работы. Однако здесь несколько проблематичным выглядит Марксово утверждение, что с увеличением произведенной в работе ценности (стоимости) уменьшается ценность самой

¹²⁷ Karl Marx. Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. K. Marx u. F. Engels. Werke, Ergänzungsband. 1. Teil. S. 465–588. Dietz Verlag. Berlin, 1968.

¹²⁸ Для перевода немецкого *Arbeit* вместо устоявшегося перевода «труд» лучше использовать термин «работа», чтобы не упустить научно-физические коннотации понятия *работа некоторой силы, рассчитывающейся на период времени*.

осуществленной работы или труда. Следовало бы задаться вопросом: какой параметр в прошлой работе уменьшился, или лишился своего значения, так что работа потеряла что-то в своей ценности?

Ответ мыслителя хорошо известен: работа (т.е. активность производящего его индивида, сила, воздействующая на тот или иной процесс) и продукт хотя и *разделены по времени*, но, *благодаря тому же самому времени*, в каком-то смысле совпадают: продукт и есть осуществленная работа. С другой стороны, и сама работа может (но не всегда) оказываться продуктом работы. Ведь и продукт, и работа обладают некой общей мерой, дающей возможность количественно измерить как продукт, так и работу (а следовательно, определить ценность или стоимость осуществляющего работу индивида, как это ни странно звучит). Но если работа (т.е. растративание времени на производство продукта) тратит свой сущностно-важный, и при этом ограниченный ресурс – время, то становится понятным загадочное уменьшение стоимости осуществленной в прошлом работы.

Итак, одним из основных предметов размышления мыслителя явился поиск единства в дистинкции *работа/продукт*, т.е. тех глубинных оснований, которые могли бы связать эти две, представляющиеся гетерономными, сущности.

Ответ кажется несколько метафизическим: именно потраченное время было возведено на вакантное место субстрата, или «субстанции всякого продукта», в том числе и самой работы; при этом именно из «онтологического» свойства времени – его необратимости, – собственно, и следовало свойство утраты работой (и, соответственно, исполняющими ее индивидами) их стоимости или ценности. И действительное время нельзя вернуть, а можно лишь потерять; и чем больше событий можно успеть пережить, тем больше приходится и утрачивать в виде чего-то более невосполнимого и невоспроизводимого; именно в этом смысле растративаемое время теряет свою ценность, но именно благодаря этому оно же и закладывается в произведенный продукт, и благодаря такой реификации словно несколько теряет в своей абстрактности.

Это саморастративание времени в ходе работы было названо отчуждением, утратой человеком своей собственной, конечной во времени, а поэтому бесценной сущности, под которой – безо всякой темной метафизики – понималась весьма конкретная вещь: *время, отведенное человеку от рождения до смерти*.

Очевидно, что таковая утрата не допускает компенсации, ведь продукт не несет в себе свойств интенциональности, т.е. не направлен и не воздействует на производящую его работу, на развитие (увеличение ценности-времени) самих задействованных в ходе работы индивидов. Отчуждение подразумевает то обстоятельство, что работа не является продуктом самой работы: продукт оказывается безразличным для жизни работающего, т.е. для отведенного индивиду времени жизни и качества проживаемого времени.

Отчуждение, таким образом, представляет собой процесс использования или растративания времени, которое не приводит к обратному воздействию на процесс работы, на производящую силу, не помогает его «сэкономить» или «оптимизировать» (как это было бы возможно в случае, если бы время тратилось на образование, дающее возможность внести в проживаемую жизнь больше разнообразных переживаний и, тем самым, «занять время», реифицировать его в форме позитивных переживаний или воспоминаний).

Обозначенный выше возможный, но не реализованный самореференциальный круг *работа–продукт–работа–продукт* оказывается разомкнутым, т.к., имея единый субстрат – физический телесный процесс, измеряемый в единицах времени, – сами указанные сущности, (работа и продукт) распадаются. Работа создает продукт, но сама она в ходе этого процесса не является продуктом самой себя, или работой над самой собой, – просто в силу онтологических свойств времени: потраченное на другое, оно не может быть возвращено или компенсировано путем обратного воздействия на свой источник.

Работа, таким образом, вытесняется за другую сторону времени: за глубинное единство в различии *работа/продукт*. Работа оказывается вне времени; она лишь теряет его, не приобретая ничего взамен,

в отличие от продукта, который, словно «впуская в себя» время как невидимый наполнитель, делает возможным реификацию времени и именно поэтому приобретает свою ценность или стоимость. Работа же словно выходит за пределы самого времени, отличается от самого этого времени (понимаемого как единство дистинкции *работа/продукт*). В этом смысле работа как активность индивида оказывается *другой стороной* времени; или, другими словами, – временем, словно бессмысленно потраченным относительно самой этой активности.

Ввести работу обратно в само временное различие, т.е. осуществить некое «повторное вхождение» (re-entry) отделенной или отклоненной стороны различия вновь в это различие, и тем самым сделать и саму работу продуктом работы, при этом с увеличивающейся стоимостью (т.е. каким-то образом аккумулировать время, которое бы получало бы какие-то реифицируемые формы или ценность, а не растративалось бы бессмысленно для самого производящего работу лица), – вот задача, которую ставит перед собой Маркс.

Это *re-entry* состояло бы в том, чтобы превратить в продукт саму работу, тем самым привнести в нее характерные для продукта свойства «накапливать» потраченное время; превратить потраченное работой время в ценное и для самой работы, а не только для аккумулирующего время продукта; увеличить ее ценность, или стоимость, вопреки неизбежному факту растрачивания времени в процессе работы. Иными словами, работа должна была получить имманентную ценность, а значит – требовать продолжения исходя из внутренних мотиваций или интереса, что как-то позволило бы ослабить проблему отчуждения времени.

Итак, отчуждение¹²⁹ состоит в объективации времени жизни человека (получающей свою реификацию в физиологическом механизме растрачивания энергии, и фактически – в бессмысленном старении), но, в конечном счете, она предстает в виде «чужого» продукта и словно символизируется им. В этом случае становятся понятным то, что составляет конституенты отчуждения, важные для нас в контексте прояснения временной дименсиональности – инструмента измерения состояния общества.

«Во-первых, тот факт, что работа оказывается внешней по отношению к рабочему, т.е. она не принадлежит его внутренней природе; что в ходе своей работы, следовательно, он не подтверждает себя, но отрицает себя, чувствует себя не удовлетворенным, но несчастным, не развивает свободно свою физическую и ментальную энергию, но умерщвляет свое тело и разрушает свой разум. Рабочий тем самым лишь ощущает себя вне пространства своей работы. Он чувствует себя как дома, лишь когда он больше не работает, а когда работает, так себя не ощущает. Его работа является, следовательно, не добровольной, но принудительной. ...Она, тем самым, не является удовлетворением потребности; это всего лишь средство удовлетворить потребность, внешнюю для работы. Ее чуждый характер ясно проявляется в том факте, что, как только исчезает физическое или иное принуждение, от работы бегут, как от чумы. Внешняя работа, работа в которой человек отчуждает себя, есть работа самопожертвования, умерщвления. Наконец, внешний характер для рабочего проявляется для него в том факте, что его работа принадлежит не ему, а кому-то другому, что он в ней принадлежит не самому себе, а кому-то другому. Точно так же как и в религии спонтанная деятельность человеческого воображения, человеческого мозга и человеческого сердца, осуществляется в индивидууме независимо от него – то есть осуществляется как чуждая, божественная и дьявольская деятельность – так и деятельность рабочего не является его спонтанной деятельностью. Он принадлежит другому. Он – потеря самого себя»¹³⁰.

3. Свобода и сознание – как длящееся настоящее

Итак, отчуждение, как ясно из вышеприведенной цитаты, – это особый процесс работы, определяемый как *внешний* по отношению к некоторой гипотетической природе человека: во временном, пространственном и личностном измерениях. Конечно, далеко не ясен вопрос о той самой загадочной *природе человека*, которая-де подвергается коррупции в процессе производства не актуального для самой работы продукта, появления пространственно-временного лага между немотивированным трудом и мотивационно-значимым вознаграждением (удовлетворением).

Но разве не через таковое *пространственно-временное опосредование* и дистанцирование собственно и преодолевался животный инстинкт или животная природа? Ведь именно последние в большинстве случаев как раз и требуют пространственно-временного совпадения, с одной стороны, генерации потребности, активности в создании условий для удовлетворения (засада, погоня, битва) – с другой стороны, процесса самого непосредственного удовлетворения (скажем, пожирания добычи), причем обе эти стадии связываются в один мотивационный узел, и с точки зрения *интенсивности мотивации* оба этапа не дифференцированы в пространстве и времени, а составляют, скорее, единый акт. Другими словами, именно «животная природа» делает возможным единство «работы» и продукта «работы», поскольку и сама «работа» получает мотивационную и гратификационную значимость независимо от продукта. Эти резидуальные виды «животной», т.е. мотивационно-самодостаточной, активности хорошо известны под названиями «соперничества», «игры», «охоты» и т.д.

Но именно человек сумел «отодвинуть» в будущее события «удовлетворения» потребности, стремясь получить то, что в актуальный момент не может быть достигнуто; и – словно против воли – концентрируясь на той своей активности, в которой отсутствует выраженная мотивация для обладания тем, что локализовано в пространственно-временной и личностной отдаленности, сосредотачиваясь на средствах и условиях достижения цели, но не на ней самой. И разве не здесь коренится именно та

¹²⁹ «Отчуждение манифестировано не только в результате, но в акте продукции его работой, в самой продуцирующей деятельности. Как бы мог рабочий дойти до того, чтобы рассматривать продукт своей деятельности как чужой, если бы не факт, что в самом акте продукции он не отчуждал себя самого от себя самого. Продукт, в конечном счете, есть лишь сумма деятельности, продукции». Ibid. S. 512.

¹³⁰ Ibid. S. 515.

произвольность, выход за пределы животной аттрактивности или спонтанной мотивации в отношении к некоторой активности¹³¹, в настоящее время проявляющаяся в человеке лишь в рудиментарных формах – в готовности добровольно «изнемогать» на охоте или замерзать на рыбалке.

Маркс полагал, что отчужденность (понимаемая как сепарация временного момента физического действия от момента удовольствия, наслаждения, удовлетворения от этого действия) является преодолимой; что возможно всеобщее возвращение в это квази-животное состояние охотящейся львицы, где время охотничьей активности и время удовлетворения в процессе пожирания добычи мотивационно неотличимы и сопряжены в единый временной континуум. Маркс полагал, что такая современная ему отчужденность работы (времени и места работы трудящегося лица от времени и места гратификации за нее; принадлежности Другому, воплотившегося в продукте времени) является всего лишь исторической и преходящей формой.

В действительности же именно такая пространственно-временная дифференциация двух типов активностей: эмоционально-немотивированной работы (и именно поэтому – свободной от животной принудительности инстинкта), с одной стороны, и активности удовлетворения от произведенного продукта (и как следствие – удовлетворения потребности) – с другой, – как раз и обуславливает *произвольность* в поведении человека, его независимость от инстинктивных позывов, конституирует *сознательное*, а не аффективное, отношение к собственной активности.

Это новое отношение ко времени, где актуальное удовольствие и удовлетворение словно транслируются в будущее, как раз обеспечивает имманентное, а не внешним образом определяемое, конструирование сознательной программы целедостижения через исключение из настоящего аффектов, требующих, как известно, мгновенных, произвольных, безальтернативных акций. Благодаря вытеснению момента удовольствия в будущее, расширяется поле возможных в *настоящем* решений и действий, что делает возможным обдумывание конкурирующих альтернатив целедостижения, *превращение настоящего в длящийся этап, а не в мгновенную границу между прошлым и будущим*.

Собственно, здесь и зарождается специфически-человеческое время: возникает будущее, как нечто еще не реализовавшееся, отграниченное от настоящего и прошлого, но тем не менее вмещающее

в себя самые ценные и ориентационно-значимые экзистенциальные события человеческой жизни: гратификацию, успех, отдых, счастье, и в первую очередь – все новое, что создает работа.

Итак, возникает расхождение между моментом активности и моментом вознаграждения за активность, и это во многом элиминирует спонтанность аффективного животного поведения. Такая временная дифференциация – появление разных временных логик (логики удовольствия, логики наслаждения и логики активности) – представляется вполне обычным процессом дифференциации функций. (Так когда-то время реакции отделилось от времени познания; моторная активность отделилась от активности сенсорной, что требовалось для решения все той же задачи: снятия спонтанности, привнесения произвольности в соответствующую активность, что бы ни подразумевалось под этими понятиями.)

Однако у Маркса *свобода* несет в себе и иное содержание, соответствующее его понятию *работы*. Подобно тому, как работа должна стать своим собственным продуктом, т.е. вновь вернуться в дистинкцию времени, из которой она была «вытеснена», так и деятельность человека, по его мысли, должна, в свою очередь, рефлексивным образом оказаться предметом деятельности человека. Эта деятельность является, по мысли Маркса, сущностной характеристикой человека, – той самой загадочной человеческой природой, отличающей его от животных, активность которых носит спонтанный, произвольный, нерелексивный и несомообращенный характер.

Но если деятельность человека подчиняется логике некоторой чужой деятельности или безличной программы (логике производства, приказам управляющего), она естественным образом теряет эту рефлексивность, сомообращенность и сомодостаточность, и именно в этом смысле оказывается *несвободным* средством существования, где внешнее принуждение оказывается функциональным эквивалентом принудительности животного инстинкта, но лишается его мотивационной позитивности. Именно здесь, по мысли Маркса, человек отходит от своего родового определения как активно-активного существа, где его собственная прошлая активность определяла бы активность будущую. Ведь он способен жить не только для удовлетворения животных или витальных потребностей, обеспечиваемых животными инстинктами, гарантирующими *моментальную* гратификацию, но делающие невозможным длящееся настоящее – временной этап хладнокровного, неаффективного конструирования плана деятельности, перемещающего гратификацию и наслаждение в будущее.

Требовался рефлексивный процесс снятия принудительного характера труда или работы за счет привнесения в него рефлексивных свойств, возможностей трудиться над самим трудом, без

¹³¹ Так собака, тянущая сани, именно «хочет» тянуть сани, поскольку те, кто этого не «хотел», как раз и были исключены из воспроизводства в процессе искусственного отбора.

актуального и мгновенного достижения успеха и gratification. Работа над работой, а не над практически сразу готовым к потреблению продуктом, и есть работа ради *будущего* (удовлетворения), и такую работу уже не сопровождает никакое животное «влечение».

Основным же парадоксом оказывается то обстоятельство, что таковая метаактивность – т.е. труд над своим трудом, а не над своим продуктом – *уже по своему определению* требует пространственно-временного отчуждения от конечного результата. Собственно, этот отдаленный во времени продукт, поскольку он не является актуальной и непосредственной задачей, конституирует и будущее, и новую структуру времени.

Итак, Маркс стремился примирить «влечение» и «сознание»; он мечтал о состоянии, когда человек *желал* бы работать, и сама работа оказалась бы объектом работы (т.е. осознанным трудом, осуществляемым в соответствии с самопоставленными целями). Однако приходится признавать, что фактическая дифференциация между позитивно-мотивированным «влечением» (к вознаграждению за труд), с одной стороны, и «сознанием» как мотивационно-нейтральным переживанием времени, с другой, *только* и делало возможным пространство *свободного* выбора; причем именно в силу отсутствия выраженных аффективных склонностей к той или иной альтернативе деятельности, «мотивационно-нейтральном» (= рефлексивном) сопоставлении этих альтернатив. Именно последнее оказалось конститутивным для свободного поведения. Другими словами, «сознание» (с необходимым временем для обдумывания произвольных вариантов активности) возможно лишь там, где «влечения» сдерживаются, не совпадают *по времени* с самой мотивационно-нагруженной активностью.

Заслугой Маркса оказалось введение этой дистинкции *влечение/сознание*, в основе которой лежит временная дифференция между вытесненной в будущее аффективной gratification и длящимся *настоящим* сознательной, а значит произвольной, активности. Однако проект слияния и примирения рефлексии и влечения, работы и продукта, следует признать нереализуемым, поскольку придание искомой мотивационной значимости первым сторонам указанных различий отрицал бы возможности произвольного выбора и навязывал бы «животную» спонтанность, свойственную временной структуре инстинкта. Поиск глубинного единства, связывающего различные стороны дистинкций времени, мы продолжим ниже. Но речь уже будет идти о производстве особого продукта – знания («социальных фактов»), – со свойственным ему иммунитетом перед отчуждением, каковое парадоксальным образом приводит лишь к его приумножению.

II. Э. Дюркгейм: пространство и время социальных фактов

1. Пространственно-временная необходимость социального факта и возможности ее преодоления

В этой части работы мы рассмотрим природу социального факта и пространственно-временные дистинкции, определяющие необходимый характер последнего и применяемые в качестве инструментов наблюдения общества; прежде всего – для описания его отдифференцировавшихся частей («разделения труда»). Речь идет о различениях: *социальный факт/эмоциональный поток, феномен/функция, нормативное/когнитивное, реститутивное/репрессивное*. Будет показано, что задаваемые этими различениями горизонты (или измерения) дают возможным зафиксировать социальные трансформации, вытекающие из асимметричного характера социального времени, где будущее не определяется жестко условиями предшествующего ему прошлого, а допускает девиантное поведение как условие возможности когнитивной ориентации в социальной реальности, и тем самым делает возможным преодоление необходимого характера социальных фактов в индивидуальном поведении.

Краеугольным критерием научности считается *объективность* научных результатов. Однако было бы слишком просто определять ее лишь как «другую сторону» субъективности, как некую конечную независимость результатов научных исследований от человеческих манипуляций, как универсальную воспроизводимость опытов, наблюдений или измерений в идентичных условиях. Поиски более серьезных оснований объективности научных исследований привели ряд мыслителей к попыткам сформулировать более глубокие ее основания, особенно применительно к познанию социальной реальности¹³².

2. Настоящее как свобода от социального факта

¹³² Émile Durkheim. Les règles de la méthode sociologique. Paris: PUF, 1968. P. 12.

Основания «вещности» или «объективности» социальных фактов или социальных событий могут усматриваться и *пространственно-временной определенности* социальных процессов. Это накладывало бы на социолога задачу по наблюдению и «измерению» общества, которое бы состояло в экспликации пространственно-временной, а значит – деантропологизированной – логики социальных процессов. Эту «объективную» (т.е. внешнюю по отношению к пространству-времени индивида) логику событий Дюркгейм представляет себе так.

«Если я выполняю свои обязанности в качестве брата, мужа или гражданина и осуществляю все налагаемые на меня требования, то я выполняю долг, который определен правом и обычаем – *внешними* для меня и моих действий. Даже если они соответствуют моим собственным чувствам, и если я ощущаю их реальность *внутри* меня, эта реальность не перестает быть объективной, ведь не Я являюсь тем, кто предписывает мне мои обязанности; я получил их благодаря моему образованию. Более того, как часто случается, мы абсолютно несведущи касательно деталей тех обязательств, которые мы принимаем на себя, и для того, чтобы знать их, мы должны проконсультироваться с кодексом законов или у его авторитетных интерпретаторов! Схожим образом, и верующий с самого рождения открывает для себя уже в предуготовленной форме верования и практики своей религиозной жизни, которые, если они существовали еще и до его собственного существования, существуют и *вне* его. Система знаков, которую я применяю для выражения моих мыслей, денежная система, которую я использую для оплаты моих долгов, кредитные инструменты, которые я задействую в моих коммерческих отношениях, практики, которым я следую в моей профессии – все эти функции независимы от того, какую пользу я из них извлекаю. Рассматривая по очереди каждого члена общества, предшествующее замечание может быть повторено к каждому из них. Таким образом осуществляются способы действования, мышления и чувствования, которые обладают замечательным свойством существования *вне* сознания индивида». (Курсивы, выделяющие пространственно-временные основания объективности, являются моими. – А.А.)

Из всего потока объективных процессов словно исключается некий ряд событий, происходящих «наряду» с человеком и одновременных с ним, а значит – заключенных в рамки временного периода, который именно в этом смысле называется *настоящим*. Это совпадение некоторых фактов с пространственно-временным континуумом человека позволяет ему оказывать на него воздействия. Но этот характерный для настоящего – как человечески-соразмерного – дефицит объективности вместе с тем компенсируется фактом принадлежности социальных порядков, процессов, фактов или событий еще и неким фиктивным мирам – прошлому и будущему, – фиксация которых, несмотря на их некий «неподлинный» статус (поскольку актуально они уже или еще не существуют) таким образом указывает на объективность социальных процессов, требует приписывать социальным событиям неизменность, устойчивость и законосообразность.

Итак, одной стороной социальных событий является гарантированная – прежде всего, *прошлыми* и *внешними* обстоятельствами – «кристаллизованность фактов», т.е. их устойчивое воспроизводство. Но это лишь одна из сторон социальной жизни. Ее другой стороной, словно ее динамическим противовесом, являются некие «аморфные потоки», «всеобщие настроения», захватывающие толпу и требующие соучастия индивидов в той или иной «общей эмоции». Если для социального факта характерна внешняя по отношению к индивиду пространственно-временная необходимость социального события, то «поток» – это иной тип социальной необходимости, который выявляется с помощью личностно-коллективного инструмента наблюдения общества через связанность презентаций «Я» в коллективных ре-презентациях «Других Я».

В конечном счете, ключевой дистинкцией для определения социальной ситуации оказывается дистинкция *факт/поток*. Социальный факт при этом понимается как манифестация деантропологизированной логики некоторого процесса, или обычая, ритуала, хозяйственной практики, сформировавшихся во времени *раньше* ее актуального воплощения в настоящем.

Социальный факт нельзя представить себе как нечто, просто происходящее в данный момент или как описание этого происходящего. Социальные факты суть то, что в качестве неумолимых, гарантируемых структурой пространства и времени реалий, делает человеческую реальность таковой, какая она есть. В этом смысле, *прошлой* и *внешней* общества оказывается его подлинной субстанцией, отличающий общество от принадлежащих ему индивидов. Противоположной стороной социального факта оказывается, таким образом, живой человек, причастный коллективным аффектам, подчиняющийся лишь сиюсекундной, мгновенной, вспыхивающей и угасающей эмоции, и именно благодаря ей высвобождающий себя от задаваемых его прошлым и внешним нормативных ожиданий.

Другой стороной факта, таким образом, оказывается настоящее (человека). Применяя эту дистинкцию *социальный факт/эмоциональный поток* и лежащую в ее основе и коннотативную ей дистинкцию *прошлой-трансцендентное/настоящее-имманентное*, Дюркгейму удастся создать инструмент наблюдения или измерения общества с помощью приписывания тех или иных значений в континууме этой шкалы, крайние точки которой как раз и задают указанные понятия.

3. Дистинкция феномен/функция – показатель для определения степени высвобождения будущего из-под власти прошлого.

Однако такое применение указанных дистинкций для определения состояния общества привносит ряд проблем. Социальные факты задают *способы функционирования коллектива, алгоритмы поведения*, отвечают на вопрос о том, как правильно следует себя вести (согласно законам, вере, правилам морали и моды и т.д.). В этом смысле мы сталкиваемся, скорее, с конструктивистским подходом, где познание общества сводится к экспликации того, *как и при помощи каких средств* оно себя выстраивает и определяет, тем самым, индивидуальное существование; вопрос же о том, *что* собой представляет общество, оказывается несущественным. Но этот конструктивистский подход все-таки оставляет недообъясненными некие анатомически или морфологически понимаемые *способы бытия* общества; скажем, дизайн домов, распределение популяций, широту коммуникативных сетей, что на первый взгляд прямо не укладывается в объяснения через ссылки на способы поведения, мышления и чувствования, укоренившиеся в прошлом и в пространственно-трансцендентном: такие морфологические социальные феномены не позволяют измерять себя при помощи рассмотренных выше пространственно-временных дистинкций¹³³.

Поэтому Дюркгейм не только конструктивист, но и функционалист. Все дело в том, что его понимание функции не привязывает ее к реализующему ее социальному (= объективному) факту, к феномену или причине. Так, например, христианские догмы фактически сохраняют свою текстуру, но их роль в обществе существенно меняется. Независимость некоторого социального органа или постоянно воспроизводящегося в обществе явления от выполняемой ими функций дает основание некоторой произвольности поведения, но тем не менее в каждый данный момент социальные события не являются произвольными. Так, невозможно укрепить авторитет власти одним желанием это сделать, но можно попытаться «запустить» «объективные» причинно-следственные связи; например, поискать в традиции обоснования таковой авторитет. Можно попытаться актуализировать уже наличествующие в той или иной традиционной форме некие «силы».

В этом подход Дюркгейма отличен от традиционного функционализма, прямо связывающего полезность феномена и выполняемую им какую-то социально-значимую задачу (скажем, систему хозяйства и обеспечиваемую им функции адаптации социальной системы). Одной полезности функционирующего феномена оказывается недостаточно для того, чтобы он реализовался. Если в какой-то кризисной ситуации возникает потребность в сильной власти, то это еще не означает, что как само собой возникает желание ее сформировать, поскольку таковая власть функционально значима для решения проблемы нескоординированного поведения отдельных подсистем общества; никакое ощущение такой необходимости и желание не создает такую авторитетную или авторитарную власть.

Развитие, согласно Дюркгейму, идет иным образом. Существует ряд объективно-фактуальных, т.е. необходимых, обстоятельств: скажем, перенаселение и вытекающая концентрация индивидов. Такой феномен концентрации, собственно, и оказывается причиной разделения труда, следствием которой становится функциональная специализация, с соответствующей для каждой выделившейся формы труда нормативностью.

Но, по утверждению автора, *один и тот же феномен допускает различные следствия, что одновременно делает возможной девиацию и аномию как формы конфликта индивида с социальными фактами и задаваемой ими необходимостью социального порядка*.

Аномия проявляется, или может проявляться, в самых разных, но, как минимум, в трех видах: в виде эмиграции, преступления, суицида. Пространственно обусловленный – и поэтому необходимый – феномен (концентрация и уплотнение) рождает и соответствующие формы освобождения от этой

¹³³ Возможности объяснения морфологии общества, а не принципов его строительства, Дюркгейм объясняет так: «...прежде всего, эти различные феномены представляют собой те же самые характеристики, которые служили нам для определения других. Эти *способы бытия* накладывают ту же самую необходимость, что и те способы действовать, с которыми мы имели дело. В действительности, если мы желаем понять то, почему общество разделяется политически; то, из чего состоят его подразделения, и ту степень солидарности, которая существует между ними, то это осуществляется не через физическое обследование и его географическое наблюдение... Такие разделения являются социальными, хотя они и могут иметь какое-то физическое основание. Лишь благодаря публичному праву мы можем исследовать такую политическую организацию. Поскольку именно такое право есть то, что определяет его природу, так же как оно определяет наши частное и гражданские отношения. ... если популяции объединяются в города, вместо того, чтобы быть раскиданными по сельским областям, то это так, поскольку существует тенденция в идеях, коллективное стремление, которое налагает на индивидов требование концентрироваться. Мы уже не можем выбирать дизайн наших домов, покрой нашей одежды, – один из них, по крайней мере, будет столь же обязательным, что и другой. Сеть коммуникаций силой предписывает нам направление внутренних миграций или правила торгового обмена... Следовательно, .. существуют причины для добавления еще одной дальнейшей категории к списку феноменов, носящей отличительное свойство социального факта». *Émile Durkheim. Les règles de la méthode sociologique. Paris: PUF, 1968. P. 15.*

необходимости социальных фактов: прежде всего, речь идет о средствах или возможностях «покидания» пространства (эмиграции) и времени (суициде).

Однако любой вид уклонения от нормативных установлений и ожиданий, по мысли Дюркгейма, лишь укрепляет последние. Поэтому, при допущении некоторой свободы от объективного факта в виде *аномии как выходе за пределы пространства-времени общества*, необходимость социальных фактов в каком-то смысле оказывается непреодолимой. Разочарование в нормативных ожиданиях (во всех трех указанных случаях) за счет, главным образом, общественного резонанса, лишь укрепляет, по мысли Дюркгейма, нормативные ожидания. Отклонение, таким образом, и само оказывается отклоненным; и социальные трансформации, т.е. *будущее* в его самом широком смысле, становится невозможным, даже несмотря на значение той стороны дистинкции, которую выше мы назвали участием в эмоциональном потоке, причастность к которому будто бы высвобождает индивида из-под власти объективных фактов, символизирующих традиционные *прошлые*, устоявшиеся и непрерывно воспроизводящиеся социальные реалии.

4. Дистинкция нормативное/когнитивное – инструмент для измерения возможностей будущих социальных трансформаций.

В результате разделения труда появляется функциональная область, а именно наука, где конфликтообразующий потенциал, потребовал создания новых – противоположных нормативным – типов ожиданий, допускающих и требующих конфликтов. Речь теперь идет об ожиданиях когнитивных, разочарования в которых не укрепляют, а, напротив, разрушают *прошлые* ожидания, требуя их переформирования. Девиация в науке, а следом и в массмедиа, оказалась средством выхода за пределы «косного» прошлого и прямо-таки ее сущностным определением: ведь новизна (*будущее*) стала одним из критериальных определений научных результатов и массмедийных публикаций. Итак, аномия (преступление нормативных предписаний), оставаясь тем же самым, идентичным себе феноменом, получает различные функции в науке и в остальном обществе: в первом случае операционализируя конфликты, а во втором – их минимизируя.

Итак, мы сталкиваемся с тремя основными, аномальными и словно заряженными девиантностью, формами. Однако лишь одна из них выполняет еще – и парадоксальным образом – позитивную в данном обществе функцию: поддержание уровня интенсивности общественного чувства или сентимента. Речь идет о том резонансе, который встречает всякое преступление, благодаря которому, собственно, и сдерживается потенциал иных преступлений. Преступление, таким образом, парадоксальным образом оказывается необходимым социальным фактом, выполняя функцию собственной минимизации¹³⁴.

Очевидно, что слабость этой концепции в том, что функция всегда оказывается внешним объяснением, не объясняющим ни структуру, ни происхождение самого решающего эту функциональную задачу феномена. Ведь и другой феномен, с иной структурой, мог бы выполнять ту же самую задачу или функцию. Для нас важно то, что феномен и функция различаются, как *прошлые и будущее*, и эта связь оказывается случайной¹³⁵. *Прошлые* именно потому и не определяют полностью будущее¹³⁶, поскольку какое-то определенное явление жестко не определяет выполняемую им функцию; и в некотором смысле функциональный феномен получает самостоятельное значение в одной сфере – скажем, в науке – выполняя одну задачу (вспомним, о роли операционализированного в виде дискуссии конфликта в науке), в других – другие.

5. Дистинкция реститутивное/репрессивное как инструмент рецепции трансформаций в коллективном сознании.

Понятия в физике – скажем, понятие *силы*, получает свою конкретизацию только через некоторое наблюдаемое движение; понятие электричества – через наблюдаемые физические и химические процессы и их взаимодействия. Вставал вопрос: как быть с социологическими понятиями, в данном случае с понятием *солидарности*, казавшимися столь важным для определения состояния конкретной

¹³⁴ Конечно, возникает вопрос: как возможна аномия, если она сама себя нейтрализует? Такие парадоксы всегда решаются введением дополнительных градаций или различий. Здесь, как на форму объясняющей аналогии, мы можем указать на некий биологический прототип: например, заболевания ведут к устранению заболеваний; причем неважно, вымирают ли все подверженные ему, или устойчивые к заболеванию индивиды выживают, воспроизводя устойчивое к заболеванию потомство. Функционализм, как известно, всегда склонен обращаться к биологическим аналогиям.

¹³⁵ Скажем, образование может быть получено и в системе образования, и частным образом, и через самообразование, что не отменяет наличие специальной системы образования, решающей задачу формирования индивидуальных и профессиональных компетенций.

¹³⁶ И поэтому либерализм вновь оказывается спасенным, в чем, собственно, и усматривал Дюркгейм свою задачу, решая вопрос о том, как сохранить индивидуальную свободу, утверждая при этом необходимый характер социальных фактов.

социальной ситуации и состояния общества в целом. Представляет ли оно какой-то особый феномен «наряду» со своими зримыми и конкретными проявлениями – семейными и дружескими «узами», теснотой и плотностью связей между людьми? Выражено ли оно в законах и обычаях, предписывающих так или иначе «тесно» взаимодействовать? Очевидно, что как таковой солидарности *per se*, уровень или интенсивность которой можно было бы измерить в том или ином обществе, не существует. Однако, по крайней мере, можно было бы попытаться выделить ее локальные формы. Так, можно говорить о семейной или домашней, национальной, профессиональной солидарности.

Однако для этого нужно было решить проблему ненаблюдаемости солидарности как таковой. Метод, предлагаемый Дюркгеймом, довольно прост. Достаточно рассмотреть законы, регламентирующие разделение труда в контексте и массиве всех остальных законов. Традиционно законы различаются в соответствии с привычными для нас областями их применения. Так, выделяются, например, с одной стороны, государственное, а с другой – скорее, собирательное, частное право. Однако и здесь возникает проблема, ведь любое право, в том числе и государственное, касается частного лица, которое является одновременно и гражданином государства.

В этом проблемном контексте Дюркгейм попытался обнаружить какие-то иные основания дифференциации законов (и как следствие – дифференциации форм солидарности), имея в виду, прежде всего, формы *реификации* законов. Что может быть более наглядным и более зримым, чем применяемые *физические* меры воздействия, конкретные (пространственно-временные) ограничения свободы, предписываемые абстрактными законами? Поэтому глубинные основания правовых различий, по Дюркгейму, можно редуцировать к значимости и типу закрепленных за нормами санкций как наглядных выражений абстрактных установлений.

В этом случае все право может подразделяться на реститутивное и репрессивное, а содержательно – на уголовное, с одной стороны, и гражданское, коммерческое, административное, конституционное – с другой.

Криминальный акт как форма аномии и выхода за пределы необходимых, нормативных ожиданий, по мысли Дюркгейма, представляет собой явление разрушающее, прежде всего, системы коллективного сознания: представления и полагания, общие для всех индивидов, и в этом смысле, в свою очередь, являющиеся объективными фактами. Человек не просто совершает преступление. В процессе этого акта он словно исходит из некоторой точки зрения, из позиции, которая еще не освоена другими, не вошла в утвердившуюся систему мультипозициональных коллективных представлений. Другими словами, его представление о совершаемом деянии есть презентация, *еще* не превратившаяся в ре-презентацию. Коллективный Другой *еще* не занял вакантную позицию, исходя из которой совершается действие, расцениваемое как криминальное. Санкции в этом случае выступают средствами аннигиляции личностных презентаций с целью сохранения и воспроизводства совокупной системы утвердившихся в прошлом ре-презентаций.

При этом вредоносность или полезность нового «криминального» акта не является чем-то существенным; применительно к криминальному акту существенно лишь то, что возникает угроза для *стабильности прошлого*, для стабильности наличествующей системы коллективных репрезентаций. Тем самым общество словно стирает свое возможное будущее, даже не позволяя себе рефлексировать по поводу возможности собственных трансформаций. Иными словами, санкции направлены не на тех, кто совершает преступление, а на тех, кто их не совершает и жесткостью наказания словно искореняют возможность занятия собственных индивидуальных позиций остальными членами коллектива.

В этом контексте принципиально иной характер выражают реститутивные санкции (штрафы за причиненный ущерб, аннулирование сделок, разводы и т.д.), допускающие изменения господствующих порядков; и хотя они, согласно их функции, точно также *восстанавливают прошлые состояния*, они тем не менее уже не предстают в реифицированных формах физического воздействия и в форме пространственно-временных исключений индивидов из общества. Поэтому их функцию можно рассматривать, скорее, как *функцию тестирования, опробования будущих возможных состояний*. Здесь, очевидно, формируется совсем иное отношение к социальному времени, поскольку снова и снова актуализируется само различие *прошлое/будущее*, где последняя сторона данной дистинкции словно прощупывается на предмет возможности ее актуализации¹³⁷.

¹³⁷ «...это показывает, что правила, где санкции являются реститутивными, либо вообще не являются частью коллективного сознания, либо занимают в нем очень незначительное место. Репрессивное право соответствует сердцу и центру общего сознания. Чисто моральные правила уже отдаляются от этого центра. Наконец, реститутивные законы занимают самые дальние регионы сознания и существуют далеко за его пределами. Чем в большей степени право становится реститутивным, тем дальше оно от сознания. Это проявляется в том способе, как оно действует. ... Определяющим признаком такой санкции является то, что она не наказывает, а лишь ведет к реставрации статуса «*quo ante*». Страдания в пропорции к совершенному преступлению не накладываются на того, кто нарушил закон... он только присужден к признанию этого... судья восстанавливает закон, каким он должен быть. Он объявляет то, каким должен быть закон, но не говорит о наказании. Присуждение к погашению ущерба не имеет пенитенциарного характера: это всего лишь средство отвести стрелки часов назад, чтобы восстановить прошлое, *насколько это возможно*». Дюркгейм Э. О разделении общественного труда.

Здесь *будущее* словно оказывается *соразмерным* прошлому, т.к. наказание (теперь уже измеряемое в издержках по времени – в деньгах) оказывается пропорциональным произведенному эффекту, который, следовательно, может быть компенсирован в соответствующей пропорции. Между тем мера компенсации за преступление в условиях механической солидарности была непропорционально велика в соотношении с совершенным преступлением, делала его исчезающе малым в сравнении с санкциями, направленным на невиновных, т.е. на тех, кто и не мыслил совершать криминальные, с точки зрения традиции, акты, а значит – прорываться в будущее, занимая свободные позиции наблюдения, еще не освоенные системой коллективных мультирепрезентаций. Тот же, кто совершил преступление, словно элиминируется из порядка длящегося прошлого: ведь санкции направлены вовсе не на него, поскольку сам преступник, как правило, уничтожается или выводится из социума; а следовательно, применение к нему корректирующих санкций становится бессмысленным.

Репрессивное право даже не является правом в собственном смысле слова, а, скорее, предстает в виде описания коллективных репрезентаций с общей недифференцированной семантикой, где одни значения накрепко связаны с другими (например, преступления против власти одновременно являются и преступлениями против веры). Законы царя Хаммурапи или Законы Эшнуны – выдающиеся примеры описаний коллективных представлений, и поэтому служат, скорее, описаниями утвердившихся жизненных правил, чем кодексами. Именно с недифференцированной семантикой связаны риски его нарушения. Напротив, в дифференцированном обществе, с его дифференцированной семантикой, конфликт (т.е. притязание на особую позицию и ее сингулярную самопрезентацию с одновременным отклонением утвердившихся ре-презентаций) в одной сфере – скажем, в сфере распределения экономических ресурсов – не приводит к конфликтным импликациям в политической, научной, религиозной, интимной или семейной сферах. Прошлое в дифференцированном обществе становится возможным *восстановить* именно потому, что оно получает зримые очертания, оно выделено в определенную, семантически-обособленную сферу: прошлое семьи, общины, цеховой организации, предприятия, политической партии, государственного органа, индивида.

Но если каждая сфера общества обладает своим собственным временем, своими возможностями проникать в будущее и (в случае их нарушения) возвращаться к прошлым заданным значениям согласно реститутивным правилам, то в таком случае возникает вопрос: есть ли в этом случае у общества какое-то общее временное начало? или каждая дифференцированная сфера получает свои собственные время и историю? Раньше об это можно было говорить утвердительно, поскольку конфликт в одной сфере *одновременно* являлся (и отклонялся) и в другой, и политические противники осуждались и как еретики, с точки зрения религиозной семантики.

Но именно появление реститутивного права в известном смысле спасает в какой-то мере общеобщественное время, а значит – делает возможным фиксацию единства социальной жизни. Ведь в самих механизмах институционализации таких реституций, собственно, и проявляется их общеобщественный характер. Реститутивное право словно задает вневременные рамки для общего системного времени. Расторгать брак или – оказавшейся неправомерной – сделку, т.е. возвращать ситуации в исходные прошлые состояния, можно в *любое* время, пусть даже и в соответствии с временной логикой и историей тех или иных семейных отношений или собственной логикой экономики; однако сами условия расторжения брака или сделки универсальны в пространстве (юрисдикции) и значимы во *всякое* время.

В этом смысле общество в целом представляет некий временной горизонт, своего рода вечность как абсолютный фон для разных системно-дифференцированных времен. С другой стороны, благодаря функционально-дифференцированному обществу («обществу разделения труда», по Дюркгейму), мгновения времени могут получать как качественную, так и количественную временную определенность. Указание на то, что «было время, когда разводы не разрешались», означает референцию к качественно иному времени.

В дифференцированном обществе и индивиду разрешено иметь индивидуальную позицию и презентацию; однако внутри его от-дифференцированных частей – в социальных системах – она все-таки требует соответствия мультипозициональных и индивидуальных презентаций (в науке индивидуальная позиция, например выдвигаемая теория, должна легитимироваться посредством воспроизведения наблюдений, измерений, экспериментов в других лабораториях, тем самым превращаясь в репрезентацию). Но поскольку возможности бинарного кодирования коммуникаций (т.е. распределение и, соответственно, определение всех коммуникативных актов согласно двоичным кодам на *истинные/ложные, законные/незаконные* деяния и т.д.) шире, чем те или иные возможности общения, которые предоставляет

отдифференцированная система¹³⁸, то у индивида остается возможность свободной презентации какого-либо коммуникативного содержания как раз «за пределами» той или иной системы, в данном случае – науки.

В условиях механической солидарности, в недифференцированном, скажем, сегментарном, дописьменном обществе, которое манифестируется лишь в виде живого, непосредственного общения в ограниченном пространстве и времени, общество контролирует свои состояния непосредственно: санкционирует преступление (= презентацию) *одновременно* совершенному отклонению и при этом наказывает непосредственно «физиологически» (через казни, причинение физического вреда, пространственно-временную изоляцию), поскольку контролировать можно только то, что случилось «здесь и сейчас» – в непосредственно окружающем пространстве и времени. Нужно успеть «наказать» до того, как расшатается система коллективных представлений. У такого общества нет достаточного временного ресурса для введения опосредованных механизмов контроля коллективных представлений (т.е. письменности и основанной на ней законных процедур судопроизводства). То, что выходит за актуальное пространство-время, одновременно выходит и из-под его «юрисдикции». Собственно поэтому боги, герои и прочие сакральные персонажи выведены из-под власти повседневных норм и табу.

Напротив, общество органической солидарности способно контролировать свои состояния, в том числе и в условиях пространственно-временного опосредованности живого общения. Общение манифестируется в алгоритмах, в правилах или в нормах поведения, получающих письменную фиксацию именно в силу огромных пространственных дистанций, разделяющих индивидов, и соответственно в силу невозможности регулировать его непосредственным воздействием в рамках общего пространства-времени.

Однако этот феноменологически фиксируемый переход от пространственно-временной непосредственности общения со свойственной ему репрессивностью и контролем системы коллективных репрезентаций, к опосредованному – в пространстве и времени – контролю с помощью реститутивных санкций, где возникает возможность «экспериментировать» с *будущими* состояниями, или презентациями, и без серьезных последствий возвращаться к прошлой системе коллективных репрезентаций, – требует объяснения. Другими словами, требуется ответ на вопрос: что делает возможным такое будущее, которое допускает иное будущее?

6. Уплотнение пространства как условие дифференциации социального времени.

В чем причина трансформации сегментарной репрессивной механической солидарности в дифференцированную органическую реститутивную солидарность? Ведь первая делает вторую невероятной, исключает будущее, даже не опробовав его?

Дюркгейм предлагает такой ответ:

«Это так, поскольку начинается сплачивание индивидов, ранее отдаленных друг от друга, или, по крайней мере, теперь они общаются теснее, чем раньше. Поэтому возникает движение между частями социальных масс, которые раньше не могли оказывать взаимовлияющих эффектов друг на друга. Чем сильнее развиваются альвеолярные (ячеистые) системы, тем взаимоотношения, в которые вовлечен каждый из нас, оказываются включенными в границы альвеолы, которой принадлежим и мы. Среди различных сегментов существует моральный вакуум. Затем эти вакуумы заполняются, когда система выравнивает уровни. Социальная жизнь вместо того, чтобы концентрироваться в бесчисленные малые сосредоточения, различающиеся, но подобные друг другу, становится общей. Социальные отношения – точнее было бы сказать, интра-социальные отношения последовательно увеличиваются в числе, ведь они со всех сторон вытесняются за пределы своих первоначальных границ. Таким образом, разделение труда прогрессирует по мере увеличения числа индивидов, которые оказываются в достаточном контакте друг с другом, чтобы иметь возможность взаимно действовать и реагировать на действиях других. Если мы согласимся назвать это стяжение усилением динамической или моральной плотности и усилением активного обмена, который является результатом этого, мы можем сказать, что прогресс разделения труда находится в прямой пропорции к моральной или динамической плотности общества»¹³⁹.

Итак, прежде *пространственно разделенные* и почти не связанные сегменты связываются друг с другом более жестко. *Будущая дифференциация и разделение труда возникают не за счет ослабления коллективных репрезентаций, но за счет их усиления!* (Скажем, некоторые семьи связываются в более тесные союзы, что дает возможность претендовать на власть, благодаря чему возникает сословие аристократии.) Но такое стяжение вызвано укрупнением пространства, где индивиды уже просто не могут вступать в контакт во всякое время и «все со всеми». *Время и*

¹³⁸ Т.е. коммуникативный код *истинное/ложное* может употребляться «в свободной форме» и за пределами системы науки

¹³⁹ Ibid. P. 169.

пространство личного общения уже не может совпадать с пространством и временем коллективных репрезентаций, а значит – и удостоверять их репрессивными «реактивными» санкциями, одновременным возможным девиациям.

Таким образом, в основе дифференциации систем (разделения труда), собственно, и лежит такая дифференциация пространств – *интерактивно-реактивного пространства непосредственного общения* в рамках небольшого сегмента, с одной стороны, и *большого пространства общих «моральных» перспектив*, общность которых, однако, теперь уже не может гарантироваться «реактивно» или «интерактивно», т.е. сразу и непосредственно, а должна удостоверяться опосредовано, с помощью тех или иных средств коммуникации, на больших пространствах и через большие промежутки времени, т.е. всегда несколько запаздывая по отношению к возможным отклонением (новациям, индивидуальным самопрезентациям). Но это запаздывание означает и то, что теперь уже имеется некоторый люфт, и общность (=одновременность) коллективных репрезентаций не может быть обеспечена за счет моментальной или мгновенной санкции, предполагающей пространственно-физический контакт (насилие, физическое наказание, пространственную изоляцию).

Таким образом, в основании переменной, которую Дюркгейм называет плотностью популяции, лежат переменные *пространственные*; и прежде всего – укрупнение физического и уплотнение социального пространства, являющиеся главными индикаторами и причинами разделения труда, а вместе с ним и органической солидарности т.е. нового типа социального порядка, допускающего будущие состояния, девиацию и новации.

* * *

Итак, в этой части исследования мы показали, что ключевые социологические и социально-философские понятия (функции, дифференциации, аномии, права, класса, человеческой природы, свободы, нормативности, социального факта) оказываются производными от глубинных пространственно-временных различий *прошлое/будущее, внутреннее/внешнее, Я/Другой*. Именно эти различия, одновременно лежащие в основании эпистемологических понятий, делают возможным определение предмета социологического исследования: общества, степени его развития, его подсистем, коммуникаций, социальных ситуаций и т.д. Эти различия и задаваемые ими горизонты выступают инструментами измерения общества в возникающем благодаря этому трехмерном континууме *пространства, времени, личности*. Способности ориентироваться в окружающих пространстве и времени, как в фундаментальных основаниях окружающего человека мира, образуют начала «первой эпистемологии» (термин Дюркгейма) и впоследствии кристаллизуются в абстрактные эпистемологические понятия «пространства», «времени», «личности», которые, однако, требуют редукции к их простейшим поведенческим и социальным манифестациям, что позволяет прояснить их генезис и функцию в повседневном мире человека. Но эти же пространственно-временные и личностно-коллективные представления оказываются одновременно и инструментами наблюдения и «измерения» социальной реальности; они дают возможность зафиксировать уровни развития общества, осуществлять сравнительно-исторический анализ, конструировать проекты будущего общества через свободную комбинацию тех или иных сторон применяемых дистинкций.

III. Карл Мангейм: утопия и идеология как временные маркеры социальной реальности

В рамках староевропейской системы идей (семантики), в философской традиции, идущей от Парменида, фундаментальное значение имело разделение *бытия* и *небытия*. С этим различием коррелировало второе: различие мышления (*epistema*) о некоем непреходящем, вечном бытии, с одной стороны, и мнения (*doxa*) о том, что обладает временным, а значит, неподлинным существованием, с другой. Полагалось, что мышлению доступно подлинное бытие, поскольку только то, что не меняется со временем, как раз и допускает обобщение, сравнение, измерение и другие мыслительные операции. В античной философии, заложившей основу такой онтологико-эпистемической семантики в качестве такого рода единства бытия и мышления, единства эпистемического и онтологического, фигурировали идеи Платона, поскольку они и сами представляли собой *мысли*, но одновременно полагались фундаментальными *элементами бытия*.

Выдающийся немецкий социолог Мангейм переворачивает эту классическую дихотомию *бытие/мышление*. Мышление, прежде понимавшееся как воспроизведение бытия, как процедура, удостоверяющая нечто подлинное, сущностное, вечное, теперь концептуализируется как средство «овременения» бытия: мышление превращается в его интерпретацию через приписывание ему тех или иных временных предикатов – прошлого или будущего. Мышление теперь выступает не просто наблюдением и описанием бытия, но в некотором роде средством его преобразования.

Теперь «идеи» – уже как временные маркеры некоей реальности – предстают в двух видах: в виде утопий и идеологий. Эта дистинкция *идеология/утопия* словно приходит на смену вышеуказанному староевропейскому различению между истинным и мнимым.

Причем первая сторона этого различения, т.е. идеология, все еще выражает староевропейские представления: критериальным (но вовсе не необходимым) признаком идеологии выступает акцентуализация ею того, что она будто бы описывает *реально* существующие социальные структуры, некое (социальное) бытие, и поэтому может служить легитимационным основанием реальности. Она удостоверяет то, что действительно существует, и, следовательно, «должно» существовать, – является нормативно-значимым с точки зрения его проверки прошлым.

Тот факт, что в этом случае такое описание не просто выступает некоторой тавтологией, т.е. описанием того, что *и без того* существует вне всяких описаний, а еще и «обогащает» реальность (ведь и идеологическое описание тоже является коммуникацией наряду с описываемыми в его процессе коммуникациями), не получал осмысления в самих идеологических описаниях. Впрочем, как и то, что и сам факт такого «реалистического» описания не является случайным, но как раз и вызван некоторой проблемностью, появившейся *потребностью* в легитимации того или иного «проблемного» социального порядка, а следовательно, некоторым «дефицитом реальности».

Однако именно эта – столь же «реальная» – потребность в идеологическом описании как раз и ускользала от последнего. Поэтому это описание оказывается неполным, и в этом смысле – нереалистичным. Эта неполнота, вытекающая из неучета временного фактора, т.е. некоторой новизны, вносимой самим – пусть даже идеологическим – описанием реальности, вуалируется апелляцией к прошлому, как гаранту устойчивости, воспроизводимости, проверенности всех наличных и функционирующих институтов и структур. В самих идеологиях не учитывалось то, что такая инструментализация прошлого как раз и трансформирует последнее, делает его зависимым от текущих решений, а значит, контингентным, т.е. возможным и по-другому.

Если идеология претендует на описание реально существующих социальных структур, то утопия, в свою очередь, создавала «возможные миры» существующих идеологических описаний. Примером идеологий могут служить такие понятия, как «государство всеобщего благоденствия», «система разделения властей». В свою очередь, как утопичные можно рассматривать коммунистические идеалы, идеалы непосредственной демократии и т.д.

Согласно Мангейму, идеологии подразделяются, с одной стороны, на ее тривиальные и неинтересные формы: «лжи», «самообмана», «идеологической защиты интересов», а с другой – на собственно идеологию, на фактически наличествующую систему идей или доминирующую в обществе семантику:

«Особенная концепция идеологии артикулируется в случае, когда этот термин обозначает то, что мы скептически воспринимаем идеи и репрезентации, защищаемые нашим оппонентом. Они рассматриваются нами как более или менее осознанные извращения реальной природы ситуации, истинностное распознавание которой не согласовалось бы с интересами нашего оппонента. Степень этих извращений в действительности варьируется от осознанной лжи до полусознанных и даже непроизвольных искажений; от просчитанных попыток обмануть других и до самообмана. ...Особенность этого понятия идеологии (которое лишь слегка отличается от повседневного понятия лжи) становится очевидной в сопоставлении с более радикальной концепцией тотальной идеологии, под которой понимается идеология эпохи или конкретной исторической социальной группы, ...мы обращаем внимание на характеристики и композицию тотальной структуры мышления этой эпохи или этой группы... Общий элемент обоих понятий состоит в том факте, что в обоих случаях для достижения понимания реального смысла произнесенного или интенций говорящего, как раз и не следует полагаться на то, что актуально произносится оппонентом. Все теперь зависит от самого субъекта – индивида или группы – осуществляющего понимание сказанного косвенными методами анализа социальных условий, в которых находятся говорящие индивид или группа. Идеи, выраженные субъектом, рассматриваются, таким образом, как функции его экзистенции»¹⁴⁰.

Речь здесь идет о, скорее, *герменевтически-круговом понимании*, вытекающим не из собственного смысла заявленных идеологом идей, а об их интерпретации с точки зрения некоего гипотетического наблюдателя на те жизненные условия и социальные структуры, с которыми должна согласовываться интерпретация всего сказанного. Под жизненными условиями или «функциями экзистенции» можно понимать всю тотальность ситуации, в которую погружен «субъект»: экономические условия его жизни, классовую или групповую принадлежность, образование и воспитание, усвоенный им язык и т.д.

Наблюдение реальности, на описание которой претендуют идеологические высказывания, выступает, таким образом, наблюдением первого порядка, которое в свою очередь допускает их наблюдение с помощью иных описаний, в особенности описаний утопических. Но ведь то же самое можно сказать и о суждениях утопических.

Реальность, описываемая идеологией, словно совпадает с самим описанием. Отличить реальность от описания и как-то зафиксировать реальность саму по себе можно только некими «косвенными методами», герменевтическими методами анализа тотальной ситуации, в которых находится наблюдаемый «идеолог».

Но если «другой стороной» идеологического описания является описание утопическое, то возникает парадокс: суждение, приписывающее предикат утопичного той или иной социальной реальности, – есть суждение с точки зрения той или иной идеологии. Между тем суждение о чем-то как об идеологии – есть суждение с точки зрения некоторого утопического идеала, в рамках которого все наличествующее предстает как изначально устаревшее и в этом смысле потерявшее право на существование. *Оба типа суждения, являются таковыми всегда только с точки зрения их противоположности. И в этом смысле они абсолютно симметричны.*

Идеология есть дистинкция, разделяющая мир на реальное и нереальное, на бытие и то, что противоречит утвердившемуся порядку (но в том или ином виде все-таки существует с утопической точки зрения). Как всякое различие, идеологическое суждение конституирует реальность саму по себе (вне данного различия), не существующую.

Утопия, в свою очередь, является дистинкцией, разделяющей мир на устаревшее и требующее воплощения. В утопическом суждении утверждается: то, что требует воплощения, уже собственно и воплощено. С него осталось лишь сдернуть покров, в то время как элементы (или предпосылки) уже созрели, осталось лишь придать им адекватную форму: буржуазия уже существует, обрела хозяйственную мощь, осталось лишь дать ей формальные политические права и соответствующую власть.

У Мангейма мы встречаем, как минимум, две идеи:

Во-первых, «идеология» в собственном смысле не является каким-то искажением или ложной интерпретацией ситуации, направленной на защиту интересов наблюдателя-идеолога. Идеология

¹⁴⁰ Karl Mannheim. *Ideologie und Utopie*. Vittorio Klostermann, 1995. S. 53–54.

есть всего лишь *особенная* точка зрения, вытекающая из особенного положения «идеолога» как наблюдателя своей собственной ситуации. Он видит дело так, потому что находится именно в данной позиции, задающей условия всей его жизни, его индивидуальной перспективы, определяемой воспитанием, образованием, имущественным состоянием, социальным статусом. В случае идеологии речь идет не об истинностной оценке ситуации и ее искажении в идеологическом суждении, а о разных временных перспективах, о зависимости суждений от конкретной пространственно-временной позиции наблюдения. Если, скажем, представитель доминирующего класса утверждает, что без него миропорядок придет в состояние упадка, то в этом смысле все его опасения совершенно оправданы, и он нисколько не «искажает» реальность: с его уходом ситуация будет трансформироваться, а следовательно, утратит стабильность. Прошлое перестанет длиться и сменится на будущее. Идеологическое суждение, в сущности, является суждением тавтологическим: чтобы не было потрясений и хаоса, прошлое должно длиться, а существующее – существовать; и чтобы избежать трансформаций, следует избегать трансформаций.

Во-вторых, речь в обоих понятиях идет о том, что в коммуникации не происходит передачи информации от одного участника коммуникации к другому. Всякое сообщение, высказывание, выражение – это своего рода загадка, ребус, который если и можно адекватно разгадать, то никогда нельзя удостовериться в адекватности такой разгадки. Поскольку всякое коммуникативное выражение и есть выражение пространственно-временной позиции или перспективы наблюдения, то и всякая интерпретация высказывания будет с неизбежностью подразумевать как минимум две возможности: во-первых, его интерпретацию как констатацию того или иного положения дела «самого по себе» и, во-вторых, его интерпретацию именно как суждения идеологического, направленного на сохранение стабильной позиции наблюдения, или что то же самое – на консервацию условий его экзистенции – экономических, политических, образовательных и культурных. Любое суждение может допускать как истинностную оценку, так и оценку, принимающую во внимание позицию наблюдателя, выносящего суждение.

Сама реальность (как денотат суждения или тема коммуникации) в этом смысле словно раздваивается: на реальность как бы «саму по себе»¹⁴¹, оказывающуюся недоступной вне идеологического или утопического суждений, и индивидуальную реальность того, кто выносит суждение о ней, определяемую условиями его «экзистенции».

В последнем случае можно говорить в лучшем случае об «убежденности» или «откровенности». Эта принципиально двоякая реальность предполагает, что применительно к суждению как таковому *нет истинностных оценок ситуации и их искажений*, а есть различные перспективы наблюдения. Чтобы лучше понять этот тезис, разберем на примере проблематичность всякого идеологического высказывания.

1. К неснимаемой проблематичности в интерпретации идеологических высказываний

Предположим, некий предприниматель позитивно оценил выполненную работу своего служащего. Поскольку положительная оценка, как и всякая осмысленная вербальная форма, обладает собственной универсально-понятной семантикой (состоит из суммы слов и предложений, каждое из которых понятно само по себе, а вместе они образуют связный текст), постольку она может быть понята именно как выражение удовлетворенности неким данным, описываемым состоянием дел.

Однако при этом всегда следует иметь в виду и смысл, вытекающий из позиции произносящего, из «условий его экзистенции», причем не только из его интересов, а и из нерелексивных установок и привычек. Предприниматель, очевидно, стремился бы мотивировать служащего, рассчитывая на его дальнейшую ангажированность, и поэтому вполне способен и

¹⁴¹ Эта реальность может быть «сопоставлена» с суждением о ней идеолога некоторым другим наблюдателем, скажем, скептиком-утопистом. Однако и в этом случае такое суждение не принимает какой-то реалистическо-истинностной формы, поскольку и суждения скептика-утописта определяются его жизненными условиями, определяющими его позицию наблюдения.

приукрасить («исказить») «реальную» ситуацию. Следовательно, проблема состоит в том, возможно ли (и каким образом?) развести истинностный и идеологический (= позиционно-определенный) смыслы коммуникативного акта?

Можно попытаться удостовериться в истинностном характере высказывания. Но это, в свою очередь, осуществляется лишь коммуникативно. В нашем примере, исполнитель может задать вопрос: «описываете ли вы действительное положение дел или лишь мотивируете меня в своих интересах»? Очевидно, что и любой ответ на этот вопрос, в свою очередь, подразумевает как минимум две возможных интерпретации – как высказывания ориентированного на истинность (описание реальности, какова она есть) и как «искажающее» высказывание (описание реальности из перспективы индивидуальной позиции наблюдателя – его интересов, условий существования, конкретных целей). Очевидно, что такие попытки коммуникативного удостоверения истинностного характера (или хотя бы откровенности и личной убежденности в том, что положение дел именно таково) высказываний ведут в дурную бесконечность.

Если бы даже удалось – скажем, на основе квази-объективного психологического теста, (при помощи детектора лжи) – удостовериться в откровенности и личной убежденности того, кто выносит суждения, тем не менее, это не отменяет факта позиционной определенности данного высказывания. Говоря так, предпринимать может быть искренне уверенным в том, что «его служащий хорошо поработал». Просто потому что его служащие работают лучше, чем другие – уже на том основании, что если бы это было не так, он бы не занимал свою позицию успешного предпринимателя, нанимающего хороших исполнителей и поэтому побеждающий в конкуренции с теми, у кого служащие «работают хуже».

Таким образом, идеологичность, личная убежденность в обоснованности и истинность совпадают применительно к этому высказыванию и могут быть разведены лишь аналитически. Само коммуникативное наблюдение и описание реальности делают ее такой, какой она дана в описаниях и наблюдениях. Ведь в каких-то иных – некоммуникативных модусах – реальность нам не доступна.

Тем не менее именно такая амбивалентность в интерпретации высказываний делает возможным сравнение их амбивалентных смыслов, и это сопоставление следует рассматривать как понимание коммуникации. Мы понимаем смысл предложенной коммуникации, если понимаем, что кто-либо (в нашем случае – предприниматель) говорит одно, а подразумевает другое. Мы, таким образом, понимаем, когда сравниваем «очевидный», непосредственный (универсально понятный) смысл высказывания и тот смысл, который до нас сознательно или бессознательно пытаются донести. Возможность такого сравнения, конечно, не снимает проблематичного характер всякого понимания коммуникации, но имеет своей функцией продолжение коммуникации безотносительно к его адекватности.

И тот, кто «понимает», т.е. сравнивает «очевидный» смысл и заложенную интенцию, и, в свою очередь, занимает определенную позицию наблюдения, ничем не выделяющуюся в сравнении с позицией произносящего.

Каждый акт «понимания», с одной стороны, упрощает ситуацию, так как из амбивалентности смысла произносимого выбирается тот или иной полюс, что дает возможность второму коммуниканту определиться с «ответом», но с другой стороны, лишь усиливает амбивалентность ответа или следующего коммуникативного высказывания.¹⁴²

Возникает проблема: любая констатация факта оказывается идеологической, поскольку отсутствуют ресурсы, позволяющие констатировать, является ли она «объективной» или же определена «позицией» констатирующего. Идеология в этом смысле ничем не отличается от гипотетического неангажированного знания, поскольку любое наблюдение – есть наблюдение из

¹⁴² Ибо теперь обсуждаемая тема допускает как минимум три основания для продолжения: во-первых, «очевидный» смысл, вытекающий из логики самой коммуникации *безотносительно к позициям*, где ответная коммуникация может принять форму: «Спасибо, я всегда стараюсь работать хорошо»; во-вторых, ответная коммуникация может проявиться в виде реакции на заинтересованную позиционность и ангажированность: «Вы так говорите, чтобы я работал еще лучше, а я и так работаю на пределе своих сил»; в-третьих, ответ может принять форму выражения собственной позиционной заинтересованности и ангажированности «понимающего», скажем, с точки зрения его карьерных ожиданий: «Я стараюсь работать на фирму». При этом удачной будет та интерпретация, которая будет содействовать продолжению диалога.

особой позиции, и все позиции являются равноправными, — в том смысле, что каждая из них является основанием коммуникаций, которые протекают в обществе и составляют общество.

2. О времени самих временных различий

Тем не менее Мангейм формулирует понятие идеологии, выделяя вид «неадекватных» современности, «устаревших» позиций наблюдения действия, применяя к нему различие *прошлого/будущего*:

«Моральная интерпретация некоторого собственного действия является ложной, если силой традиционных способов мышления и концепций жизни она препятствует аккомодации действия и мысли к новой и изменившейся ситуации и в конечном счете затемняет и затрудняет такое приспособление и трансформацию человека. И теория является ложной в том случае, если в данной практической ситуации в ней задействуются концепты и категории, которые, если их рассмотреть со всей серьезностью, воспрепятствовали бы человеку приспособиться к данной исторической стадии. Антикварные и неприменимые нормы и способы мышления с большой вероятностью дегенерируют в идеологии, функция которых состоит скорее в утаивании актуального смысла поведения, нежели в его раскрытии»¹⁴³.

Итак, идеологически ориентированные действия и мысли могут критиковаться с точки зрения различия прошлого и будущего. Если это различие понимать как универсальное для всех ситуаций и действий и при этом осуществление самого этого различия понимать как действие, то следовало бы задаться вопросом о том, куда относится данная позиция «предпочтения будущего» в дифференции *прошлого/будущее*? В каком временном регионе локализуется само мангеймово высказывание: «Моральная интерпретация собственного действия, теория или способы мышления, являются устаревшими»? Речь снова идет о «повторном вхождении» различия в сферы, которые через это различие только и могут быть обособлены.

Конечно, судить о чем-то как о прошлом, можно только с точки зрения некоторого будущего, отрицающего то, что наличествует фактически. Но действительно ли такое суждение может принадлежать будущему? Разве можно судить о чем-то в будущем, которое еще не наступило, и, может быть, окажется другим? Суждение о чем-то актуально происходящем как о чем-то прошлом является, безусловно, утопическим и соответственно интерпретируется, как принадлежащее будущему (хотя и может быть сделано исключительно в современности), поскольку только так может быть обоснована его актуальность и значимость.

Таким образом, различие между *прошлым и будущим* в пользу *будущего* (= актуальности и современности какого-то нарождающегося института) само должно быть «локализовано» на одной из своих сторон, ведь оно принадлежит будущему (прогрессивному, развитому, новому) в сравнении с прошлым (реакционным, консервативным, стагнирующим, устаревшим) и, соответственно, само понимается как относящееся к будущему.

Это противоречит другому, идеологическому типу приписывания значений будущего и прошлого, где предпочтение отдавалось уже полюсу прошлого как чему-то надежному, удостоверенному, константному или воспроизводящемуся, а само различие прошлого и будущего

«локализовалось» в прошлом: ведь именно древние с полным правом уже много раз прежде отклонили будущие изменения и предпочли стабильное прошлое, а эту стратегию передали нам.

Обе дистинкции между прошлым и будущим (в пользу прошлого и, соответственно, в пользу будущего) могут осуществляться только в современности, т.е. на границе прошлого и будущего. Поэтому в конечном счете приходится выбирать между двумя современностями, т.е. осуществлять различие между различиями.

Для этого выбора требуются аргументы. Так, ориентация на будущее может предложить в свою пользу сравнительный аргумент: оно словно «отталкивается от прошлого» как собственного противопонятия; утверждение «это платье вышло из моды» может быть подкреплено утверждением о том, что в прошлом так ходили, а теперь уже нет. Но ведь платье перестали

¹⁴³ Ibid. S. 83.

носить, как раз из-за того, что оно перестало считаться модным, актуальным, современным. Актуальная, ориентированная на будущее современность подтверждает сама себя тем, что она не является прошлым, т.е. при помощи своего противопонятия. Очевидно, что у некоторой неактуальной, ориентированной на прошлое современности, у всего того, что оценивается как консервативное и косное, такого аргумента в наличии не имеется; последняя не может «отталкиваться» от будущего, как от своего противопонятия, т.е. от того, что еще не наступило; таковая современность не способна адекватно раскритиковать будущее как свое противопонятие, т.к. последнее всегда гипотетично, вариативно, контингентно – и всегда может оказаться некоторым другим.

Казалось бы, уже один этот аргумент позволяет ориентации на будущее легко справиться со своим конкурентом, и так фактически и происходит. Проблема возникает при аналитическом рассмотрении этого аргумента *самоподтверждения будущего через отрицание прошлого как своего противопонятия*.

С точки зрения всей староевропейской семантики, нечто *называется* прошлым или будущим, если последнее в каком-то смысле существует наряду с актуально протекающими событиями, которые из настоящего каким-то образом «перемещаются» в прошлое; однако выясняется, что для обоснования того, что нечто принадлежит прошлому, а что-то – будущему, достаточно лишь охарактеризовать это соответствующим образом; просто *назвать* его прошлым или будущим.

Речь идет о своего рода словесной игре, *магии предикации* и соответствующей установке: «А давайте-ка припишем некоторому явлению значение прошлого. Вдруг оно и действительно окажется прошлым и не выдержит такого семантического давления. Давайте-ка попробуем заставить уйти непопулярного лидера в отставку – одним лишь предикативным утверждением, что он относится к прошлому». Причем со всем набором вытекающих из этой предикации прошлого его негативных коннотаций: немобильного, негибкого, консервативного. При этом единственным *достаточным* обоснованием таковой его принадлежности прошлому будет его *фактическая* отставка, но... вынужденная уже одним лишь приписыванием соответствующих предикатов прошлого. Мы *называем* прошлым то, что потеряло актуальность, но таковым оно оказывается лишь потому, что получает название прошлого и устаревшего!

Как же выйти из этого замкнутого круга самообоснования?

3. Две эволюции: семантическая и социально-структурная

Этот круг взаимообоснования (где прошлое становится таковым, будучи названо таковым, а получив таковой предикат, действительно оказывается прошлым, и *поэтому* может быть названо прошлым) может быть разорван при помощи различения двух эволюций: эволюции собственно социальных структур и *опережающей* эволюции семантики, получающей независимость от тех или иных социальных структур. (При этом, правда, следует учитывать, что и семантика является ни чем иным, как социальной структурой, т.е. комплексом ожиданий в отношении некоторых коммуникаций). Позиция наблюдателя, предпочитающая полюс будущего в различении *прошлое/будущее*, есть позиция в рамках эволюционирующей семантики, производящей утопические проекты. Отсюда вытекает тезис Мангейма об особом типе утопической репрезентации знания. Рассмотрим пример, которым Мангейм иллюстрирует эту позицию:

«История табу, направленного против взимания процентов за заем, может служить примером превращения устаревшей этической нормы в идеологию. Правило, согласно которому одалживание должно осуществляться без взимания процентов, могло быть претворено в практику исключительно в обществе, которое экономически и социально базировалось на близких и соседских отношениях. В подобном социальном мире «одаживание без процентов» являлось обычаем, предполагающем ничем не затрудняемое наблюдение, ибо такая форма поведения фундаментально соответствовала социальной структуре. Эта заповедь, возникшая в мире близких и соседских отношений, была ассимилирована и формализована церковью в ее этической системе. Чем больше изменялась структура общества, тем более идеологический характер принимала эта заповедь, пока наконец она совсем не утратила возможности ее практической акцептации. Ее произвольность и несоответствие реальному миру стали тем более очевидны в

период становления капитализма, когда через изменение ее функции возникла возможность использовать ее в качестве оружия в руках церкви против новообразующейся силы капитализма»¹⁴⁴.

Таким образом, мы видим, как эволюция семантики отклоняется от эволюции социальных структур и получает собственное значение. И появление интерпретаций тех или иных социальных явлений, институтов, норм и утверждений как «ложных» или как «превращенного сознания» оказывается лишь результатом такой ассиметризации семантики и социальной структуры, ведь теперь они могут рассматриваться как взаимно не соответствующие.

Вопрос состоит лишь в том, можно ли в рамках какой-то из этих расходящихся перспектив наблюдать саму реальность? Что более реально – социальная структура или (не) соответствующая ей семантика. Если «заповедь беспроцентной ссуды» делает возможным соответствующее типическое поведение и формирует соответствующие ожидания, то (при всей проблематичности фактической акцептации этой установки) по крайней мере в модусе сопротивления ей она обладает не меньшей, а может быть и большей реальностью, чем противоречащее ей фактическое поведение и его ожидания (социальная структура).

Здесь важно понимать, что семантическая эволюция получает самостоятельное значение, поскольку может менять выполняемые ей функции и, как в примере Мангейма, утрачивать старые и приобретать новые. Именно за счет такой мультифункциональности она и приобретает некоторую автономию от функций (потребностей и задач, проистекающих из социальной структуры) и способно словно «опережать» свое время.

4. Утопия как маркер реальности

Но все-таки это отношение «опережающей семантики» к реальности, или другими словами «знание будущего», которое еще не состоялось и не получило институциональных форм, нуждается в прояснении. Это отношение можно назвать маркированием границ реальности. Различение *прошлого/будущее* предстает у Мангейма в виде различения *идеология/утопия*. Современность оказывается скользящей границей между идеологическим и утопическим, которые выступают маркерами границ социальной реальности:

«Состояние сознания является утопическим, если оно неконгруэнтно состоянию реальности, в которой оно актуализируется. Эта неконгруэнтность всегда с очевидностью проявляется в том факте, что такое состояние сознания – в опыте, в мышлении, в практике – постоянно ориентировано на объекты, которые не существуют в актуальной ситуации. Мы, однако, не должны рассматривать в качестве утопического всякое состояние сознания, неконгруэнтное и выходящее за пределы непосредственной ситуации (и именно в этом смысле «покидающей реальность»). Лишь те ориентации, покидающие пределы реальности, могут быть обозначены как утопические, которые воплощаются в поведении, стремящемся сокрушить – полностью или частично – порядок вещей, преобладающий в данную эпоху»¹⁴⁵.

Мы видим, что критериальным свойством утопического сознания у Мангейма оказывается его *деструктивный* характер. Но что это значит для вопроса об отношении утопии и реальности? Мангейм словно переворачивает типичное материалистическое и староевропейское отношение реальности и сознания, где реальность выступала для последнего неким «опытом сопротивления», ограничивающим и тем самым определяющим сознание. Напротив, у Мангейма речь уже вовсе не о том, будто «реальность» (материя, бытие, необходимость и прочие староевропейские коннотации всего вне-сознательного) «навязывала» бы себя сознанию посредством своих деструктивных свойств, будто бы способных актуализироваться как раз в том случае, когда сознание (наблюдение, описание реальности) не «отвечает» объективности реальной ситуации.

Дело предстает противоположным образом: деструктивность есть свойство сознания, не отвечающего реальности и поэтому ее сокрушающее. И только поэтому сознание обретает

¹⁴⁴ Ibid. S. 84.

¹⁴⁵ Ibid. S. 87.

способность переживать материальный мир как опыт сопротивления деструктивным воздействиям.

И именно в этой деструктивности утопического сознания обнаруживаются свойства *рефлексии*, ведь сознание, переживая сокрушаемую им реальность, только и обнаруживает в этой реальности плоды собственной деятельности, а фактически – себя само. Не реальность ситуации служит ограничителем или детерминантой сознания, а само утопическое (= разрушающее) сознание служит маркером реальности и словно тестирует реальность на ее реальность, хотя и наблюдает при этом лишь эффекты собственной активности – разрушение реальности.

С другой стороны, утопия оказывается маркером границ реальности и в некотором другом смысле: те состояния сознания и высказывания, которые вообще никак с реальностью не *соприкасаются* (пример Мангейма – «Луна есть головка французского сыра») не просто покидают пределы или границы реальности, но и выходят за *границу самой границы* реальности, никак с ней не «соприкасаются» и соответственно, никак не маркируют таковую границу реального и нереального, теряют конститутивное значение инструмента конструирования реальности через различение реального и нереального.

Те или иные выражения лишены смысла, если они оказываются бессмысленными для различения реального и нереального, т.е. не несут никакой информации в вопросе определения того или иного явления, института, нормы, высказывания как прошлого или будущего, идеологического или утопического; требующего консервации, создания или уничтожения. Мы возвращаемся к вопросу о статусе самой границы между реальным и нереальным. Здесь мы неизбежно сталкиваемся с тем же неустранимым парадоксом любого разграничения, а именно, с вопросом о том, к чему относится само разграничение. К чему относится «подножье» – к горе или равнине? Но если его отличить и от того и от другого, приходится возводить новые границы, с тем же неопределенным статусом.

Однако применительно к утопии как маркеру реальности мы можем, по меньшей мере, зафиксировать ее «принадлежность» к реальности, ведь она не является «луной в виде головки сыра» и задействована во вполне реальных, конкретно-исторических и чувственно-доступных процессах, – *а именно, участвует в «деструктивных» процессах разрушения наличествующего социального порядка.*

И именно в этом смысле она маркирует и репрезентирует реальность как «опыт сопротивления» устоявшимся потокам коммуникации, скажем, потокам коллективно-обязательных решений, если речь идет о власти и политических коммуникациях.

Тот или иной утопический семантический проект, скажем, «Город солнца» Кампанеллы, именно неосуществимостью самого этого предприятия определял социальный порядок. Попытка реализовать утопический идеал была утопична именно потому, что воплотившись в реальность текста, в реальность семантическую, а значит, все-таки принадлежа реальности, она в конечном счете определяла и границы, если можно так сказать, реальной реальности – реальности социальной структуры или господствующих в обществе ожиданий. Попытки разрушения социального порядка тестирует его на реальность, данную исключительно как опыт сопротивления через семантико-виртуальные трансформации, через «утопическое», мнимо-нереалистического наблюдение. В некотором смысле слова «наблюдать», «маркировать», «тестировать», «верифицировать», «фальсифицировать» несут в себе общую им всем коннотацию – деструктивно-подтверждающего способа рефлексии реальности.

В этом смысле и сама реальность выступает лишь функцией от наблюдения, поскольку как таковая, как отличная от не-реальности или от скрытой реальности, открывается лишь в наблюдении второго порядка. Наблюдатель первого порядка не способен различить собственный опыт и независимую от него реальность, поскольку не может увидеть того, что он не видит: и прежде всего границу между тем, что ему доступно, и тем, что ему недоступно. Чтобы увидеть реальность саму по себе (т.е. то, что находится за горизонтом наблюдения), требуется идентифицировать сектор обзора наблюдателя, а следовательно, как-то фиксировать его границы, т.е. попытаться маркировать и сам маркер, слепое пятно наблюдения данного наблюдателя. Но это возможно исключительно в рамках процесса наблюдения. Собственно «утопические предложения» представляют собой актуализацию такой границы, и в этом смысле предстают

наблюдением второго порядка, рефлексией некоторой реальности, не совпадающей с сектором обзора идеолога как наблюдателя первого порядка.

Рассмотрим подробнее вопрос о том, на какой из сторон различения располагается само это различие, и возможны ли переходы через эту – семантически данную – границу.

5. Два пути от «утопии» к «топосу»: пространственный и временной

Вопрос о пересечении указанных границ наблюдения – это вопрос о том, возможна ли трансформация утопии в идеологии, а будущего в настоящее? Этот вопрос, в свою очередь, проистекает из другого: о том, приводит ли семантическая трансформация (и каким образом?) к трансформации социальных структур, т.е. о том, как «опространствливается» утопия, превращаясь в *топос* и тем самым обнаруживая *место* своего локального воплощения.

С одной стороны, исторически данные формы такого перехода хорошо известны. Это *путешествия, колонизация, эмиграция*. С другой стороны, очевидно, что воплощение утопии в институционализированные формы, в топосы, подразумевает утрату ею её эволюционной функции – семантического *тестирования реальности на реальность*.

В традиционном обществе ответ на вопрос о таком переходе нужно давать отрицательный. Применительно к нему рано говорить о двух самостоятельных эволюциях, где результаты каждой из них служили бы условиями трансформации в рамках другой (речь идет о двойной контингенции, где произвольность в развитии одной линии событий *ограничиваются* произвольностью другой линии событий). При этом обе эволюции, конечно, подчиняются лишь своим внутренним «регулярностям», а внешнее кондиционирование означает лишь то, что результаты одной (утопическая семантика) способны служить для тестирования «самостоятельности» другой: проверки устойчивости порядка, воспроизводимости функционирования институтов и социальной структуры.

И все-таки «древние» пути опространствливания утопий уходят корнями именно в традиционное общество. Новый социальный порядок часто был возможен только на новом месте, где *у-топия* словно обнаруживает свой *топос*. Кричащим примером, безусловно, является образование Соединенных Штатов Америки на основе заимствования семантики Просвещения в его руссоистской версии (написанная Т. Джефферсоном Прембула к «Декларации независимости» иногда почти буквально воспроизводит известные пассажи Руссо).

Поскольку в родовых обществах социальный порядок словно лишился силы за пределами населенного пространства¹⁴⁶, в таких обществах утопия всегда являлась как бы «пространственной» границей. Реальность, выходящая за пределы актуального восприятия (активность богов, героев, родовых предков, тотемов и т.д.), локализовалась именно за пределами поселения рода, во внешнем пространстве, населенном дикими зверями и враждебными племенами. Именно там переживаются опасности и происходят все временные трансформации, прежде всего, инициации, связанные со статусными трансформациями членов племени. Там же обнаруживается и возможность столкнуться с другими социальными порядками, а значит, именно оттуда проистекают все когнитивные и рефлексивные импульсы и раздражители, как противовес нормативно-определенному пространству внутри племенного поселения.

Напротив, в современном обществе утопия задается сама и задает не пространственную, а временную границу. Проблема заключается уже не в том, чтобы найти *место* своего счастья или воплощения задуманного, где могут беспрепятственно реализовываться идеалы (скажем, свободы, равенства и братства), а в том, чтобы попытаться найти для них *время* (или дожидаться их), отрываясь от рутинных коммуникаций, определяемых логикой той или иной социальной системы со свойственными им исключительным дефицитом времени. Утопия в современности стала утопией в полном смысле этого слова, а именно – локально-невоплотимым проектом. В современном обществе утопия потеряла возможности пространственного воплощения (как это имело место в примитивных обществах) и получает статус постоянно отдаляющегося горизонта

¹⁴⁶ Подробнее см. А.Ю. Антоновский. Пространство родового общества. // Уранос и Кронос. Пространство в мире человека. М. 2002.

будущего. Поскольку именно в этой форме она только и может выполнять свою функцию – служить маркером границ реальности.

Вернемся к Мангейму и к его пониманию социальных трансформаций, где он провозглашает тезис о несоизмеримости семантической идеологически-утопической эволюции, с одной стороны, и социальной практики и эволюции социальных структур, с другой:

«Идеологии суть ситуационно-трансцендирующие идеи, которым никогда не удастся де-факто воплотить спроецированное в них содержание. Хотя они часто становятся добронамеренными мотивами для субъективного поведения индивида, но когда они фактически воплощаются в практике, их смыслы чаще всего существенно искажаются. Христианская идея братской любви, к примеру, в обществе, базирующемся на институте крепостной зависимости, оставалось нереализуемым идеалом, и в этом смысле – идеологической идеей, даже если заложенный смысл соответствовал вере и являлся мотивом индивидуального поведения. Жить последовательно в свете христианской братской любви в обществе, которое не организовано на тех же самых принципах, невозможно. ...Индивид в его персональном поведении всегда принужден – в том случае, если он не прибегает к попыткам разрушить существующее социальные структуры – к тому, чтобы отвлекаться от своих благородных мотивов»¹⁴⁷.

Идеология легитимирует порядок, не являясь самим этим порядком, служит идеалом, который если и не реализован в настоящее время, но как минимум претендовал на то, что (аналогично идеалам раннего христианства) будто бы реализовывался в прошлом, и этот статус прошлых воплощений, как правило, всегда фиксирующий пространственно, служит нормативным базисом или ориентиром для «испорченного» современностью фактического социального порядка.

Таким образом, и идеология как семантическая реальность не просто дублирует или пунктуально отражает некоторые наличные социальные структуры, но и, в свою очередь, получает функцию маркировать социальную реальность, как способность сопротивляться разрушению утопическими идеями.

Идеология препятствует трансформации институтов и ожиданий, и именно потому, что представляет их не такими, каковы они есть. В этом смысле семантики идеологии и утопии сталкиваются друг с другом, словно «паря над» самими доминирующими в обществе институтами, нормативными стандартами и устоявшимися практиками. И именно поэтому эволюция социальных структур сохраняет иммунитет по отношению к семантическим «сражениям» и эволюции идей.

Но что лежит в основе такой сопротивляемости? Почему власть остается равнодушной к потребностям людей, а предприниматели – к экологическим опасностям, хотя во всех описаниях общества именно этот дефицит рефлексии больше всего занимает наблюдателей? Социальный порядок есть следствие эволюции социальных структур, независимый от эволюции семантики. Одни более устойчивые типы коммуникаций побеждают в конкуренции с другими, ситуативно-появляющимися и исчезающими. Например, паттерн периодического и выборного замещения административных должностей оказывается более устойчивым и эффективным, чем спонтанное смещение политических лидеров под воздействием спонтанного недовольства (т.е. приписывания ему предиката прошлого). Изменение социальной структуры требует обременительной перестройки, а семантические трансформации допускают самые произвольные перекомбинации. Говорить можно и на «олбанском», но правила грамматики и орфографии это не меняет, и даже в каком-то смысле лишь подтверждает их, создавая возможности их эксплицитной артикуляции через сравнение правильного и неправильного словоупотребления, а значит, в свою очередь – через обозначение самой границы или различия, которое в обычном наблюдении от внимания, как правило, ускользает. Ведь чтобы говорить правильно, как раз и не требуется сосредотачивать внимание на правилах.

Возникает вопрос об условиях возможности трансформации семантики, т.е. смыслов и значений слов, и в целом об условиях вариативности языка. Глубинным условием такой вариативности стало важнейшее эволюционное достижение в эволюции коммуникаций, а именно – языковое отрицание. При этом роль отрицания состоит не в том, чтобы что-то уничтожить или

¹⁴⁷ Karl Mannheim. *Ideologie und Utopie*. Vittorio Klostermann, 1995. S. 89.

лишить значимости то или иное положение дел, но прежде всего в том, чтобы удваивать возможности, а следовательно, разнообразить выбор.

Само слово «утопия» предлагает простейший пример такого рода эволюции. Греческое слово *топос* (место, пространство, со всеми их идеологическими коннотациями: стабилизации всего «текущего», «временного» и опасного для общества) и наличие в языке такого мощнейшего ресурса как отрицание, возможность сказать «нет», а значит, как минимум удвоить – семантически определяемую – ситуацию, собственно и делает возможным появление *у-топии* как семантической реальности. Религиозно понимаемые топосы, скажем, представление о «жизни в раю», при небольших семантических трансформациях делали возможным эволюцию смысла этого слова и появление новой коннотации «рая» как «рай на земле». Такого рода семантическая трансформация собственно и переводит «идеологическое» значение слова (каковым оно было в религиозной коммуникации) в значение «утопическое», где эта новая коннотация – со всеми ее эгалитарными политическими и экономическими установками – запускала процессы тестирования наличного социального порядка на его устойчивость к протекающим из семантики ирритациям и вызовам.

Проблема реальности социального порядка должна, таким образом, ставиться в контексте знания об этом порядке в его идеологических и утопических формах:

«То, что в данном случае выглядит как утопическое, а что является идеологическим, зависит в существенной части от стадии и степени реальности, к которой кто-либо применяет эти стандарты. Ясно, что те социальные страты, которые репрезентируют преобладающий социальный и интеллектуальный порядок в качестве реальности, будут защищать те структуры и отношения, носителями которых они являются. В то время как группы, вытесняемые в оппозицию к существующему порядку, будут ориентироваться на расшатывание социального порядка, которое они жаждут и которое реализуется благодаря им. Представители наличествующего порядка будут накладывать ярлык утопии на все концепции существования, которые – с их угла зрения – не могут быть реализованы в принципе.

... с другой стороны, разоблачение идеологии в качестве иллюзорных идей, адаптированных к наличному порядку, есть функция, выполняемая представителями такого порядка, который все еще находится в стадии становления»¹⁴⁸.

Если реальность понимать не как нечто естественно данное и естественно понятное, а как функцию от наблюдения второго порядка, то таковую «реальность» способен увидеть лишь наблюдатель, наблюдающий словно виртуальное столкновение утопий и идеологий, причем непременно в некоторой неконгруэнтности их семантических перспектив наличествующим социальным структурам. Именно такая неконгруэнтность задает рамки реальности через обращение соответственно к описаниям прошлого и будущего.

Идеология указывает на идеалы уже нереализуемые (*в идеальном виде*) в обществе, но именно поэтому мы можем узнать, что же в обществе имеет место: идеал «христианской братской любви» дает возможность критериального определения социальной реальности как реальности, таковой любви лишенной (пусть даже этот идеал и продолжает мотивировать индивидов). Утопия, со своей стороны, указывает нам на идеалы, еще нереализованные в обществе но именно поэтому посредством попыток их реализации социальный порядок тестируется на реальность и подтверждает свою устойчивость и воспроизводимость.

«Утопичность» того или иного порядка есть характеристика, которую способен дать наблюдатель-идеолог, позиция которого – с точки зрения утопического наблюдателя – локализована в прошлом. Но именно идеолог, наблюдающий из перспективы прошлого, способен усмотреть невоплотимость семантики утописта, для которого его утопический идеал обладает несомненной реальностью. В этом смысле идеолог выступает наблюдателем второго порядка, фиксирующим недоступную для наблюдаемого им утописта границу реального и нереального, подобно тому, как наблюдатель-утопист, в свою очередь выступающий в качестве наблюдателя второго порядка, усматривает «неидеальность» в реализации прошлых идеалов, скрытую для наблюдателя-идеолога.

¹⁴⁸ Ibid. S. 92–93.

Глава третья

Социоэпистемология личности:

I. Конституирование самости в социологии Джорджа Герберта Мида

В этой части работы мы обращаемся к проблеме сознания и самосознания, используя в качестве инструмента анализа этих феноменов предложенную американским социологом Дж. Мидом и впоследствии переосмысленную Ирвингом Хоффманом дистинкцию – *Я/Другой* (Self/Other self).

В основной части работы мы проанализируем феноменологические срезы «!самости» или индивидуальности в подходе, который в настоящее время уже практически утвердился в социологической традиции. И в соответствии с ним поначалу мы не будем заострять внимание на различиях в понятиях «индивидуальности», «личности», «самоотнесенности» и др., обобщаемых понятием «самости» («Я» как «Self»)

В заключительной части работы мы обратимся к нетривиальной интерпретации «Я» (как «I»), отличающей Мида от большинства социологов, и сближающего его позицию, скорее, с экзистенциальным анализом, свойственным мыслителям типа Хайдеггера и Сартра. Феноменологический анализ самости, иллюстрированный исследованиями Мида, будет следовать линии нисхождения ко все более конкретным дистинкциям: *Я/Иное* $\Rightarrow$ *Я/Тело* $\Rightarrow$ *Я/Другие* $\Rightarrow$ *Я/Язык* $\Rightarrow$ *Я / Другой-во-мне*

1. Самый общий феноменологический срез: *самость* как различение *Я/Иное*

Начнем с анализа самости как наиболее фундаментального средства отграничения от всего чужеродного:

«Разумность более низких форм животной жизни, - пишет Дж. Мид, - впрочем, как и большая часть человеческой разумности, не требует привлечения самости. В наших повседневных действиях, к примеру, в наших движениях в мире, который просто наличествует здесь, перед нами, и к которому мы приспособились так, что не требуется привлечения мышления, существует некий чувственный опыт, который индивиды переживают, пробудившись от сна, и который просто наличествует здесь как таковой.»¹⁴⁹

Что же такое самость? Прежде всего, она выступает в виде инструмента различения между чем-то, что принадлежит самому себе, и чем-то, существующем относительно автономно от первого. В этом смысле она оказывается *инструментом референции* – отнесения всех вещей, явлений или событий к некоторому основанию – последовательности мыслей и переживаний. Для удобства мысли, переживания, ментальные акты следует рассматривать как относительно самостоятельные феномены, хотя и реализующиеся и локализуемые в некотором сознании, но, тем не менее, являющиеся относительно свободными и автономными единицами. Ведь сам факт их принадлежности сознанию, личности, организму, мозгу, телу может получить форму лишь

¹⁴⁹ George Herbert Mead. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. University of Chicago Press. 1934. p. 135. (Здесь и дальше перевод мой. А.А.)

в рамках некоторой другой – актуализирующей довольно редко в сравнении со всеми остальными ментальными актами – мысли о таковой принадлежности. Эта – явно выраженная лишь вербально – самопринадлежность мысли, как вправило, принимает форму *пропозициональных модусов* (выражения намерений, желаний, восприятий, представлений, сомнений, опасений, полаганий, надежд и т.д.). Собственно это и имеет ввиду Мид, говоря о том, что осознание принадлежности ментального акта к некоторой системе ментальных актов вовсе не является конститутивным для сознания в самом общем и фундаментальном смысле.

«Я» в более узком смысле, связано с тем обстоятельством, что содержания сознания приписываются некоторой последовательности переживаний или ментальных актов, и этот факт принадлежности образует их дополнительное свойство, которое в свою очередь требует *еще одного* переживания. Итак, речь идет о *переживании переживания* именно как принадлежащего некоторой последовательности мыслей, которая в этом случае и интерпретируется как «Я» или «самость». Иными словами, самость переживается как нечто автономное лишь как полюс атрибуции переживаний, получая значение своего рода эпифеномена в том смысле, что является ненеобходимым следствием переживания принадлежности одного переживания другому переживанию.

Так, если переживается цветок на окне, он, как сказал бы Мид, «просто наличествует здесь», хотя при этом всегда остается возможность переживать его как обладающего некоторым дополнительным свойством, как данный именно в «моем» опыте, как переживаемый «после» чего-то или «наряду» с чем-то еще, обращая специальное внимание на аспект его встроенности в некоторое множество подобных же элементов, а тем самым – на *сам факт* переживания.

В этом смысле, имея ввиду самость в узком смысле, переживанию мы приписываем свойства, которые в самом этом переживании явным образом не представлены, ведь в цветке (или переживании цветка) нет ничего, чтобы указывало на его принадлежность цепи переживаний.

Именно об этом различие более узкого (самопринадлежности мысли) и более широкого («простого наличествования») смыслов самости пишет Дж. Мид:

«В этих условиях приходится различать между опытом, непосредственно имеющим место, и нашей организацией этого опыта в переживания себя самого (oneself). ... Мы неизбежно на некотором уровне сложности должны организовывать наш опыт в переживания себя. Мы так привыкли идентифицировать наши переживания, в особенности наши аффективные переживания, с самими собой (с нашей самостью), что требуется некоторое усилие абстрагирования – чтобы осознать, что, например, боль и удовольствия могут просто наличествовать, быть здесь, не являясь одновременно переживанием себя. Подобным же образом, мы, как правило, организуем наши воспоминания вокруг цепочки переживаний нашей самости. Если мы что-то датируем, мы всегда это с точки зрения наших прошлых переживаний.»¹⁵⁰

Итак, к свойствам переживаемого объекта могут – относительно произвольно – добавляться (и переживаться) ряд структурных характеристик самого переживания, а именно их способности соотноситься и соплагаться друг с другом во времени. Скажем, переживаемый цветок переживается как красный, но мое переживание этого переживания объекта уже не является красным, но словно в качестве компенсации получает другие свойства: принадлежать цепи переживаний или самости. Самость у Мида истолковывается нами как – сама актуализирующаяся в виде ментального акта – мысль о самопринадлежности переживаний.

¹⁵⁰ Там же, р. 136.

Как таковая самость в этом смысле не существует, а лишь является (инструментальным) представлением о некотором центре, вокруг которого группируются аналогичные события – переживания или ментальные акты. Лишь благодаря такой группировке этого типа событий формируется горизонт *иных* событий, этому центру как бы не принадлежащих. Речь в данном случае идет о другой стороне дистинкции *Я/Иное* – внешнем мире сознания. Эпистемологическая функция этого различения состоит в появлении возможности ориентироваться в мире, который благодаря данному различению только и становится когнитивно доступным для ориентации в нем – и именно в силу появления в нем указанных полюсов ориентации, или границ, которые феноменологически выступают в виде ряда манифестаций, первоначально связываемых с переживанием телесности, о чем мы поговорим в следующем разделе.

2. Тело как реификация самости

Самость как приписывание ментальным актам свойства *самопринадлежности* собственно является особым *инструментом различения внешнего и внутреннего*, и здесь оказывается понятным тот факт, что самость как инструмент – при некотором изменении фокуса внимания – и сама способна получить самостоятельный статус некоторой внешней вещи: именно в силу его инструментальности данное различение, в свою очередь, может быть отлечено от того, что является результатом его применения: и от переживаний как таковых, и от внешних для него предметов, данных в опыте.

Речь идет о том, что может переживаться и сам опыт приписывания опыту его принадлежности опыту. Однако его трудно уловимую, сепаратную природу чрезвычайно трудно зафиксировать. Очень трудно пережить тот факт, что такое самопереживание (т.е. данное в переживании приписывание переживаний к их цепочки) есть отдельный акт, ведь они почти сливаются во времени, и кажутся слитыми. Как всякий инструмент это различение выпадает из поля зрения, поскольку внимание уделяется, как правило, лишь тому, на что направлены инструменты ориентации, т.е. самим полюсам мира, распавшегося на *самость* и *иное*. И, тем не менее, и инструменты, под которыми, мы как всегда, понимаем различения, являются вполне самостоятельными феноменами наряду с фрагментированным миром, возникшим благодаря их применению.

Возникает вопрос, с чем же можно относительно просто связать переживания, чтобы центрировать их вокруг такого рода единой, но ускользающей основы? Ответ Мида кажется простым и очевидным – с телом:

«Мы можем определенно различать между самостью и телом. Тело может просто наличествовать и оперировать весьма разумно, не будучи самостью, вовлеченной в переживания. Самость имеет ту отличительную черту, что оно является объектом по отношению к себе самому, и эта черта отличает ее от других объектов и от тела»¹⁵¹

Для того, чтобы переживание цветка получило проблематичный статус *моего* переживания цветка, на эту роль центра приписывания возводится ясная и понятная, зримая и осязаемая инстанция – тело. Все, что переживается *принадлежит* телу, и только поэтому – *моему* телу! Возникает известная дистинкция *тело/душа*, лишь маскирующая дистинкцию *переживание как таковое / мое переживание*. Однако, как часто бывает, беря на себя функцию центра координации и снимая проблематичность центрирования переживаний вокруг неизменно «виртуальной» самости, тело как полюс ориентации и само привносит ряд ориентационных проблем. Прежде всего, речь идет о проблеме,

¹⁵¹ Там же, р. 139.

связанной с тем, что в отличие от самости как таковой, тело лишено сингулярности, характерной для самости способности сворачиваться или уплотняться в – почти исчезающую – точку, что именно в силу такого пунктуального характера и позволяет центрировать вокруг себя все остальные события. Вот как об этом пишет Мид:

«Очевидно, что глаз может видеть ноги, но он не способен увидеть тело как целое. Мы не можем видеть наши спины... мы не можем пережить опыт нашего целого тела. ... Телесные переживания организованы вокруг самости. И ноги, и руки принадлежат самости, но... части тела существенно отличны от самости... Мы можем потерять части тела без серьезного поражения самости. Да и сама способность переживать различные части тела не отличается от переживания стола... Тело не переживает себя как целое в том же самом смысле, в каком самость некоторым образом входит в переживания себя самого.»¹⁵²

Тело обеспечивает реификацию ускользающей из поля зрения самости за счет того, что само тело зримо и ясно присутствует в опыте и именно поэтому может служить зримым воплощением инструментальной дифференции *Я/Иное*. Но поскольку оно и само может быть отнесено к этому внешнему миру, с ним возникают серьезные проблемы, связанные со статусом и локализацией самого данного различения. С одной стороны, тело нельзя воспринять сразу, тотально или нефрагментарно, как это позволяет осуществить с собою пунктуальная самость. С другой стороны, это ведет к парадоксу принадлежности: тело понимается как принадлежащее самости, некоторому «Я» или «Мне», которые и в свою очередь понимаются как принадлежащие телу и локализующиеся в теле.

3. Самость оперативная и самость рефлексивная

Мид отмечает эту проблему и одновременно указывает на способность двоякой локализации самости (как на внутренней стороне, так и на внешнемировой стороне различения *Я/Иное*), называя это свойством рефлексивности:

«Характеристика самости (self) как объекта применительно к себе самому репрезентировано самим словом «себя», является рефлексивной и указывает на то, что self может быть и субъектом, и объектом. Данный тип объектов существенно отличен от других объектов, и ранее выделялся как «сознающий» - термин, указывающий на переживание какого-то себя (чьей-то самости)... Если кто-то пытается скрыться от преследователя, он всецело поглощен этим действием, а его переживание растворено в объектах, расположенных вокруг него, - так, что он вообще не в состоянии в данное время осознавать себя самого. ... мы можем распознать вид возможных переживаний, в которые самость совершенно не вступает»¹⁵³

Итак, можно различить, прежде всего, две формы репрезентации самости, одну из которых можно обозначить как *re-entry* (т.е. *повторное вхождение* самости как инструмента различения между «моим» и «чужим» именно в «мою», внутреннюю область, собственно и возникающую в результате применения этого инструмента-различения). Вторая форма проявляется как автоматическая или рутинная манифестация самости. Во втором случае различение *мое/иное* не доступно самопереживанию т.е. не входит в самую внутреннюю сферу различения, хотя и реализуется оперативно:

¹⁵² Там же, р. 142.

¹⁵³ Там же, р. 149.

«Существует контраст между переживаниями, которые совершенно растворены во внешней активности, в которую self не входит в качестве объекта, и активностью памяти и воображения, в которых self является главным объектом. Самость тогда полностью отлична от организма, окруженного вещами и действующего относительно вещей, включая части его собственного тела. Последние могут быть объектами подобно всем остальным объектам, но они суть объекты вовне, в поле, и не привлекают самость, в качестве такого объекта для организма.»¹⁵⁴

В этом смысле, «находиться вне себя» – значит *не осознавать* различий между мной и другими, действовать стихийно, как действует все (будь это прочие индивиды или силы природы), что не подвластно самоконтролю. Это не значит, что поведение не является целесообразным, что нет идеального образа осуществляемой цели и не осуществляется анализ средств ее достижения. Безусловно, в процессе такой спонтанной активности полного поглощения, например «погони», о которой пишет Мид, различие между действователем и внешним миром тоже оперативно осуществляется, но оно само не выделяется в качестве самостоятельной реалии наряду с появляющимися в ходе его инструментального применения двумя указанными областями.

Именно в этом человеческое поведение отлично от поведения высокоразвитого животного, скажем, собаки, несомненно, тоже способной различить между собой и другим. Но это различие оно осуществляет оперативно, не осознавая (= не различая) само это различие как таковое. Она способна увидеть как свое тело, так и тело хозяина, формируя два отличных друг от друга образа, но саму их различность как таковую животное, видимо, не способно репрезентировать в своем сознании. Оно не способно осуществлять *re-entry*, не может различить и как-то локализовывать само свое различения. Например, животному, скорее всего, не доступен тот факт, что его самость (инструмент различения между своим и чужим) локализуется и в окружающем мире как один из доступных ему внешних объектов. В простейшей форме это проявляется в том, что оно не способно узнать себя в зеркале – т.е. обнаружить себя самого в своем внешнем мире. (Так, лишь шимпанзе и дети после трех лет способны, смотря в зеркало на свое отражение, дотронуться пальцем до специально нарисованной красной точки на своем лбу, т.е. ориентируясь на внешнюю презентацию самости производить внутренние операции). То же самое касается различения прошлого и будущего. Собака способна осуществлять оперативные различения между прошлым и будущим, скажем, вначале осуществляет погоню, а потом приступает к поглощению пищи, причем вначале позволяя насытиться альфе-особе, а лишь потом себе. Но эти оперативно используемые различения оно не может дублировать, например, в языке, делая их сами объектами внимания (т.е. различения). Даже высокоразвитое животное не способно репрезентировать, т.е. помещать настоящее (= дифференцию между прошлым и будущим) в одну из сторон различения, скажем, транслировать настоящее в будущее: утром вспоминать о том, что хозяин обычно приходит вечером и *заранее* радоваться заранее этому будущему событию. Или с удовольствием вспоминать вечером, как хорошо она позавтракала утром.

Итак, опираясь на Мида, мы приходим к выводу о том, что самость (Self) есть механизм различения между Self и Non-Self. Но если это различие универсально, т.е. может быть применено к *любому* объекту или событию в мире, то и по отношению к нему должен ставиться вопрос о его локализации на одной из сторон этого различения. Самость, таким образом, и сама приобретает способность повторно входить внутрь себя

¹⁵⁴ Там же, р. 153.

самой – т.е. получать квалификацию «мое», «свое», применяться к самому себе, что Мид называет свойством рефлексивности.

Однако, парадоксальным образом, ради этого его реифицировать, представлять в виде реального, эмпирически доступного объекта (неважно, в зеркале или в восприятии другого человека). Речь идет уже о противоположном типе *re-entry*, где self осознается и обнаруживается вне этого self. Но в последнем случае речь вовсе не об «автоматическом» животном поведении, а о поведении социальном. Именно этот последний тип *re-entry* оказывается условием социального поведения – распознавании своего Я в Других.

4. Я/Другие как спецификация различения Я/Иное

От более общего различения Я/Иное – инструмента, (рефлексивно и нерефлексивно) применяемого высокоорганизованными организмами, мы переходим к анализу его спецификации – дифференции Я/Другие. В последнем случае речь идет о социально-опосредованном и специфическом инструменте, когда self усваивает, или, как минимум, учитывает точку зрения или позицию других организмов на «себя», наделяя их свойствами, обычно приписываемых «себе» самому, тем самым локализуя свою самость как бы вне ее самой – на внешней стороне различения Я/Иное. Однако и в этой внешней сфере «Я», в свою очередь, обнаруживает локальные дифференции Я/Иное, скрытые в самостях Других. Самость удваивается, отчуждается, но одновременно благодаря этому только и появляется на свет, поскольку самость в этом смысле оказывается следствием усвоения чужой установки по отношению к себе самой.

«Как индивид оказывается – экспериментально – вне себя? Таим образом, чтобы стать объектом для самого себя? Это существенная психологическая проблема самости или самосознания. И ее решение должно быть найдено за счет рассмотрения процесса *социального поведения* или активности, в которую вовлечено данное лицо. Аппарат разума не был бы полным, пока он не вовлекается в свой собственный анализ поля переживания, или пока индивид не вносит себя в поле своих собственных переживаний – как в такое, которое является полем других индивидов-самостей, в отношении к которым он действует в некоторой данной ситуации ... Разум не может обрести безличность, пока он не усвоит объективную, не-аффективную установку по отношению к самому себе – как объект по отношению к самому себе. ... и не отдавая себе объективного отчета о самом себе, он не может действовать разумно или рационально.

Индивид переживает себя как такового не непосредственно, но лишь опосредованно – с особенной позиции других индивидов, или исходя из обобщенной позиции социальной группы как некоторой целостности, к которой этот индивид принадлежит.»¹⁵⁵

Однако возникает вопрос в необходимости этого Другого как посредника? Почему я не могу посмотреть на себя непосредственно, не усваивая точку зрения Другого на себя самого? Функция посредника, очевидно, состоит в том, что лишь благодаря ему возникает возможность сравнивать собственные установки и ожидания с ожиданиями других действующих по отношению к себе самому и окружающему миру. Лишь сравнение нескольких случаев дает стабильность восприятию предметов. *Собственно только в этом случае предмет восприятия и существует как какая-то воспроизводимая идентичность.* Только учет чужой точки зрения на себя и на мир делает возможным воспроизводство также и *самого себя* в относительно схожих, воспроизводимых чертах, а следовательно делает возможным хотя бы относительный

¹⁵⁵ Там же, р. 158.

самоконтроль. Самость может получить длительность, продолжать воспроизводиться, несмотря на то, что она в действительности словно вспыхивает и исчезает, актуализируется лишь изредка – когда мысли о чем-то подсоединяется мысль о том, что это была (но именно уже *была*) моя мысль.

С другой стороны, только благодаря этому посреднику возможна коммуникация посредством символов. Смотреть на себя и размышлять о себе, возможно только занимая чужую позицию. И именно в коммуникации рождается основание самоидентификации индивида – слова, и прежде всего само это слово – «Я». Однако этот *Другой*, реально существующий в виде соплеменников, членов семьи, соседей и т.д., сам предстает в символическом и генерализированном виде. Речь идет об обобщенном *Другом*, который как будет показано ниже, задействован в процессе социализации, начиная с самых ранних ступеней развития индивида.

5. Я и обобщенный *Другой* как социальная структура

«Примитивные люди предполагали, что существует некий двойник, предположительно локализирующийся в диафрагме, который может временно покидать тело во сне и полностью – в случае смерти. Его можно-де выманить из тела врага и возможно даже убить. В детстве он репрезентирован в виде воображаемого товарища по **игре**, которого придумывают дети, и благодаря которому они учатся контролировать свой опыт во время игры.»¹⁵⁶

Итак, существенную роль в анализе *Другого Я* у Мида придается понятию игры. Важность этого понятия вытекает из связанного с ним понятий правил игры, символическим гарантом соблюдения которых собственно и выступает некий обобщенный *Другой*, предстающий в детских фантазиях или мифических представлениях о двойнике. Для нас же важно, что таковая самость, противопоставляющаяся самой себе, покидающая себя, играющая сама с собой, выступает средством интериоризации социальной структуры (усвоения набора правил поведения и ожиданий, в том числе и ожиданий того, что и другие будут соблюдать эти правила и ожидать того же самого от некоторого «Я»). Но что такое социальная структура?

6. Экскурс о социальных структурах

Под социальной структурой следует понимать сумму ожиданий, предопределяющих воспроизводство действие, коммуникаций, представлений о них и о событиях во внешнем мире коммуникации и сознания. Все, что когда-либо воспринималось и отложилось в памяти, т.е. включается в конструкцию биографии, - все это становится основаниями для ожиданий. Социальная структура есть, таким образом, совокупность *типизированных* ожиданий, делающих возможными воспроизводимые события и в социуме, и в природе. В этом смысле к социальным структурам, например, относятся ожидания от соблюдения правил управления транспортными средствами, которые включают в себя как ожидания от соблюдения этих правил со стороны других, так и ожидания от «поведения» самого транспортного средства, поскольку эти ожидания приписываются сознаниям других и служат ориентиром для коммуникации.

Если же ставить вопрос о некоторых наиболее общих *типах* социальных структур, то неизбежно сталкивается с парадоксом самообоснования. Ведь

¹⁵⁶ Там же, р. 163.

понятие «типа» уже вошло в определение в социальных структур, ведь они и понимаются как ожидания типизированных событий. Вопрос приобретает следующую форму: какие структуры могут быть у структур? Мы, другими словами, задаемся вопросом о том, какие ожидания могут сопоставляться с ожиданиями; или о том, что мы можем ожидать от ожиданий.

Ответ очевиден: ожидания либо подтверждаются, либо в них разочаровываются. Если они подтверждаются, то, разочарования в них, очевидным образом, не происходит; если же имеет место разочарование в ожиданиях, возможно двоякое развитие событий: ожидания либо трансформируются, либо в конечном счете подтверждаются – *причем именно вследствие разочарования в их.* (Как показал Дюркгейм, всякое преступление есть разочарование в ожиданиях нормативного поведения, но это лишь укрепляет представление о значимости нормативных ожиданий: норм права, морали, административных установлений. Парадоксальным образом преступление получает функцию – и следовательно, объяснение, – состоящую в порождении резонанса, способствующего утверждению или подтверждению нормы.

Итак, везде где есть правила игры *Я* с самим собой (или своим двойником), оно не случайным образом *отвечает* себе самому, производя этот ответ с некоторой *внешней* (а следовательно, уже непроизвольной), по отношению к себе позиции. *Внешность* и *непроизвольность* (= обязательность правил) в этом смысле совпадают. Именно благодаря этому выходу *Я* за пределы самого себя (re-entry второго типа) и возникает последовательность ожиданий у *Я* по отношению к *другим* и по отношению, соответственно, к себе самому. В этом смысле удвоение или появление внешнего «Я» или «другого Я» идентично процессу интериоризации специфической социальной структуры, причем этот процесс актуализации социальной структуры предстает в виде неслучайного связывания *прошлых и будущих высказываний*. Это обеспечивает продолжение, континуализацию диалога-монолога:

«Этот процесс ... есть ответ себе саму как будто бы другому, принятие участие в своей собственной беседе с другими, осознавая то, что *Я* что-то произносит, используя это осознание того, что было произнесено, для определения того, что *Я* собирается сказать потом»¹⁵⁷

Данный коммуникативный смысл удвоения «Я», обеспечивающий продолжение коммуникации и *осмысленную связь высказываний* мы рассмотрим ниже, тем самым переходя к более узкой интерпретации *Другого* – как *совокупности именно языковых установок или ожиданий*.

7. Коммуникативный смысл удвоения Я

Язык, по Миду, не сводится к одним лишь вербальным актам, которые в свою очередь подводятся под более общее понятие жестов. Свойства дифференции *Я/Другой* выражены в беседе посредством жестов, где *Другой* как раз и играет роль посредника – представлен «ответами», вызываемыми *Я* в нем самом:

¹⁵⁷ Там же, р. 164.

«В беседе при помощи жестикуляции то, что мы выражаем, вызывает определенный ответ в других и это, в свою очередь, изменяет наше собственное действие, так что мы смещаемся с того места, где мы начали действовать, в связи с ответом других. Беседа при помощи жестов есть начало коммуникации...»¹⁵⁸

Но беседа посредством жестов принципиально неполноценна с точки зрения полноты реализации дифференции *Я/Другой*. Ведь жест всегда остается исключительно *моим* жестом и не может существовать в явной форме отдельно *моего* тела, как некая внешняя и автономная реальность. Требовался особый вид – вербальных – символов способных хотя бы некоторое время существовать как бы отдельно от того, кто его порождает. От процесса порождения символа, т.е. особой конфигурации голосовых связей, отдифференцируется звук, раздающийся в пространстве, принимающий другой, внешний и автономный по отношению своему источнику экзистенциальный статус.

Чтобы иметь возможность реагировать на себя самого и самотрансформироваться, жест необходимо требовал действительно другого контрагента. Так, собака занимающая угрожающую позицию и рыча, вызывает аналогичный ответ в поведении другой собаки и вынуждена реагировать на него (а в конечном счете, на свое собственное начальное поведение). Поэтому собственный жест не мог выступать средством выхода самости из себя самой, отчуждения, удвоения *Я*, о котором мы писали выше.

Кроме того, жест зачастую нельзя отличить от непосредственного поведения или от каких-то – свойственных уже животному миру – типичных символизмов. Если собака поднимает правую лапу, всегда остается неясным, переступает ли она через препятствие, или выражает дружественное расположение, демонстрируя актуальную невозможность к прыжку и нападению? Если собака смотрит на вас сбоку, остается неясным, демонстрирует ли она дружеское расположение, показывая, что «не измеряет» стереоскопически расстояние или же ее просто что-то отвлекло.

Слово и звук радикально меняют эту ситуацию *неразличимости* символизма и «неангажированного» физиологического поведения:

«Кто-то что-то говорит, и это вызывает определенный ответ в нем самом, что заставляет его изменить то, что он хотел сказать. Некто начинает говорить нечто, допустим неприятное, но, начав, оно осознает жестокость произнесенного. Воздействие произносимого на него самого контролирует его. ... Под значимой речью мы понимаем действие, которое воздействует на самого индивида и является частью мысленного исполнения беседы с другими. Потом, мы словно ампутлируем эту социальную фазу и расстаемся с ней на некоторое время, так что разговор с самим собой становится как бы разговором с другим лицом.»¹⁵⁹

Проблема неразличимости ситуативного поведения и символизма снимается, но вместо этого мы сталкиваемся с проблемой неразличимости между диалогом и монологом, присутствием диалога (воображаемого *Другого* собеседника) в монологе, из чего вытекают две проблемы: ключевая из которых – проблема различения мышления и коммуникации. Вот как Мид представляет себе связь коммуникации и мышления:

«Каждый неизбежно ищет публику, должен кому-нибудь излить себя. В рефлексии сознания каждый размышляет над своим действием, и действует единственно так, чтобы его действие оставалось частью социального процесса. Мышление становится подготовкой для социального действия. Сам процесс мышления, конечно, есть просто *внутренняя беседа*, которая продолжается, но это беседа при помощи жестов, которая, реализовавшись, имеет своим следствием выражение того, что кто-то мыслил для публики. Каждый отделяет значение того, что он произносит для других от актуальной речи и подготавливает ее, прежде чем произнести. Он промышливает ее, возможно, записывает в форме книги, но это все еще часть социального

¹⁵⁸ Там же, р. 173.

¹⁵⁹ Там же.

диалога, в котором каждый *обращается к другим лицам и в тоже самое время обращается к самому себе* и в котором каждый контролирует это обращение к другим людям посредством ответов сделанным по отношению к своему собственному жесту.»¹⁶⁰

8. Инструментальный и тематический смысл самости в коммуникации

Вторая проблема связана с пред-диалоговым статусом *Я*, ведь оно рождается только в коммуникации, только в общении и диалоге – в том случае, если применяется в качестве *инструмента* коммуникации. Ведь благодаря *Я* как различению меня и другого только и возможно осмысленно строить диалог, отвечать на вопросы; скажем, вопросы к себе я могу оставить без ответа, а вот с вопросами моего контрагента это оказывается проблематичным. Мы говорили, что различение *Я/Другой* есть механизм подсоединения, континуализации коммуникации. В беседе мы только и делаем, что исчисляем события, приписывая причины и следствия поступков, а также полагания, желания, интенции либо моему *Я*, либо некоторому *Другому*, и только такая ассиметризация событий делает возможным продолжение беседы. (Простой пример: если я полагаю, что студент приписывает мне, как преподавателю, плохую оценку на экзамене, а не себе самому, т.е. своей неудовлетворительной работе на семинаре, я тем самым задействую (и одновременно приписываю *Другому*) смысловое различение *Я/Другой*. Только такая ассиметризация атрибуций определяет возможное продолжение нашего диалога. В этом смысле различение *Я/Другой* выступает одним из инструментных или медиумов коммуникации. Ведь это приписывание причины события *Другому* есть бифуркация, точка разветвления, где коммуникация направляется в зависимости от выбора полюсов различения далее по одному из возможных русл и течет дальше. *Я* как раз и рождается в этом смысле посредством коммуникации. Речь здесь идет об *инструментальном* смысле самости.

Второй – *тематический* – смысл самости связан обсуждением этого *Я* в коммуникации как ее темы. Уже здесь мы сталкиваемся с двумя «Я» – с *Я* как инструментом, и *Я* как объектом тематизации или дескрипции. Из такого коммуникативно-определенного раздвоения *Я* вытекают соответствующие проблемы раскола человеческой персональности.

9. Проблема мультиперсональности и раскола самости

Вот как об этой расколотости пишет Дж. Мид:

«Мультиперсональность в некотором смысле является нормальной ... Обычно она имеет место относительно общности, к которой мы принадлежим ... То, чем является общество, то, живем ли мы с людьми настоящего, людьми нашего воображения, людьми прошлого – все это, конечно, варьируется у разных индивидов. В нормальном случае, в рамках типа общности как целого, к которому мы принадлежим, имеет место унифицированная самость, но она может и расколоться. Для лица, которое нервно и нестабильно и в котором есть линия раскола, некоторые активности становятся невозможны, и этот набор активностей может обособиться и развиться в другую самость. В результате появляются два обособленных «меня» и «Я», две обособленных самости, и это есть условие тенденции к расколу персональности. Мне рассказывали о профессоре, который исчез, пропал из университетской общины, а позднее объявился в лагере лесорубов на Дальнем Западе. Он освободил сам себя от своих занятий и направился в леса, где в большей степени чувствовал себя как дома. Патологическая сторона здесь состоит в забывании, отбрасывании остающихся частей себя. В итоге имеет место избавление от некоторых телесных воспоминаний,

¹⁶⁰ Там же, р. 174.

которые могли бы идентифицировать самого индивида. Мы часто распознаем линии раскола, который проходят через нас. Мы были бы рады забыть о некоторых вещах, избавиться от вещей, которые связывают самость с прошлым опытом.»¹⁶¹

Функции, которые выполняет этот процесс «избавления» от части самости, представляются довольно прозрачными и связанными, конечно же, с реакцией социального окружения, с санкциями, которые оно накладывает на те или иные фрагменты самости (неважно, интериоризированы ли эти санкции, они переживаются как внешнее давление.). Этот тип раскола личности обычно называют MPD.¹⁶² Язык и выступает средством раскола некоторой индивидуальности, словно фрагментирует личность, разлагая ее на ряд событийных линий:

«Возьмите любого человека и дайте ему выговориться, и в то же время привлечите его внимание к чему-нибудь, например, к тому, что вы в данный момент пишете, так чтобы он был задействован в двух обособленных линиях коммуникации, и если вы все сделаете правильно, вы можете получить два потока, не перетекающих друг в друга. Таким образом, вы можете осуществить диссоциацию самой личности. Речь идет о процессе инсталляции двух типов коммуникации, которые разделяют поведение индивида. Ведь один индивид слушает и говорит, в то время как другой лишь вовлечен в письменный текст...»¹⁶³

Здесь сложность структуры «Я» и потеря им *целостности* вытекают из столь же сложного и столь же разветвляющегося процесса коммуникации. Другими словами, социальные процессы определяют структуру «Я», которое уже не может рассматриваться как *целостная* инстанция, отвечающая за социальные процессы, т.к. как причина и источник решений, запуска коммуникаций, высказываний.

10. Другой Я как игровой дискурс

Но из этого следует, что социальные процессы имеют собственную динамику, свои собственные источники, свои регулярности, свою собственную логику, а «Я» есть лишь своего рода передаточная инстанция, распознающая данную логику и следующая ей; но как раз потому, что эта логика существует *вне* данного «Я», подчиненного логике коммуникации (т.е. неслучайной последовательности коммуникативных актов).

Если действительно такая логика существует, то речь может идти только об определенной запрограммированности поведения, о сумме условно-утвердительных установок «если .., то..», о каком то множестве диспозиций. Мид это представляет как игровые правила, по которым играет Я сам с собой (= Другим). Если выше *Другой* понимался как сумма неслучайных (вытекающих из интериоризированной логики коммуникации) «ответов» Я своему двойнику в ходе удвоения или раздвоения «Я», то теперь мы можем уточнить это представление. «Другой» – это правила игры, определяющие данные «ответы».

«Среди примитивных людей необходимость различения самости и организма мы обозначили термином «двойник»: индивид обладает вещеподобной самостью, на которую индивид может воздействовать так же, как она воздействует на других людей и которая отличается от непосредственно данного организма тем, что может покинуть тело и вернуться назад. Именно это служило основой концепта души как обособленной сущности.

¹⁶¹ Там же, р. 175

¹⁶² Multiple personal disorder. Более подробно о расколотости личности см.: А.Ю. Антоновский. Человек расколотый // Наука глазами гуманитария. М. Прогресс-Традиция. 2005.

¹⁶³ George Herbert Mead. Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist. University of Chicago Press. 1934. p. 176.

Но и в детях мы обнаруживаем нечто такое, что отвечает этому двойнику, а именно невидимый, воображаемый компаньон, которого производят все дети в своем собственном опыте. Они организуют таким образом свои ответы, которые они вызывают в других людях и следовательно вызывают в себе самих. Конечно, эта игра с воображаемым компаньоном – есть лишь специальная фаза игры обычной. Игра в этом смысле ... есть игра во что-то. Ребенок играет в маму, в учителя, в полицейского; т.е. берет на себя определенные роли других. ... Если ребенок берет на себя роль, он в себе самом находит стимулы, которые вызывают тот особенный ответ или группу ответов. Он, например, играет в продавца предлагающего товар, и сам покупает его, он пишет письмо себе и относит его, он обращается к себе как родитель, как учитель, он арестовывает сам себя как полицейский. Он имеет набор стимулов, которые вызывают в нем самом сорт ответов, которые вызываются и в других. Он берет эту группу ответов и организует их в некоторое целое. Такова простейшая форма бытия другим по отношению к себе самому»¹⁶⁴

Конечно, здесь не «Я» организует ответы, а сама логика ответов организует поведение и структуру Я, как своего рода переменной, «пробегающей» некоторое множество конкретных ролей. Другой репрезентирован суммой ответов Я на вопросы самому себе, что, в конечном счете, принимает вид кондициональных программ. Эти программы для их усвоения тоже требуют реификации, как правило, в виде зачастую сакрализированных «двойников», воплощенных в примитивных тотемах, изображениях богов и героев, фетишах, культовых сооружениях и т.д. Все, что может рассматриваться как указание на неслучайный порядок действий и коммуникаций (кондициональные программы как суммы вопросов и ответов самому себе), есть указание на обобщенного Другого – алгоритмизированный набор установок, правил игры. В конечном счете, такой обобщенный Другой оказывается совокупностью языковых установок, общих для той или иной конкретной группы.

В соответствии с вышеприведенным понятием социальной структуры каждое слово, устойчивое сочетание слов, идиомы, часто воспроизводящие тексты задают и провоцируют множество ожиданий. Обобщенный Другой и есть сумма таких коммуникативно-значимых ожиданий и установок, сокращенно обозначаемых термином «дискурс», подразумевающим устойчивую языковую практику в той или иной специфически-ролевой сфере коммуникации – религии, искусстве, политике, науке и т.д.

Символические генерализации и воплощения этого Другого получают соответствующие этим сферам вербальные генерализации (вызывающие трепет в душе у причастного этой сфере) и запускающие специфические ожидания: «партия»¹⁶⁵, «государство», «любовь», «прекрасное», «вера», «истина» и т.д.

В итоге, этих обобщенных «других» оказывается чрезвычайно много – столько же, сколько существует групп с характерным для них набором – зачастую весьма ситуативных – диспозиций. Это и группа студентов, идущих покурить в перерыве между лекциями, и группы людей, случайно интегрированных в процессе поездки в автобусе. Это может быть абстрактным классом кредиторов или должников. То, получает ли эта диспозиция «сакрализованное» или во всяком случае сильно мотивирующее символическое вербальное воплощение (такое как «вера», «истина»), зависит от того, обладает ли этот «другой» выраженной рефлексией или установки и ожидания протекают в рутинной, нерелексивной форме (см. выше о нерелексивной самости у Мид).

Итак, анализ Другого Я дает возможность различить две стадии формирования самости:

¹⁶⁴ Там же, р. 177.

¹⁶⁵ Мид приводит пример «Другого» как суммы партийных установок: «В политике, к примеру, индивид идентифицирует себя с целой политической партией и усваивает организованную установку всей этой партии целиком по отношению ко всему остальному социальному окружению и по отношению к проблемам, с которыми сталкивается партия в данной социальной ситуации. И он соответственно реагирует или отвечает в терминах организованной установки партии как целого.»

1. организация особенных отношений и установок других индивидов по отношению к самому индивиду и другим индивидам, где роль языка минимизирована и оказывается достаточно одной лишь жестикულიции.
2. полное развитие самости – организация социальных установок обобщенного *Другого*, или социальной группы, выраженных в языковых выражениях как таковых, пусть и порожденных индивидами, но имеющих самостоятельно значение и своей логикой обязанных дифференциации на конкретные коммуникативные сферы.

11. «Я» как различие «Другой» / «Во-мне»

Казалось бы, все выявленные коннотации различия *Я/Другое Я* не содержат в себе действительно революционных положений, и фактически сводятся к социологическим аксиомам или тривиальностям, где *самость* (индивидуальность, персональность) предлагается рассматривать как результат усвоения совокупности установок, ожиданий *Другого* по отношению этой самости.

Но тут Мид неожиданно вводит новый понятийный элемент – «Я» как I. Мид словно чувствует недостаточность своей концепции, ведь если самость есть усвоение чужих установок по отношению к данному индивиду, то где-то должно найтись место и *свободе от чужого*.

Если сначала *чужое* входит в меня в виде языковых установок – в виде внешних, пусть и интериоризированных, структур, то должен существовать и некий резервуар, незаполненное пространство, способное вместить и переработать «чужие» диспозиции и ожидания, и именно эта наличие пред-отчужденного состояния самости делает возможным и нежесткость сцепления Я-Другой, отсутствие полной детерминированности, и как следствие – высвобождение Я из-под «власти» Другого.

Здесь Мид задействует и философско-антропологический аргумент «недостаточности» человеческого индивидуума, как известно, лишенного естественных орудий защиты и нападения: естественного волосяного покрова, органического продолжения в виде когтей, клыков и т.д. Если традиционная социология в общем соглашалась с тем, что коллективность (и связанная с ней свобода от локализации в специфических природных нишах, занимаемых «самодостаточными» и «естественно-вооруженными» природными существами) стала следствием и компенсаторным механизмом такое естественной недостаточности человека, то Мид доводит до логического завершения данный антропологический постулат, фактически утверждая, что «коллективность» (в мидовской терминологии – ангажированность самости ожиданиями *Другого*) в свою очередь должна быть если не отброшена, то в значительной степени смягчена.

Мид же словно утверждает в заключении: сила человеческого *Я* в том, что он *неполностью коллективен*, что диалектически продолжает его естественную недостаточность.

Итак, Мид вводит новую дистинкцию *I/Me*, которую на русский язык можно перевести как различие «Я» / «Во-мне». Вторую часть дистинкции, я полагаю, можно расшифровать как сокращение для дистинкции «Другой-во-мне», и тогда речь будет идти о той традиционно понимаемой самости (Self), речь о которой шла в нашей основной

части, и которая понималась как усвоение ожиданий и диспозиция другого по отношению к этому «Я».

Но это традиционно понимаемое *Я* или самость, теперь приходится отличать от чего-то совсем другого, а именно, от *Я* (как *I*) в некотором более высоком смысле слова. Предварительно укажем, что это новое *Я* получает статус *самого различия между «мной» (Me) и Другим*, т.е. между усвоенными и интериорезированными ожиданиями (или социальной структурой) и самими ожиданиями, как они существуют в другом. «Я» как *I* это и есть само это *отличие*, не сводимое ни к первому, ни ко второму.

Мид пишет:

«Если кто-либо определяет, какую позицию в обществе он занимает и чувствует себя обладающим некоторой функцией и привилегией, последние как раз и определяются относительно «Я», но «Я» не есть «во-мне» и не может стать «мной». Мы можем иметь лучшее «Во-мне» и худшее «Во-мне», но обе они не есть «Я», они обе – мои самости. Мы одобряем одну и осуждаем другую, но все это одобрения не «Я», а самостей. «Я» - не попадает в просвет; мы говорим и обращаемся к нам самим, но не видим нас самих. «Я» реагирует на себя (на самость), возникающее как усвоение установок других по отношению к нему самому, мы усваиваем эти установки – эти самости, но мы реагируем на них как «Я».¹⁶⁶

Парадокс такой постановки вопроса состоит в том, что, по видимости, в «Me» нет ничего кроме этих усвоенных чужих установок по отношению к этому «мне». Действительно, во «Мне» нет ничего кроме обобщенного Другого (*map*¹⁶⁷), и все-таки, есть что-то другое, что, по мнению Миды, делает возможным и служит условием усвоения установок, а именно - *память*. Но свойства памяти, ее неизменное несовершенство, искажения и ошибки в воспроизведении запомненных событий и компенсирующие способности до-конструировать истории, как раз и делают возможным некорректное воспроизведение во «Мне» усвоенных «Мной» диспозиций «Другого». Именно дефицит памяти делает возможным возникновение дисонаса между «мной» (Me) и «Другим», а следовательно – и появление этого загадочного «Я» (I) нового типа. Эта же идея выражена Мидом следующим образом:

«Я говорю себе, и запоминаю то, что сказал, и возможно эмоциональный контент, который сопровождал мою речь. «Я» этого момента презентировано во моей самости следующего момента. ... Именно из «Я» мы утверждаем, что никогда полностью не осознаем то, что мы есть, ведь мы удивляемся нам самим и нашим собственным действиям». Если спросить, где конкретно в ваше переживание входит «Я», ответ – оно входит как историческая фигура. Я это то, чем вы были секунду назад... Но вот еще одно «те» берет на себя роль «Я». Вы не можете получить непосредственный ответ от «Я» в данном процессе. «Я» - это то, с чем мы себя идентифицируем....¹⁶⁸

Ответ «Я» (на мое поведение как на воплощение установок *других* по отношению ко мне) есть нечто более или менее неопределенное. Установки Другого обуславливают мое собственное поведение и в этом смысле образуют мою самость («Me»), при неизменно возникающем некотором временном зазоре в произведении этого «ответа» на чужие ожидания. Только *вспоминая* необходимый алгоритм ответа, т.е. в следующее мгновение, «Me» реагирует на предложенную коммуникацию *Другого* или иное событие вне данного индивида:

¹⁶⁶

¹⁶⁷ Здесь вполне уместна аналогия с хайдеггеровским безличным *man*.

¹⁶⁸ George Herbert Mead. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. University of Chicago Press. 1934. p. 175.

«Ме» репрезентирует определенную организацию общности в наших собственных диспозициях и вызывает к ответу на них, но этот ответ – просто происходит. Нет никакой определенности относительно этого ответа. Существует моральная необходимость, но нет никакой механической необходимости для этого действия. ... Это позволяет говорить о релятивной позиции между «Я» и «мной» (ме нужно переводить «мной», смысл – сокращение - другой управляет «мной», мне «принадлежат установки других» - А.А.) и основания для обособлений обоих в поведении. Двое обособлены в процессе, но они принадлежат друг другу в том смысле, что они суть части целого. ... Отделение Я от «Во-мне» не является фиктивным. ... «Я» есть всегда нечто отличное от того, к чему вызывает ситуация. ... Взятые вместе они составляют личность – как она проявляется в социальном опыте.»¹⁶⁹

Итак, мы подошли к финалу анализа феномена самости, в ходе которого мы выявили ряд его феноменологически открывающихся модусов или сторон. Новый тип самости воплощается в своих следующих модусах:

1. «Я» – есть зазор, погрешность в ходе актуализации ожиданий и установок Другого-во-мне т.е. различность потенциальных диспозиций и их реального воплощения в поведении индивида. В дифференцированном обществе, т.е. там, где существует некоторое множество «обобщенных других», зачастую формирование Я принимает вид конфликта между усвоенными и воплотившимися установками и ожиданиями со стороны одной группы, и ожиданиями и установками со стороны другой группы. Такого рода погрешность может актуализироваться как несоответствие и между различными «временными» «те», как внутренний конфликт между тем, что произошло, и представлениями, как это должно было происходить надлежащим образом. Возникающая здесь потребность осуществить самокоррекцию собственно и открывает нам функцию этого «Я» нового типа, состоящую, с одной стороны, в осмысленном континуализации, а с другой – в трансформации ожиданий или социальных структур.
2. Я – есть судящая инстанция, выносящая суждение о статусе, полноценности и корректности в поведенческих реализациях те. В этом смысле Я выступает идеалом или ориентиром, что собственно и составляет его третий модус:
3. В этом смысле – Я есть желаемое. «Я» всегда недоволен «мной», реализовавшимися воплощениями Другого, его императивов. Я есть инстанция, отслеживающая адекватность (или скорее, неадекватность воплощений Другого-во-мне).
4. Я – есть единство меня и другого, нечто другое во мне, но это единство одновременно является и отличностью друг от друга двух его составляющих, не всегда функционирующих согласованно. Именно благодаря такого рода рассогласованности «Я» (как I) обеспечивает свободу от господствующих установок, диспозиций, от социальных структур, позволяет колебаться между мной и другим.¹⁷⁰

Конечно, это «Я» (как граница между мной и другим) тем не менее, локализуется исключительно «во-мне», принадлежит те, а слом усвоенных «мной» ожиданий «других» от моего поведения и высвобождение «меня» из-под «власти» Другого

¹⁶⁹ Там же, р. 178.

¹⁷⁰ Так, в случае конформного поведения, скажем, регулярного посещения лекций, студент – самим фактом посещения лекций – воплощает усвоенные в «Ме» студента ожидания обобщенного Другого (представленного в данном случае ожиданиями преподавателя). Ме в этом случае находится в единстве или согласуется с Другим. «Я» как граница между «мной» и «Другим» не получает актуализации, поскольку она не проблематизируется и не ощущается. Лишь в случае прогула актуализируется Я – тем, что выносит суждение о рассогласованности этого Ме и Другого, о том, что Другой будто бы локализуется вне «пределов» самости студента. Очевидно, что «Другой» вовсе не исчезает, а напротив еще ближе входит в структуру Ме, ведь теперь это несоответствие достигает порога сознания, в модусе требующейся коррекции, или даже насилия Другого надо «Мной». Лишь в этом случае актуализируется само отличие между «мной» и «другим», что и образует процесс возникновения Я нового типа.

приводит лишь к переоформлению этой границы, трансформации и формирования новых ожиданий и социальных структур, хотя «Я» как граница временно и сама получает значение. Слом конформного поведения, в конечном счете, и сам получает конfirmацию¹⁷¹:

Здесь мы фиксируем последний – процессуальный – смысл или феноменальный модус Я, который отныне – в получает статус временной границы в последовательности сменяющихся во времени шагов: *me/other me* ⇒ *me/other me* ⇒ *me/other me*, где Я обеспечивает, коррекцию и трансформацию, и в конечном счете смысловую коннотивность сознания и коммуникации, в чем собственно и состоит функция данной социологической формы *Я/Другой*

II. Дж. Колиман и М. Олсон: личностно-коллективное измерение общества. Рациональность согласования коллективных решений и личностных перспектив.

В этой части исследования мы ставим проблему коммуникативной рациональности в узком смысле. Как рациональные мы будем оценивать те действия и коммуникации, которые могут считаться таковыми с точки зрения их эффективности и адекватности относительно непосредственных¹⁷² интересов индивидуальных действующих лиц. Как будет показано, это требует экспликации тех или иных интересов конкретных действующих лиц в контексте интересов некоторого сообщества. Последнее существенно затрудняет приписывание реальным действиям свойств рациональности, которые всегда могут описываться двояко и получать одновременно два значения: и как коллективно-(не)рациональные и как индивидуально-(не)рациональные. Такая амбивалентность делает предсказание и объяснение действий и коммуникаций чрезвычайно трудным предприятием, и осложняет поиск критериев правильной атрибуции рациональности.

Проблема рациональности действия с точки зрения его эффективности и соответствия личным интересам, очевидно, предполагает проблему неизбежного столкновения интересов, и поэтому может формулироваться только как проблема коллективной (= коммуникативной) рациональности действий и коммуникаций, и как следствие: как проблема группового равновесия, и в конечном счете, - как проблема социального порядка.

Принципиальная двусмысленность в приписывании рациональности допускает возможность оценки действий и коммуникаций в *личностно-коллективном измерении*, поскольку существо проблемы *коллективной* рациональности связано, прежде всего, со смыслом коллективного решения, которое очень часто вступает в противоречие с *индивидуально* представляющейся рациональностью данного решения. Другими словами, проблема коллективной рациональности состоит в том, как непротиворечивым образом согласовать противоречивые интересы и взгляды на проблему, если всякое решение, будучи результатом коммуникации, имеет две перспективы, два источника – индивидуальную и коллективную. Оно, с одной стороны, может осмысливаться как рациональное, полезное, имеющее смысл для участника коммуникации, но, с другой стороны, - как рациональное в контексте успеха самой этой коммуникации: как полезное для ее продолжения, для ее вербального обогащения, для интеграции в нее большего

¹⁷¹ Если продолжать наш пример, прогулы лекций и сами оформляются в ожидания других по отношению ко «мне», и это новое «*me*» усваивает эти ожидания как свои собственные, граница между мной и другим выходит из фокуса внимания, и их различие (а вместе с ним и само «Я») теряет актуальность.

¹⁷² Непосредственным, поскольку вопрос о «будущих» интересах вносит столь значительную неопределенность в экспликацию интересов, что ставит под сомнение саму эту экспликацию.

числа участников, получения ею большего резонанса в более широком социальном контексте и т.д.

Кажется, нет ничего проще, чем так оптимизировать то или иное решение, чтобы оно удовлетворяло представлениям, интересам, мотивациями большинства некоторого коллектива. И это действительно практически имеет место, начиная от коллективных решений семейных проблем и заканчивая всенародным волеизъявлением в виде референдумов. Однако легко получая решение этой проблемы на практическом уровне, на уровне теоретического объяснения такое рациональное согласование индивидуальных перспектив и представлений об индивидуально-рациональном сталкивается с парадоксом.

В самом широком смысле речь здесь идет о задаче поиска единства в различии *Я* и *Другого*. Для решения этой задачи мы обращаемся к ряду подходов, которые пытаются дать истолкование рациональности коллективного поведения. Один из них был сформулирован Джорджем Хомансом и Питером Блау и получил название теории «социального обмена». Другой был назван теорией «рационального выбора» и представлен именами Джеймса Колимана и Мансура Олсона.

1. Парадокс коллективных решений

Теория *рационального выбора* пытается решить серьезную проблему. Очень легко высчитать «полезность» совершаемого актором действия лично для него. Но если такую же калькуляцию применить к коллективному действию (т.е. к коммуникации, к обмену действиями), возникает серьезные парадоксы. Идет ли речь тогда о суммировании полезности? Но тогда как разложить эту сумму на всех участников деятельности? И если число участников велико, и полезность действия распространяется на всех, то наиболее рациональным поведением участника становится *неучастие*, позволяющее ему сэкономить на издержках (по времени, деньгам, усилиям etc.), и тем самым еще более максимизировать полезность, понимаемую как разность между *прибылью и издержками*.

Конечно, любую проблему, решение которой в *разной* степени отвечает индивидуальным интересам, можно так или иначе разрешить путем голосования, используя те или иные утвердившиеся правила принятия коллективных решений. (В качестве такого может выступать и насилие как последнее средство принуждения к коллективному решению в случае уклонения от подчинения лицу или норме). В качестве другого – более рационального – правила принятия коллективных решений может рассматриваться *рациональный обмен* действия на общие выгоды (скажем, подчинение руководителю коллектива в обмен на деньги, уплачиваемые некоторой государственной или частной организацией). Но именно здесь все-таки возникают *непреодолимые расхождения между перспективами индивидуальной рациональности и рациональностью коллективного решения*.

В качестве примера такого парадокса рассмотрим парадокс голосования, рассматриваемый Колиманом¹⁷³. Трем акторам **X, Y, Z** предлагаются парные альтернативы решений («А или В», «В или С», «С или А»):

	X	Y	Z
1	A	B	C
2	B	C	A
3	C	A	B

¹⁷³ James S. Coleman. Foundations for a Theory of Collective Decisions. // American Journal of Sociology. 71, 6. University of Chicago Press 1966.

Содержание столбцов выражает сравнительную предпочтительность альтернатив для каждого участника в принятии решений. Так, для актора *X* первостепенное значение имеет альтернатива *A*, второстепенное – *B*, и третьестепенное – *C*. Если голосуются сначала альтернативы «*A* или *B*» (где побеждает *A*), а затем победившая альтернатива *A* голосуется в сопоставлении с *C*, то очевидно, что, в конечном счете, побеждает *C*. Если же *сначала* *B* голосуется против *C* (где побеждает *B*), а победившая *B* голосуется в сопоставлении с *A*, то, очевидно, побеждает *A*.

Парадокс экспликации коллективной рациональности связан с тем, что время, т.е. невозможность *одновременного* принятия решений по комплексным проблемам, делают возможным полностью противоположные, но и столь же равноправные *рациональные* решения. Мы приходим к пониманию того, что разрешить принципиальное противоречие между индивидуальной и согласованной (коллективной) перспективами того или иного решения можно, только разрешив временное противоречие – между тем, что следует решать *сначала*, а что – *потом*. (Но и для этого нужно, в свою очередь, *согласовать* временную последовательность вынесения решения, что требует еще одного, особого решения, и ведет в дурную бесконечность).

Итак, порядок внесения коллективных решений (в конечном счете, *время*) а вовсе не рационально определяемые правила калькуляции интересов, определяет само конечное решение, что противоречит, если можно так сказать, чувству рациональности «коллективного разума». Итак, проблема кроется в невозможности теоретически эксплицировать коллективно- или коммуникативно-рациональные правила принятия решений.

Но каково же решение проблемы, возникающей из проблемы комплексности внешнего мира для перерабатывающей ее менее сложной системы (организации, коллектива), вынужденной *темпорализировать* ответы на вызовы среды, т.е. принимать решения по поводу реакций на мир *последовательно*, а не одновременно все сразу? Если, согласно нашей гипотезе, социальная ситуация или состояние системы может описываться в трех плоскостях – временном, пространственном и коллективно-личностном, то можно поискать решения в других «измерениях общества» (см. ниже, вторую и третью части параграфа).

Впрочем, для решения вышерассмотренной проблемы теория *рационального выбора* обращается исключительно к альтернативе *Эго/Альтер* и рассматривает возможности принятия коллективных решений через *учет* и *акцептацию* чужого мнения и решения как ресурса для поддержки *своего* собственного. Иными словами, коллективному решению как своего рода переменной могут приписываться два значения: полезного *для себя* и полезного *для другого*, где полезность для другого рассчитывается как полезность для себя и наоборот, если этими «полезностями» можно обменяться. Именно с такой калькуляцией полезности связывают рациональные правила определения рациональных решений. Эта рациональность формулируется Колиманом следующим образом:

«... вот наиболее простой случай, и достаточно частый. Это обмен ресурсами: законодатель *X* (т.е. принимающий коллективно-обязательное решение) соглашается голосовать за одно действие так, как желает *Y*, в обмен на согласие *Y* голосовать за другое действие, желательное для *X*. Они так поступают, так как каждый из них получает бенефиты. Каждый теряет свой голос за действие, осуществление которого несет малое значения для него»¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Ibid. p. 619.

В первом случае мы не могли *количественно* измерить *степень* интенсивности предпочтений, что вывело бы нас из парадокса, поскольку каждая альтернатива в этом случае получила бы для действующего *разные* количественные значения их ценности для голосующего, приводящую к этому парадоксу *равноправности различных* исходов. Тогда можно было бы просто посчитать, какая из них наберет больше «единиц ценности». Но это невозможно, ведь на каждом этапе отбора альтернатив участники решают качественно-определенную проблему: «за» они или «против»? Во втором случае, который предлагает Колиман, появляется возможность *количественного* исчисления, ведь актер сталкивается с необходимостью расстаться с тем, что для него менее существенно, с точки зрения личных предпочтений, и оставляет себе то, что для него является более ценным с количественной точки зрения¹⁷⁵.

Во втором случае мы имеем дело с интерперсональной оценкой ценности коллективных решений в измерении *Альтер/Эго*. Обмениваться ресурсами в контроле над тем или иным исходом действий и коммуникаций будет рациональным, если будут учтены (и тем самым сравнены) возможности других в предоставлении своих собственных ресурсов над такими исходом. Причем это имеет значения для всех решений, в том числе экономических – владение товаром как ресурсом, в котором заинтересован покупатель, есть возможность приобрести собственный ресурс (деньги), как некий ресурс, в котором заинтересованы другие. Полезность или ценность товара количественно измеряется его объемом, помноженным на количество (и степень заинтересованности в нем) покупателей.

Очевидно, что здесь возникает коммуникативное осетевление событий. Эго имеет контроль над своим голосом (обеспечивающим благоприятный исход действия), и тем больше у него «власти», чем большее значение, ценность или полезность этот исход будет иметь и для Альтера. Власть в системе коллективных решений – это возможность Эго определять исход коллективного решения, но обязательно помноженная на ценность этого действия (заинтересованность в нем других). Но и сам Эго может быть заинтересован в коллективном решении, исход которого зависит от Альтера, пусть даже у него есть только этот ресурс и никакого другого. Власть последнего, даже если он контролирует исход всего лишь одного действия, в котором заинтересован Эго и заинтересован существенно, может уравниваться с властью даже самого могущественного Эго, определяющего исход большого количества действий, в котором заинтересовано большое количество других людей.

Итак, оказывается рациональным т.о. исходить из перспективы Другого, учитывать и поддерживать чужие мнения, используя эту поддержку как ресурс для проведения и утверждения собственной индивидуальной перспективы и интереса. При этом можно избежать парадокса при определении решения, удовлетворяющего интересам большинства, и в этом смысле обладающего коммуникативной или коллективной рациональностью, в том случае, если собственные индивидуальные предпочтения (голоса, ресурсы) количественно «измеряются» в «чужих» ресурсах (под которыми понимаются право голоса, готовность отказаться от своих менее значимых для Альтера интересов и исходов действий), в чужих перспективах и интересах.

Итак, значение коллективного решения (действия, коммуникации) выражается в степени заинтересованности Другого в решении Эго, помноженное на число Других. Если

¹⁷⁵ Эта количественная мера ценности решений может измеряться и в других альтернативах: «Единственный измерительный инструмент обеспечивается через оценку издержек альтернатив по принятию неблагоприятных для актора коллективных решений. Уединение, мятеж, непослушание, вкупе со многими их вариациями, суть альтернативы; и некая мера интенсивности его интереса в исходе действия задана его готовностью прибегнуть к одной из этих альтернатив». Ibid., p. 622.

у Эго есть ресурсы, воздействующие положительно на исход того или иного действия или решения, в котором заинтересованы многие и заинтересованы сильно, он агрегирует возможности для проведения собственного решения. Обращение к перспективе Другого, калькуляция в измерении Эго/Альтер, поддержка голоса Другого в голосовании альтернатив в обмен на его голосование за альтернативу, нужную Эго, разрешает парадокс голосования в принятии коллективных решений, и таковая калькуляция может рассматриваться как рационализация коммуникации и правил принятия коллективных решений, как способ определения рациональности коммуникации.

Трансформация личных убеждений как решение проблемы коллективной рациональности.

Но возможно и иное видение рационализации (= согласования) противоположных мнений и интересов. Условия коллективного действия определяются в этом случае уже не через *рациональный учет* перспективы Другого в своих собственных интересах, а через процессы *трансформации мнений*. Коллективно-рациональное действие становится возможным через трансформацию *ранее* бытовавшего у индивида представления о своей индивидуальной пользе или рациональности своей личной позиции. Таковая трансформация возможна не всегда, и зависит от того, какие значения получает ряд переменных в личностно-коллективном измерении.

И в этом случае также трансформация мнений неизменно зависит от дистинкции *Я/Другой*, в измерении *личность/коллектив*. Но это различие *Я/Другой* предстает теперь как различие убежденности в правильности собственного мнения (= «личностной интеграции») и получении «общественного одобрения» за трансформацию своего мнения (= «коллективной интеграции»).

При этом само это различие *per se* обуславливает трансформацию мнения о предмете, и поэтому и в этом случае служит основанием рациональности *безотносительно к предмету* обсуждения или решения. Оба фактора, обуславливающие убежденность (или возможности его трансформации) зависят от того, насколько сильно выражено личностное начало или насколько сплочен коллектив. И оба фактора выступают вознаграждениями или мотиваторами, и в этом смысле – мерилami рационального поведения. Изменение мнения вознаграждается (подкрепляется) одобрением коллектива, сохранение убеждения – ощущением личностной целостности.

Тогда трансформация мнения о предмете зависит не от содержания коммуникации, а от – всякий раз складывающегося по-разному – сочетания этих двух переменных:

Дифференция Эго/Альтер получает возможности

1. Жестко сплоченный коллектив и жесткая личностная интеграция (= убежденность в *своей* собственной правоте) индивида
2. Жестко сплоченный коллектив и слабая личностная интеграция индивида (разделение мнения коллектива)
3. Слабо сплоченный коллектив и жесткая личностная интеграция
4. Слабо сплоченный коллектив и слабая личностная интеграция

Трансформация личного убеждения (независимо от рационального осмысления содержания убеждения), как показывают статистические эксперименты¹⁷⁶, чаще всего имеет место во *втором* случае, т.к. актер – рационально выбирает в качестве вознаграждения за изменение своей позиции одобрение коллектива. Его «прибыль» высока при изменении своего мнения и поведения, и при этом он ничего не теряет в своей личностной интеграции. Столь же высоки «бенефиты» в противоположном случае, т.е. при *неизменности* поведения в третьем случае, т.к. актер получает в качестве вознаграждения чувство личностной целостности, а неодобрение коллектива мало значит для него в силу его слабо сплоченного характера (ценность одобрения стоит в этом случае недорого). В первом случае прибыль от сохранения собственного мнения невелика, т.к. велики и *издержки* – неодобрение коллектива. Столь же малую прибыль для него имеет и трансформация своего мнения в пользу коллективного мнения, т.к. велики издержки, связанные с потерей ощущения личностной целостности. В последнем случае вероятность сохранения и трансформации убеждения также равновелики, т.к. ни личностная интеграция, ни одобрение коллектива не значат много, и в этом смысле тождественны.

Этот подход позволяет реконструировать и определять рациональность поведения и коммуникации как адекватность в отношении эмпирически складывающейся ситуации, выраженной в ряде – так и иначе выпадающих – переменных. Рационально трансформировать собственное мнение, если в качестве вознаграждения можно получить бенефиты или «прибыль» (выступающие здесь количественным мерилем рациональности) в виде внешнего одобрения или чувства внутренней самоудовлетворенности от сохранения личностной интеграции. Эта «прибыль» всегда калькулируется на фоне возможных и реальных «издержек» в виде внешних санкций или ощущения потери самоидентичности. Мера личной интеграции у Эго (прибыль) рассчитывается в «единицах» не одобрения Альтера (издержки). Мера внешнего одобрения Альтера в случае изменения мнения и поведения (прибыль) рассчитывается в единицах личностной неудовлетворенности Эго (издержки).

2. Рациональность властной коммуникации как обмена специфической услуги на неспецифическую благодарность

Во всех рассмотренных случаях координация действий и коммуникаций рациональна настолько, насколько она предполагает отношение обмена теми или иными взаимными услугами, наиболее распространенными из которых являются защита, материальная или финансовая помощь и т.д. При этом вторая сторона отношения обмена может и не располагать ответным потенциалом «отдаривания», и вынуждена прибегать к неспецифическим или универсальным формам благодарности, таким, например, как подчинение. Здесь в самой общей форме мы можем предполагать генезис властных коммуникаций и постулировать границы рациональности этого специфического типа коммуникаций. Границы или меру рациональности властных коммуникаций не так-то легко определить количественно. Обмениваемые ресурсы в случае властных коммуникации в процессе обмена поддержки на подчинение носят качественно разнородный характер, и рациональность калькуляции их в процессе обмена требует приведения их к какому-то общему знаменателю. Власть требует выполнения взятых обязательств, но эти требования могут показаться (1) чрезмерными и встретить неодобрение, или (2) соразмерными (легитимными), и получить одобрение.

¹⁷⁶ Обосновывающие эти тезисы статистические эксперименты см.: L. Festinger, S. Schachter, K. Back. Social Pressure in Informal Groups. New York, 1950, p. 72 – 100. Указанную интерпретацию предложил Дж. Хоманс. George S. Homans. Social Behavior as Exchange. American Journal of Sociology 63. 6. 1958.

Здесь, таким образом, мы имеем дело с двумя процессами коммуникативного обмена, причем второй процесс собственно и оказывается мерилom рациональности первого. Во-первых, речь идет об обмене протекции на подчинение, во-вторых, - об обмене требованиями подчинения (выполнения обязательств) и реакции на это требование в форме неодобрения или одобрения, легитимации или делегитимации. На первом этапе нет возможности соразмерять, рационально исчислять соотношение разнородных реалий: услуги и вознаграждения за нее в виде подчинения. Но на втором этапе обмена рациональность коммуникации устанавливается автоматически, и как принцип отрицательной обратной связи становится мерилom рациональности коммуникации в рамках властной коммуникации. Если требования к ответному действию (подчинения) ощущаются как чрезмерные, они вызывают негативную реакцию и ведут к уменьшению притязаний.

3. К теории обмена как парадигме экономической рациональности

Но уже здесь мы сталкиваемся с недостаточностью объяснения коммуникативной рациональности через фиксацию значений тех или иных действий в коллективно-личностном измерении. (Измерение коммуникативной рациональности требует и иных горизонтов, прежде всего измерений *пространства и времени*, которые мы последовательно рассмотрим во второй и третьей части параграфа.) Так, в теориях рационального выбора и теориях рационального обмена, помимо выше реконструируемых тезисов, утверждается и то, что рациональность индивидуального действия связана с рациональностью правильного инвестирования в некоторое «будущее». Осуществляя действие «ради» другого, действитель получает своего рода «вексель», формирует в себе и других *ожидания* того, что другой действитель в будущем окажет ответную услугу или помощь. Сумма этих взаимных векселей, ждущих своей оплаты, составляет «социальный капитал», функция которого, как и любого капитала, состоит в обеспечении и облегчении действий, исполнить которые в одиночку действитель – в данных в настоящее время обстоятельствах – не способен.

При этом, рациональность вложения в будущее имеет место только в том случае, если формируется особый коммуникативный медиум, делающий возможным некоторые рискованные предприятия, которые без этого коммуникативного медиума были бы невозможны. Речь идет о медиуме *доверия*. Доверие – условие функционирования капитала. Рациональной, т.е. оказывается именно та коммуникация, которая оказывается успешным вложением в развитие социальных связей действителей, «дивиденды» от которых при необходимости можно получить в будущем.¹⁷⁷

Определение рациональности коммуникации через фиксацию тех или иных значений коммуникаций и действий в коллективно-личностном измерении оказывается применением некоторого более общего подхода – теории различий (и теории подражания). Этот подход имеет ввиду то обстоятельство, что всякое подражание, имитация, идентификация с другим, т.е. обозначение (презентация, реакция) и учет чьего-то чужого поведения в поведении своем собственном в условиях недостаточных ресурсов

¹⁷⁷ Столь же рациональной будет коммуникация и по добычи информации, т.к. и информация, в свою очередь, оказывается капиталом, поскольку облегчает и делает возможным действия, которые без этой информации были бы невозможны. Третий вид социального капитала – нормы поведения, увеличивающие шансы исполнения определенных действий, если они предписывают одно и накладывают запрет на другие. И в этом смысле, действовать нормативно – означает, действовать рационально.

приводит к фактическим *различиям*, в особенности - к конкуренции и конфликтам). Именно здесь коренится парадокс коллективной рациональности.¹⁷⁸

Так, применительно к хозяйственной практике является очевидным, что индивидуальные экономические субъекты равно заинтересованы продавать больше и чуть дешевле, чем другие. Но из этих индивидуальных тенденций, которые представляются индивидуально-рациональными в перспективе любого экономического субъекта, проистекают коллективные тенденции, в которых экономический индивид не заинтересован вовсе и которые ему представляются в высшей степени нерациональными с точки зрения его собственной индивидуальной перспективы: снижать цены в целях увеличения продаж в условиях конкуренции рационально, что приводит к совокупному снижению цен по отрасли или в хозяйстве в целом, что с точки зрения того же экономического субъекта рациональным (экономически предпочтительным) уже не является. Иными словами, парадокс рациональности в данном случае выражается в том в том, что действия, в которых экономический Эго явным образом заинтересован, в конечном счете, оказываются несоответствующими его интересам, поскольку максимизация прибыли для экономического индивида ведет к минимизации прибыли для отрасли, или экономики в целом. Рациональное для индивида как такового, оказывается нерациональным для коллектива индивидов.

Из этого парадокса нет «внутреннего» выхода, в том смысле, что предприниматель мог бы научиться исходить из «высших» интересов экономики, и не уменьшать цены, а удерживать их на общем уровне. Это бы не помогло ему выиграть в конкуренции и рационализировать отношение между прибылью и издержками. Практический выход из парадокса «рациональной нерациональности» общеизвестен, хотя он и не решает саму теоретическую проблему¹⁷⁹:

Мы можем констатировать, что веберовское представление об экономической рациональности как парадигмальной в известной мере устарело, и кроме того, может сегодня пониматься прямо противоположным образом. Ведь экономический актор, как часть коллектива экономических акторов, в условиях совершенной конкуренции как раз и не должен вести себя рационально, поскольку ориентируясь на повышение цен, увеличивает производство продукции, что не является рациональным с точки зрения общей экономической перспективы, т.к. в конечном счете, это приводит к падению цен. И применительно к обществу в целом оказывается индивидуально-нерациональным участвовать в коллективной рациональности, растрачивая тем самым собственные, зачастую невозполнимые ресурсы (прежде всего, личное время, деньги, здоровье, жизнь и т.д.). Примеры можно множить бесконечно: нерационально платить налоги государству,

¹⁷⁸ Поскольку желанных женщин мало, то подражание в ухаживаниях, очевидно, осуществляется конфликтно – путем демонстрации дистинкций, отличий, выделенностей.

¹⁷⁹ «Единственное, что удерживает цены от падения на рынках совершенной конкуренции – есть внешняя интервенция. Государственная поддержка цен, тарифы, картельные соглашения и тому подобное могут удерживать фирмы на конкурентных рынках от того, чтобы действовать вопреки своим интересам. Такая помощь или конкуренция – это обычное дело. Но тогда важно задаться вопросом о том, как же это происходит? Каким образом конкурирующее производство получает государственную поддержку в поддержании цены продукта». Mansur Olson. The Logic of collective Action: Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge MA, 1965, p. 10. Речь здесь, очевидно, идет о системной рациональности, о способности крупных социальных систем (экономики, политики, науки) осуществлять самоописания своими особыми, выделившимися внутри них подразделениями (скажем, теорией познания внутри науки), упрощать себя и делать себя объектами собственной манипуляции, – но лишь в своих самоописаниях, и за счет этого – оперировать во времени, т.е. осуществлять *планирование*. Такие системы, фиксирующие свое единство и свою отличность от других сфер общества, можно называть рефлексивными. О системной рациональности смотрите третью часть статьи.

участвовать в войнах, которые ведет государство, какими бы они не были победоносными. Приобретаемые «бенефиты», скажем, полицейская, военная, правовая защита и без личного участия достанутся избегающему этого участия деликвенту. Если эту проблему формулировать в общем виде, можно утверждать: можно не участвовать в обязательных общественных коммуникациях, но это не ведет к исключению из общества. Если за «публичные блага» не платить, они – при наличии большого числа задействованных акторов – в любом случае достанутся деликвенту.

Этот теоретический вывод не может опровергаться эмпирически достоверным тезисом: тем, что коллективные действия все-таки осуществляются и коммуникативная (т.е. именно коллективная, а не индивидуальная) рациональность господствует в обществе. В дифференцированном обществе господствует системная рациональность, которая исключает индивидуальную рациональность обмена личной ангажированности на коллективную (организационную, административно-правовую, государственную и т.д.) протекцию и коллективные бенефиты. Парадокс коллективно-личностного представления рациональности связан с тем, что функционирование институтов не может быть объяснено из индивидуальной перспективы. Именно потому, что интересы и индивидов и институтов расходятся и имеют разную *временную* логику. Индивид следуя логике ближайшей перспективы, исходя из краткосрочных интересов, действует вопреки и коллективно-рациональной логике институтов, вытекающей из долгосрочных (если не вечных) интересов и перспектив их функционирования.

Внутри больших систем осуществляется отдифференциация особых «агентов рациональности» (Мансур Олсон), задача которых решать парадокс расхождения коллективной и индивидуальной рациональности. Скажем, применительно к системе хозяйства Олсону в качестве таких *внешних* агентств, видятся организации лоббирования, требующие и обеспечивающих интервенции со стороны внешних для экономики политических решений, благодаря которым принудительно согласуются расходящиеся индивидуальные и коллективные перспективы.

Для объяснения и описания фактически наличествующей коммуникативной рациональности оказывается недостаточным сведение ее к расходящимся индивидуальным и коллективным интересам и обмену ресурсами, позволяющие эти интересы согласовывать. Более полное описание коммуникативной рациональности возможно через введение фактора пространства индивидуальных позиций как особого измерения, в котором каждое действие или коммуникация действующего получает определенное значение. То или иное пространственное значение может быть интерпретировано как рациональное.

III. Коллективность и раскол сознания: к коммуникативной интерпретации единства «Я»

1. В поисках источника единства: пространство, время, объект или субъект?

Является ли наше сознание единым в том же смысле, в каком некоторая вещь (дерево, дом, организм) представляет целостность, несмотря на свои элементарные составляющие (ветви, стены, органы)? Можно предложить немало оснований целостности некоторой комплексной вещи. Единство может приноситься некоторым субстратом (клеткой, атомом), наличием единой функции, телеологически (предшествующей идеальной целью) etc. Но как быть с психикой, душой, самосознанием,

самостью, субъектом и прочими коннотациями сознания? Очевидно, что тезис о расколотости нашего сознания требует, чтобы мы хоть как-то могли представить себе его возможное (неважно, априорное или апостериорное) единство.

Интуитивным и чуть ли не очевидным способом «объединить» сознание было бы установление *временной* связи в многообразии мыслительных, словесных, перцептивных, эмоциональных актов и фиктивных данных воображения. Так, мы *одновременно* видим красную книгу с зеленым деревом на обложке, слышим пение птиц и ощущаем слабый голод, чувствуем острую боль в ноге и некоторую меланхолию, в то время как мысли наши заняты природой реальности. Эти переживания отличны друг от друга: субъект мог бы воспринимать красную книгу, не слыша пения птиц, но в данном случае все эти переживания словно объединены тем, что являются аспектами некоего более *широкого* состояния сознания - и именно *в данное мгновение*. Нет смысла перечислять - в историко-философском контексте - все чаще всего трансценденталистские попытки выявления этой связи. Тем более что вопрос об этом единстве в наше время поднимается уже в совершенно иной связи и, прежде всего, ввиду данных, полученных в психологии и физиологии.

Проблему феноменологической связи переживаний (binding problem, проблему единого поля и единого времени сознания¹⁸⁰) можно конструировать весьма разнообразными способами. Например, через отнесение их к общему предметному основанию: если я вижу красную книгу, то ощущение красного цвета и прямоугольной формы - *предметно объединены*. Это единство, однако, не может обнять собой *всего* содержания сознания. Мы нуждаемся в какой-то иной схеме, позволяющей конструировать единые события и предметы, и одновременно утверждать единство их переживаний в сознании.

Классической – в истории философии - была попытка использовать объединяющую силу *пространственной* схемы. Так, дерево и поющая птица не образуют в моем восприятии единого предмета, а являются частями общего пространства. Ту же роль может играть и более *абстрактное время*, - измерение, допускающее локализацию в нем содержаний сознания, противящихся их пространственной локализации. Чувство грусти когда-то возникло и когда-то закончится, но где оно расположено? Поэтому его и можно локализовать в определенной точке временного измерения, «объединив» с каким-нибудь иным переживанием, скажем, болью в ноге.

Но широта и универсальность всякой симультанности¹⁸¹ требует иных решений. Так, при помощи *субъектной* схемы можно ввести «центральную» пространственно-временную координатную систему – «Я» (или, ради удобства безличности, - Эго). И здесь не обойтись без вспомогательных конструкторов тела, головы, мозга, к которым добавляется разного рода притяжательные схемы *мое/не-мое*, предложные локальные дифференции, выраженные предложениями места: мысли - *в моей голове*, а боли – *в моей*

¹⁸⁰ Сравните с постановкой проблемы единства сознания у Серля, который, в конечном счете, редуцирует его к *временному стяжению коммуникативного акта средствами памяти*: «Важно признать, что в непатологических формах сознания мы всегда просто обладаем, к примеру, болью в локте, чувством теплоты или визуальным переживанием чего-то красного, - но все это происходит у нас симультанно как часть единого осознанного переживания. Кант назвал это свойство «трансцендентальным единством апперцепции», в современной нейробиологии это называют binding problem. Есть, по крайней мере, два аспекта этого единства, которые заслуживают специального упоминания. Во-первых, в любое данное мгновение все наши переживания объединены в единое поле сознания. Во-вторых, организация нашего сознания выходит за пределы некоторого мгновения. *Так, например, если я начинаю произносить предложение, то должен в некотором смысле сохранять, по крайней мере, портретные воспоминания о начале предложения, так чтобы я знал, что я говорю ко времени завершения предложения.* Searle J. R. The Problem of Consciousness. Advanced theses for „The Rediscovery of the Mind“. 1992, MIT Press, с. 4.

¹⁸¹ Ведь, в сущности, *все, что существует* (в том числе и воображаемые прошлые и будущие события), существует лишь в данное мгновение.

ноге, выражения деиксиса (*здесь/там*). При этом части речи, которые конституируют (грамматический) субъект, не имеют субстратной основы, они лишены этого в силу своей грамматической и синтаксической функции - связывать и различать слова, а не вещи. Что соответствует в предметном мире местоимению или предлогу? Это *приписывание* мыслей и чувств - всегда удобная фикция. Ясно, что боли, на самом деле «наличествуют» «в голове» (что доказывают фантомные боли), а пространственная локализация мысли вообще не допускает однозначного ответа и требует введения дополнительных фикций - вроде «всех возможных миров». И, тем не менее, нам удобно, что мы имеем - пусть и фиктивный - *объект для отнесения* и самоотнесения, что боль приписывается моей ноге, а мысли – моей голове и, в конечном счете, какому-то предикативному стержню - «Эго».

У всех этих решений (*объектного, пространственного, временного, субъектного*) имеется общее начало. Все они используют конструктивные дифференции, вербальные схемы: до/после, внутри/вовне, здесь/там, Я/Другой, субъект/объект, мое/чужое, и/или etc. Эти схематизмы редуцируют многообразие параллельно-текущей информации. Услышав чье-то высказывание, мы просто приписываем его некоторому Эго, обычно не учитывая широчайшего контекста его возникновения. Удобно пользоваться простейшей двусторонней формой: «Это родилось **в твоей голове**» либо «**Не ты** это придумал». Мы вынуждены выбирать одно из двух, чтобы суметь продолжить диалог. Дифференция Я/не-Я редуцирует сложность мира, вуалирует тот парадоксальный факт, что «не я это придумал, но это родилось в моей голове». Если бы не было этой бифуркации, произвольного выбора в приписывании причины событий либо миру, либо сознанию, потеряли бы смысл такие существенные, пусть и фиктивные, понятия как вменяемость, творчество, авторство, ответственность etc.

Итак, Эго (субъект, самость) – не имеет под собой никакого «субстанционального», «субстратного» начала, а является лишь схемой различения, кодом, фикцией с функцией – организовать порядок в хаосе переживаний. Эго-схема - средство самоописания, самопредставления (для коммуникативной экстернализации) переживаний. Немецкий исследователь Т. Метцингер называет эту схему даже *особым органом* с функцией само-отдифференциации¹⁸². Все, что происходит, распределяется по бинарным значениям: всякое событие, его причина приписывается либо «мне», либо миру; оно пространственно близко либо далеко от Эго, современно ему или нет. То, какое из этих, Эго-соотнесенных значений выбирается или приписывается событию, определяет то, достигает оно порога осознания или нет, транслируется ли оно дальше в коммуникации.

«Я» – всего лишь слово, инструмент или символ для операций само-отграничения системы в ее внешнем мире, то есть отбора релевантных, «заслуживающих переживания» событий. «Я» *принадлежит* сознанию как его «орган», функция, инструмент, но конструируется или интерпретируется им так, *как будто* бы, напротив, сознание¹⁸³ принадлежит «Я» - некому субстанциональному, субстратному стержню. Благодаря этой

¹⁸² «Модель самости есть внутренняя модель той или иной системы в ее внешнем мире. Это значит: модель самости есть ментальная модель именно той системы, *посредством* которой она порождена. ... В случае этого внутреннего само-моделирования мы сталкиваемся здесь с интересной эпистемической структурой: *часть* системы (к примеру, комплексный нейронный паттерн активации в мозге) функционирует как ментальный репрезентат системы *как целого*. ... Модель самости внутренне репрезентирует систему *как целое* для системы. Она – как и все прочие ментальные модели – *инструмент*, который используется для достижения некоторых целей. Если посмотреть на биологические системы, то можно было бы характеризовать его как *абстрактный орган*, который развивается для того, чтобы ... выжить. В этом смысле ментальные модели самости *следует* интерпретировать не столько как «внутренних представителей-заместителей» и духовные образы себя самого, но *как все более совершенствующиеся орудия, которые используются организмами в борьбе за переработку информации (Informationsverarbeitungskrieg)*.” Th. Metzinger. Schimpansen, Spiegelbilder, Selbstmodelle und Subjekte. Der Moment der Selbsterkenntnis. Paderborn, 1993. С. 3.

¹⁸³ Под сознанием мы понимаем систему, элементами которой являются переживания (любые акты сознания, эмоции, мысли, аффекты и т.д.), последовательно сменяющие друг друга во времени.

конструкции сознание предстает самому себе (то есть переживается им в его дискретных актах) как нечто целостное, как отнесенное к какому-то единому основанию, а не просто как последовательность ежесекундно сменяющихся переживаний. Но если «Я» - всего лишь слово¹⁸⁴, генерализирующий символ, то как же возможен раскол между ними?

Расколотость тогда следует понимать как применение одной «Эго-концепции» вне контекстуального учета, сопоставления, конкуренции с другой «Эго-схемой». Расколотость не может переживаться внутренне, но всегда – лишь внешним наблюдателем. Возможность сопоставлять или сравнивать свои собственные Эго-схемы уже требует «основания сравнения», то есть какую-то более глубокую «Эго-схему», которая и осуществляет выбор, а, следовательно, устраняет проблему. Переживание своей собственной расколотости указывает и свидетельствует скорее о «моей» идентичности, о том, что эта схема уже вступила в действие. Подлинный раскол ускользает от переживания, а доступен лишь «Альтеру» - внешнему наблюдателю.

2. Минимальное Эго vs. рефлексивное Эго

Но если само-идентификация, формирующаяся с помощью дифференции Я/не-Я, как раз и состоит в проведении само-отграничения, то не следует ли из этого, что Эго-функция или зачаточная самость существовали уже на самых первых этапах эволюции? Д. Денет так описывает случай «минимального Эго» или «примитивного Я»:

«Фундаментальный биологический принцип различения себя и мира, внутреннего и внешнего нашел замечательный отзвук в высших изгибах психологии... В любом случае, происхождение сложных форм жизни на этой планете состояло в рождении наиболее примитивного сорта самости, и, каким бы эгоистичным не казался нам этот сорт самости, он препятствовал голодному лобстеру поедать самого себя. ... Имеет ли лобстер самость? Или мы должны сказать, что некоторые самости получают тела лобстеров? ... С другой стороны, даже самые тупоголовые материалисты/механицисты/сциентисты должны ответить себе на вопрос о том, как надо описывать различие между лобстером и куском гранита, за которым этот лобстер спрятался, - лишь один из них сотворен через принцип эго-центричности (Self-regard). Это и есть – минимальная самость, ведь где-то она должна начинаться¹⁸⁵».

Выявление типов самости (идентичности) важно для понимания того, что раскол между ними возможен на двух уровнях: во-первых, между «минимальным Эго» и «вербальным Эго» (split-brain-случай), во-вторых, между равноправными «вербальными Эго» (MPD-случай). Важнейшее отличие «минимального Эго» от «вербального» (или «рефлексивного») Эго состоит в том, что первое – осуществляет отграничения от внешнего мира через *пространственную схему, проводит пространственную границу, имеет пространственную определенность (единство) по отношению к своему внешнему*

¹⁸⁴ Но если «Я» всего лишь слово, то ради его смысла незачем отправляться на поиски «фактического», «реального» денотата, а следует рассмотреть частные случаи его употребления. «Я» - языковая игра сознания и одновременно слово в этой игре, причем в такой, где правила употребления слова «Я» (а значит, и сама идентичность «Я») *меняются со временем*. Л. Витгенштейн ясно показал недостаточность традиционной дефинитивности, в особенности применительно к «Я». Для адекватного постижения «Я» в него нужно включить фактор времени, ведь его значение меняется со временем:

«Кто-то спрашивает меня: «Можешь ли ты поднять эту тяжесть?» Я отвечаю «Да». А когда он говорит мне «Подними!», я не могу этого сделать. При каких обстоятельствах мое оправдание («Отвечая «Да», я мог это сделать, а вот сейчас не могу») могло быть признано достаточным?» - спрашивает Витгенштейн. Л. Витгенштейн. Философские исследования. М. Гнозис. 1994. С. 154.

Это подразумевает, что идентификация «Я» возможна лишь как самоидентификация и других критериев идентичности «Я» (кроме самого «Я») не существует именно в силу его временности, то есть невозможности воспроизвести условия прошлого «Я». Ведь мне никогда не поднять «вчерашнюю» тяжесть. Другими словами: о том, что «Я» могу («моя» идентичность), могу сказать только «Я». «Мои» свойства в контексте внешнего наблюдения изменяются.

¹⁸⁵ D.C. Dennet. The Origins of the Selfes. Cogito 3. 1989. С. 166.

миру¹⁸⁶. Рефлексивное, вербальное «Я» лишено пространственной определенности. Как локализовать мое отражение в зеркале? Где расположить свою вербальное описание? «Рефлексивное или вербальное Я», напротив, формируется через осознание своей *конечности, временной определенности, смертности*. Конечно, фиктивность этих Эго-конструкций и в том, и в другом случае выражается в свободе и подвижности проводимых само-отграничений. «Минимальное Эго» легко расстается со своими органическими – пространственно определенными – частями (хвост ящерицы, смена раковин, внешнего скелета, кожи, рогов и т.д.); аналогично и «рефлексивное Эго» усваивает конструкции «загробной жизни», «души», создавая нечто «нерукотворное», «вечное» (памятники, законы, книги, произведения искусства), самовоспроизводясь, воспитывая или любя. Способов элиминаций и смещений временных само-отграничений существует великое множество.

Фиктивность этого, используемого процессами сознания *кода Я/не-Я* проявляется в том, что эта граница – дело интерпретации. Поэтому-то, как только мы представляем сознание в виде некоего свойства, присущего организму или телу, мы тотчас наталкиваемся на парадокс. Как могут организм или тело быть носителем сознания, если они – со всеми их ситуативно определяемыми границами – суть *конструкции* сознания, произвольно расширяющего или сжимающего «соматический объем» и «экзистенциальное время»? Такие вербальные схемы, как «организм» и «тело» (наряду с «Я») – это вспомогательные средства сознания для обеспечения его самоидентификации, скажем, с помощью такого ни на чем не основанного, но вошедшего в плоть и кровь стереотипа: «каждой душе по телу» (каждому организму – по одному «Я»¹⁸⁷).

Благодаря использованию этого кода «Я» весь мир разбивается вдоль оси *мое/чужое*, хотя это различие с точки зрения внешнего наблюдателя производится *внутри* «Я», наблюдающего реальность. Речь идет о ситуации *повторного ввода (re-entry)*¹⁸⁸. Репрезентированная *внутри* сознания реальность получает этот свой статус «объективной» реальности благодаря использованию *внутренней* интерпретативной схемы *Я/не-Я*, благодаря тому, что она – не «Я». Объективность здесь – следствие релятивности. Однако в эту, – уже отличенную от «Я» или «объективированную», – реальность это же различие *вводится повторно*. Существо этого свойства рефлексивности состоит в том, что «Я» (или различие *Я-неЯ*) помещается в границах не-Я, в объективированной реальности. Тривиальный пример этой сложной

¹⁸⁶ Д. Деннет так характеризует (1) операции «подвижного» самоотграничения *минимального* Эго и (2) операции само-движения границ *вербального* Эго: (1) «Границы минимальной самости не только допускают проникновение, но являются и весьма гибкими. Рак-отшельник находит покинутую раковину другого существа и присваивает ее в качестве переносного убежища. Но посредством такого усвоения эта чужая раковина проникает внутрь его границ... Запруда бобра настолько жестко ассоциирована с фундаментальными стратегиями его выживания, что и она должна быть включена в его границы...., в рамки *расширенного фенотипа*. ... (2) Иногда мы расширяем наши границы, иногда, отвечая на воспринятый нами реальный или воображаемый вызов, мы сжимаем их: «я этого не делал! В действительности не я это сказал, слова словно сами вырвались из моих уст, но я отказываюсь признать их моими». Тактика сжатия несет в себе важные моральные импликации. Если вы делаете себя действительно маленьким, вы можете виртуально экстернализовать все, что пожелаете». Цит. изд. С. 167-168.

¹⁸⁷ Организм, конечно же, допускает функционально-единую интерпретацию (как единства различных функций), однако наличие в нем более «примитивных», относительно самостоятельных органических единиц (клеток, антител, сперматозоидов, пищеварительных бактерий и даже митохондрий, по некоторым данным когда-то бывших «самодостаточными» бактериями, затем «объединивших усилия» с клеткой) свидетельствует о том, что это функциональное единство – всего лишь одна из возможных (высших) интерпретаций.

¹⁸⁸ Эта логика развивается Джорджем Спенсером Брауном, одним из основоположников философского конструктивизма. Georg Spencer Brown. *Law of Form*. London. 1954.

рефлексивной схемы, которой мы пользуемся в нашей повседневности, предлагает тот же Метцингер:

«Человеческие организмы ... принадлежат определенному классу перерабатывающих информацию систем, а именно, к классу *генераторов моделей самих себя* (*Selbstmodellgeneratoren*). От тех, кто принадлежит другим классам систем, генераторов моделей самих себя отличает способность внутренне порожденные ими пространства репрезентаций дополнять моделями самих себя. Благодаря этому данные пространства становятся *центрированными* пространствами репрезентаций: они теперь похожи на *фиксированные* внутренние географические карты мира, которые ориентированы на интересы и потребности их индивидуального пользователя. Так на стене в метрополитене вывешивают фиксированный план города с маленькой красненькой стрелочкой и указанием «**ВЫ НАХОДИТЕСЬ ЗДЕСЬ**». Эта маленькая красненькая стрелочка и есть «модель самости пользователя карты города», модель – которая еще раз специфицирует позицию, а тем самым, и интересы возможного пользователя такого внешнего репрезентата.»¹⁸⁹

Это красная стрелочка, мое «овнешненное Я» - инструмент ориентации и идентификации. Re-entry, или процесс встраивания модели «Я» в модель отличной от него реальности (*внутренне* конструируемой тем же «Я»), характерен уже для некоторых приматов. Это выявляется в ходе так называемого Rouge-теста, который выдерживают шимпанзе и орангутанги, в то время как гориллы и макаки на это неспособны. Они реагируют на свое отражение в зеркале, и именно как на себя самих, способны распознавать свое «объективированное» «Я». Если им нарисовать на лбу красное пятнышко, то, смотрясь в зеркало, они могут указать на это место на своем лбу. Дети овладевают этой способностью к концу второго года жизни¹⁹⁰. В то же время некоторые травмы головного мозга приводят к тому, что и взрослые люди перестают узнавать себя в зеркале, теряют это свое «второе» «Я». Является ли такой способ идентификации - отождествление-через-удвоение - уже предпосылкой возможного раскола? Парадокс в том, что, идентифицируя себя, соотнося свое отражение с самим собой, Эго получает противоположный результат: вдруг обнаруживает себя – вовне себя, в реальности; в виде встраиваемого в нее фрагмента.

Средством притушевывания парадоксальности и *невозможности однозначной локализации «Я»* (да и как локализовать слово?) служат специальные конструкции: ведь если невозможно переживать такое абстрактное «Я» (код, схему, дифференцию, ведь переживаются события, дифференцируемые с помощью этого различения *Я/не-Я*, а не сама эта дифференция), то вполне можно переживать дифференцированные этим кодом, то есть «сконструированные» ощущения «моей ноги», «мои эмоции», «мои мысли». И несмотря на всю парадоксальность и сложность такого рода конструкций – они успешно применяются для ориентирования в мире.

Эта игра на различение имеет множество «семейно-сходных» коннотаций. Таково различения «причинено мной/не зависело от меня», «влияет на меня / не воздействует на меня», «понимают меня/ не понимают меня», «я включен / я исключен» и т.д. Поэтому Эго можно понимать как измерение, горизонт, благодаря которому все вещи и события в мире получают то или иное значение, а, следовательно, и единообразие. Эта функция – характерна *и для минимального, и для вербального Эго*. Но у *вербального Эго* эта упорядочивающая функция более специфична. «Я» - «центр нарративной гравитации», то есть - тема коммуникации. «Я» - не просто одна из сторон различения. Оно всегда учитываются, всегда подразумевается где-то на заднем плане во всех речевых актах, незримо присутствует во всех разнородных повседневных ситуациях, тем самым их *обобщая*. Все самые разнородные ситуации «объединяются» фактом присутствия в них этого *в-себе-тождественного* элемента. А если это так, то и реагировать на эти ситуации нужно не случайным образом, а в определенном порядке, ориентируясь на прежние, в которых уже участвовал данный Эго. Эта (фиктивная) *ожидаемая* тождественность «Я» функциональна, ибо накладывает ответственность, требует выполнения обещаний, а

¹⁸⁹ Th. Metzinger. Цит. изд. S. 10.

¹⁹⁰ См.: D. Bischof-Köhler. Spiegelbild und Empathie. Bern, Stuttgart. 1989.

главное – редуцирует комплексность контингентного, потому что так уже было и, следовательно, должно повториться.

Напротив «примитивное Я» (minimal Self, в смысле Деннета) более фундаментально, ибо оно «видит» или конструирует очень простой мир, разделенный простейшими дифференциями, универсализирующими мир. Скажем, *единое* разграничение «съедобное/несъедобное»¹⁹¹ дифференцирует мир и определяет самость (отличность) лобстера, который почему-то не поедает самого себя. Совсем по другому «ведет себя» «рефлексивное Эго», способное «увидеть» бесконечно много, но платой за это служит утеря возможности однозначной само-локализации. Ведь к этому вербальному «Я» относятся все свойства слова, и главное из них: быть языковой переменной, а следовательно, «пробегать» бесчисленное число своих значений или возможных миров¹⁹², способов употребления, денотатов, коннотаций¹⁹³. Разнообразие мира, с которым сталкивается это второе «Я», именно и вытекает из данной вариативности и независимости слова от контекста, что повлекло возникновение бесчисленного числа дифференций, отделяющих меня-такого от всего остального-не-такого. Раскол между вербальным и минимальным Эго подробнее рассматривается ниже, на примере Split-brain-расколотоности.

3. Раскол «вербального Эго»: Multiple Personal Disorder

Из всего сказанного вытекает, что раскол внутри «вербального Эго» в известной степени запрограммирован именно в силу его вербальной неустойчивости. MPD – предстает в этом случае не просто как форма раскола человеческой самости, который и так составляет нашу повседневность, ведь мы переходим от одного «Я» к другому ежедневно, если не ежечасно. Специфика MPD-раскола состоит в *фиксированной релевантности* того или другого Эго и их когнитивной непрозрачности друг для друга. MPD-раскол есть функция - рутинная стратегия самозащиты¹⁹⁴, ставшая дисфункцией:

«Эти дети часто оказывались в крайне невыносимых и настолько ужасных условиях, что я больше удивлен тому, что они вообще психологически выжили, нежели тому, что они ухитрились сохранить себя посредством отчаянного перекраивания своих границ. Сталкиваясь с ошеломляющей болью и конфликтами, они делают следующее: «уходят». Они проводят такую границу, что весь этот ужас случается уже *не с ними*; он либо уже не трогает никого, либо воздействует на какую-то другую самость, которая лучше приспособлена поддерживать свою организацию при таком давлении (onslaught)».¹⁹⁵

Случай MPD-раскола можно рассматривать как тактику «овременения пространства»: меня здесь больше как бы нет, потому, что «я» *временно* устраниюсь вплоть до следующего *момента* моей актуализации - возвращения ушедшей самости. Это тот же случай управления *временной определенностью* Эго, на который мы указали

¹⁹¹ Минимальная самость «видит» чрезвычайно мало. Ее мир может быть структурно-бедным, может не содержать в себе даже фундаментальных разграничений, например, оси *опасное/безопасное* в силу специфики внутренней структуры минимальной самости. Так, скажем, акула-молот не имеет естественных врагов и, следовательно, чувства страха.

¹⁹² Как это можно обосновать физиологически смотрите ниже подраздел о квази-визуальных образах.

¹⁹³ Вытекающие из этого возможные парадоксы такие: «Я» – человек, тело, сознание, часть мира, целый мир, единственный-в-мире, мужчина, не-ты, такой-как-ты, такой-же-как-ты-но-не-ты, такой-какой-есть, такой-каких-нет, несуществующий etc.). Поистине нет ничего, что бы не могло быть «Я». Парадокс здесь в том, что эта всеядность «Я» (то, что оно может конструироваться в каком угодно облике), не препятствует его само-отграничению от мира, а именно его *вводит*. Оно отличает себя от не-сознающего мира именно в силу своего свойства представлять себя, свой внутренний мир как внешний – посредством *re-entry*. Граница между Я и не-Я как раз и проводится по этому признаку: «Я» отличает себя от куска гранита, который не может мыслить себя как кусок металла, а поэтому и – как кусок гранита.

¹⁹⁴ Пример: передерживая книги в районной библиотеке, мы с моим другом прибежали к следующей тактике: сдавая книги, я назывался его именем, а он – моим. На выговор, обращенный ко мне-другому можно было реагировать без особого страха и даже с интересом.

¹⁹⁵ Daniel C. Dennet. The Origins of the Selfes // Cogito 3. Autumn 1989. С. 172.

выше. Но если раньше речь шла о «*континуализации*» (т. е. продлении, увековечивании), как это осуществляется, скажем, с помощью фикции «загробной жизни», то в данном случае применяется временная «*дискретизация*». Видимо, дифференция *дискретное/континуальное* фундаментальна для самоистолкования, самоописания сознания с помощью схемы рефлексивного Эго. Впрочем, здесь можно применить и пространственную метафору. Мы уже говорили, что схема *мое/чужое* выступает как измерение, ось, которая организует содержание переживаний сознания (= событий внешнего мира). Случай MPD и его житейские инварианты представляет собой своего рода переход к другой системе отсчета по правилам преобразований: от Эго – к Альтер Эго. Если в случае перехода к другой – физической – системе отсчета событие меняет свои пространственные характеристики по правилам преобразований, то в случае перехода к психической «системе другого Я» меняются интенсивности: событие, «страшное» в системе отсчета Эго, кажется менее «страшным» в системе отсчета «другого Я».

Фундаментальная функция *дискретности и (вербальной) переменчивости «Я»* в норме состоит, следовательно, в том, что она является условием *вчувствования в Другого*, и в этом смысле – условием возможности коммуникации, возникновения рефлексивных структур, взаимной дополнительности ожиданий. Ведь этот переход к своему «другому Я» и соответствующая смена интенсивности переживаний (вспомним пространственную метафору) в каком-то смысле аналогичны восприятию перспективы «действительно Другого», то есть *коммуникативному* пониманию.

Однако пределом такой гибкости в выборе своих Эго-интерпретаций является случай MPD: абсолютизация одного конкретного «Я», его замыкание в себе с выстраиванием непрозрачных информационных границ. Этот раскол уже не может быть преодолен через обращение к вербальности и вариативности слова «Я», переменной, пробегающей различные конкретные, даже несовместимые состояния и ситуации. Например, развитие моральной самооценки (переход от «Я хороший» к «Я плохой» и обратно) осуществляется без реальной потери идентичности¹⁹⁶ и, как следствие, с сохранением ответственности и вменяемости, поскольку две противоположные ситуации «обобщены» введением одной вербальной переменной (фиктивного «Я»).

Но «Я» «обобщает» не только ситуации, но и самого действующего. Возникает парадоксальная ситуация: единство «я» не может быть разрушено, так как любое сомнение в его единстве уже подразумевает введение нового «сомневающегося «Я»:

„How can I tell what I think until I see what I say?“ – спрашивает Д. Деннет.

Эго, распадающееся на четыре (говорящего, думающего, ощущающего и удостоверяющего) «Я», тотчас объединяются (почти по Декарту) фактом вопрошания или сомнения (семантически) и прямой речью, кавычками, знаком вопроса (синтаксически). За всем этим стоит какое-то Эго. Парадокс и в том, что признание факта собственной (временной) дискретности (например, когда говорят: «*я* стал другим») выражает не распад, а единство, потому что полагается собственная временная субституция. Утверждение о расколотости, скорее, склонен делать внешний наблюдатель (смещающий акценты: «ты *стал другим*»), особенно в случае долгого коммуникативного перерыва,

¹⁹⁶ В некоторых ситуациях «телесных» трансформаций (инвалидность, импотенция и т.д.) все-таки, видимо, возникает переживание утери (скажем, мужской) идентичности «Я». Эго частично теряет здесь важное дополнительное средство конструирования идентичности, а именно «тело», «организм». Однако при ясном понимании фиктивности «соматического» определения «Я», свойственного философам и теологам, в этой ситуации возможно притупление этого переживания (отсюда известный анекдот о Канте).

ведь в это время Альтер мог быть исключен из континуальной структуры Эго, которое и должно обеспечивать это субститутивное единство. Само-переживание расколотости скорее выступает средством утвердить и переживать себя как единое, хотя и эволюционирующее во времени целостное «Я». Подлинная расколотость – это всегда утверждение *внешнего наблюдателя о том, что одно из «Я» наблюдаемого не знает, не учитывает, не помнит, не конкурирует с другим*. Итак, расколотость – фикция, конструируемая наблюдателем второго порядка. Первичный наблюдатель не способен пережить собственную расколотость, и в этом смысле она для него не существует. Чтобы сконструировать собственную фикцию единства раздробленных переживаний, наблюдатель первого порядка обращается к специфическому средству – селективному различению воспоминания и забывания, то есть к памяти.

4. Механизмы преодоления MPD-раскола: память вербальная и соматическая

Итак, смысл конструктивной фикции «Я» (инструментальной функции различения между «Я» и «не-Я» или даже органа само-отличения, словами Метцингера) состоит в редукции многообразия ситуаций. Однако эта «Я»-редукция является довольно поздним эволюционным достижением, отсутствующим в современной форме в родовых обществах, у детей до трех лет и высших приматов. Комплексность внешнего мира может провоцировать MPD – ответное многообразие, когда многоэлементность внешнего мира не преодолевается через введение редуцирующих вербальных измерений (местоимений, слов деиксиса «здесь» и «теперь», абстракций и др.)¹⁹⁷ Этой сложности мира в этом случае может противостоять внутренняя множественность «Я», не связанных между собой. Это наиболее примитивный, хотя и до известной степени эффективный ответ. Речь идет о поведенческой стратегии, развитой в примитивных обществах. Человек там словно представлен суммой конкретных «Я», отвечающих за многообразие конкретных ситуаций: «я» – в сакральных коммуникациях, «я» – в повседневности, «я» – одержимый духами, «я» – воплощение тотема. Каждому «Я» соответствует свой особый язык.

Объединение этих «я» стало возможно лишь в «речевом акте памяти»¹⁹⁸. Память едва ли следует понимать в виде некоего резервуара, из которого можно «черпать» знания

¹⁹⁷ О речевых формах, редуцирующих комплексность внешнего мира, см.: Антоновский А. Язык и пространство // Уранос и Кронос. Хронотоп человеческого мира (ред. И. Касавин). М., 2002. С. 200 – 208.

¹⁹⁸ П. Жане реконструирует этот процесс появления речевой (фиктивной, селективной, адаптивной, конструктивной, социально-обусловленной) памяти, *противоположной* точно-воспроизводящей соматической реминисценции. Главный фактор формирования вербальной памяти, а значит, и идентичности вербального «Я» состоит, по словам Жане, в «борьбе с отсутствием». Я бы назвал это «прерыванием восприятия»: «Чтобы представить себе происхождение самого простого акта памяти, вообразим племя дикарей. ... Когда серны или сурки ставят часового, они ставят его внутри лагеря, так, чтобы он *присутствовал*. Это значит, что члены группы *видят* часового и могут его *слышать*... Но наши дикари поступают необычно: они поставили часового на расстоянии, по крайней мере, 500 метров. ... Это чрезвычайно важно, так как люди племени теперь уже не *видят* часового, но они и не услышали бы его, если бы он позвал на помощь. ... При появлении первых врагов у часового наблюдается серия знакомых реакций, которые я называю реакциями восприятия: он защищается нападением ... и хочет позвать на помощь. Но эта реакция *восприятия* длится очень недолго. Итак, ему хочется позвать на помощь, но он *останавливает это желание в самой начальной фазе*. Он бежит по направлению к лагерю и, как только он подходит к вождю, он зовет на помощь. ... Странное поведение! Он находится среди друзей, врагов больше нет. Почему же он говорит о них. Это бессмысленно». Жане П. Эволюция памяти и понятия времени. Хрестоматия по общей психологии. Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и др. М.1979. С. 86. Смысл этой реконструкции Жане в том, чтобы показать, как «Я» при помощи акта памяти «остаётся» в том же состоянии, сохраняет идентичность, несмотря на то, что воспринимаемая им картина уже изменилась. Акт памяти заставляет его *временно* «не меняться» вслед за изменением ситуации, он *останавливает* «естественное» желание. «Я» должно отвечать (обобщать) и первой ситуации, когда окружают враги, и той ситуации, когда окружают друзья. Но эти две ситуации сами по себе несовместимы. Поэтому посредством «речевых актов памяти» Эго получает «абстрактный» характер, *независимый от картины реального восприятия*: часовой молчит о врагах, когда они воспринимаются, и говорит о них, когда их уже нет.

о прошлом. Вербальная память – это инструмент, схема, применяемая к актуально переживаемым событиям, которые с ее помощью дифференцируются на те, которым приписывается значение «запомненное», и те, которым приписывается значение «забытое». Память вербальная – основание для конструирования идентичности вербального «Я». И если верна гипотеза повторения филогенеза в индивидуальном развитии, то находит объяснение известный в возрастной психологии кризис трех лет (кризис «Я сам») в развитии ребенка, который можно интерпретировать как формирование вербальной идентичности рефлексивного «Я».

Тогда возникает вопрос об отличиях «расколотого Я» от «Я», сохраняющего идентичность в различных ситуациях. Когда - в случае MPD-раскола - при переходе от одной идентичности к другой из памяти вытесняются некоторые события, мы сталкиваемся со своеобразным возвращением к примитивным формам памяти. Память (обращение со временем) лежит в основе идентичности и примитивной самости, и «рефлексивного Эго», но оба вида памяти различаются фундаментально: как телесное *буквальное* воспроизведение (реминисценция) отличается от речевой *селективной, редуцирующей* интерпретации. Существует два вида памяти, определяющих идентичность «Я»: вербальная и телесная. Раскол возможен потому, что вытесненные из памяти события, - *а в этом вытеснении и состоит радикальная смена идентичности*, - воспроизводятся механизмами этой примитивной, «соматической», буквально воспроизводящей памяти. П. Жане приводит пример подобной «реминисценции» у девушки, потерявшей мать и вытеснившей это событие в область памяти примитивной самости (minimal self), что повлекло амнезию и частичную потерю идентичности¹⁹⁹.

Итак, специфичность схематизма *забывания/вспоминания* лежит в основе различия примитивного и вербального Эго. Если первое точнейшим образом воспроизводит прошлые операции, то последнее - фиктивно и конструктивно: (относительно произвольно) забывает и вспоминает события своей истории, конструирует свою биографию в зависимости от социального окружения и обстоятельств²⁰⁰. С помощью различения двух этих видов памяти становится особенно очевиден фиктивный характер вербального «Я», конструирующего свою биографию или идентичность при помощи вербальной (адаптивной и произвольной) памяти: схемы отбора событий «моей» истории - *забывание/вспоминание*.

Оба вида идентичности эволюционно перекрывают друг на друга, а не замещают. Соматическая память и минимальная идентичность продолжают сопровождать нашу жизнь, а рефлексия, как показывает rouge-test, свойственна и некоторым видам приматов.

5. Split-brain-расколотость

¹⁹⁹ Пример памяти-реминисценции, конститутивной для идентичности примитивной самости: «Девушка ничего не понимала в происходящем, ... совершенно ничего не помнила о смерти своей матери и не хотела верить, что мать умерла. ... Отдых, тщательный уход и беседы привели к благополучному исходу. По истечении шести месяцев Ирен вспомнила о смерти своей матери. ... Но у больной был и второй симптом, очень сложный для интерпретации и с медицинской, и с психологической точек зрения. Время от времени, много раз за неделю, стоя возле какой-нибудь кровати, в особенности, если она была пуста, больная начинала вести себя странным образом. Она пристально, не отрывая глаз, смотрела на кровать, никого не слышала, не чувствовала прикосновений и начинала ухаживать за кем-то, кто находился в кровати. Воспроизведение этих трагических событий длилось три-четыре часа. Возникает вопрос, страдает ли больная амнезией или нет? Есть ли у нее память или нет? Кажется, с одной стороны, что у нее ее нет совсем, а с другой, она есть и при этом очень яркая». Жане П. Эволюция памяти и понятия времени. Цит. изд. С. 87-88.

²⁰⁰ «Реминисценция Ирен совершенно не соответствует новым обстоятельствам, ...она никому не нужна, мешает ей работать, жить. Неадаптивность реминисценции легко демонстрируется тем фактом, что она неизменна: в течение шести месяцев приступы реминисценции повторялись с точностью до детали. ... Напротив, рассказ Ирен (вербальная версия смерти матери – А.А.) менялся в зависимости от того, был ли я с ней один, или еще с кем-то. То есть, существует адаптация (Фиктивность и конструктивность. – А. А.) рассказа к наличной ситуации». Там же. С. 89.

Так существует ли вообще единое сознание? Или это единство всего лишь конструкция, формирующаяся позднее благодаря переработке информации и обмену между полушариями мозга. Если в первой части работы мы рассматривали раскол между различными «вербальными Я», то теперь речь пойдет о расколотости между «минимальным» и «вербальным Эго». В этой части работы мы попробуем показать фиктивный характер «Эго-конструкций», хотя и в несколько другой проекции.

Предпринимавшиеся в 60-х гг. операции по лечению эпилептиков, в ходе которых разрушалась балка, соединяющая оба полушария, сделали возможным дать некоторые ответы на вопросы о единстве сознания. В 1963 году прооперированный таким образом пациент W.J. начал регулярно участвовать в психологических опытах американского исследователя Газзаниги. Суть опыта состояла в следующем: образ предмета проецировался в *правое полушарие* пациента, - на определенную, *локализованную слева* область в поле зрения больного и, следовательно, на особую область сетчатки, откуда информация поступала для переработки *исключительно* в правое полушарие. В этом случае больной *устно утверждал* (вербальная функция левого полушария), будто ничего не видит, однако своей левой рукой, управляемой правым полушарием, без труда выбирал закрытый от его взора предмет. Этот опыт подвигнул Газзанигу на то, чтобы утверждать, будто в человеческом мозге наличествуют две системы сознания, одна из которых реализует языковые функции, которые чаще локализуются в левой части мозга, другая же «не умеет» выражать информацию непосредственно вербально, однако способна реагировать на простые вербальные указания *иди, стой*. Больной предпринимает соответствующие действия.

Однако в последнее время обнаружилось «нетипические» пациенты, способные перерабатывать вербальную информацию и своим правым полушарием. Пациент P.S. умел читать и воспринимать речь правым полушарием, и главное писать левой рукой, то есть эксплицировать вербальные содержания, перерабатываемые правым полушарием²⁰¹. То есть появилась возможность напрямую обратиться к правополушарному сознанию, во многих психологических и философских спекуляциях репрезентировавших мир примитивного человека.

Опыт первый: куриная лапка и заснеженная улица.

В одном из опытов P.S. были предложены картинки, которые проецировались ему по отдельности в каждое полушарие. Левому предлагались изображения *куриной лапки*, а в правом было предложено изображение *зимней заснеженной улицы*. После того, как пациент одновременно взглянул на обе картинки, ему предложили несколько новых изображений и попросили выбрать из них те, что были содержательно связаны с первыми. Его левое полушарие (правой рукой) «указало» на картинку с курицей, имеющую очевидную связь с предшествующим изображением куриной лапки, что пациент и пояснил вербально. Правое же полушарие (левой рукой) указало на изображение лопаты, связанное с предшествующим образом заснеженной улицы, на которой, по мнению пациента, следовало расчистить снег. Однако эту связь правое полушарие не смогло объяснить словами. Все это было бы понятно и объяснимо, если бы не одно «но».

Левое полушарие «знало» только об изображении куриной лапки и не имело никакой информации о заснеженной улице и поэтому «констатировало с удивлением» непонятный для него (ибо управляемый правым полушарием) выбор картинки с лопатой. И на этот «выбор» правого полушария левое прореагировало: пациент устно - «своим левым полушарием» - заявил, что на картинку с лопатой он указал потому, что лопатой, как правило, расчищают грязные курятники.

Это означает, что сознание в действительности раздваивается, трансформируясь в два практически независимые, односторонним образом коммуницирующие сознания. Но

²⁰¹ Интересно, что при этом в правом и левом полушариях у него «помещались» различные представления и убеждения. Например, на вопрос о его будущей профессии, заданный левому полушарию, он отвечал, что мечтает стать автогонщиком, в то время как его правое полушарие «хотело» стать чертежником.

это раздвоение приводит к тому, что одна его часть *анализирует анализ*, осуществленный другой его частью, рассматривает фактически внешнюю для нее реальность как свою собственную деятельность. Если мы понимаем сознание как идентичность, формирующуюся в результате само-анализа, само-отличения, само-описания, то эта само-описание – следствие внутреннего раскола. В *само-описание* включается то, что к самому анализирующему сознанию уже не относится. Фиктивность идентичности и доказывается тем, что это единство «сохраняется» даже в случае прерывания реальных, физических информационных связей между его частями. Левое полушарие *интерпретирует чужое как свое, не-Я как Я*, фактически недоступные мотивы выбора как само-произведенный мотивированный выбор.

Взаимодействие полушарий в этом случае не осуществляется через внутренний информационный канал (*corpus callosum*), но протекает внешним «квази-коммуникативным» образом. Левое полушарие может «*видеть*» результаты информационной переработки, осуществляемых правым: написанный левой рукой текст, выбор предмета и т.д. Но эти результаты предстают уже в виде реальных, объективировавшихся действий, что весьма напоминает межчеловеческую коммуникацию. В результате свободного, протекающего независимо друг от друга конструирования возникает единый образ, своего рода коммуникативный консенсус, вербальный синтетический продукт (в данном случае образ «лопаты, расчищающий курятник», где «синтезированы» оба первоначальных образа куриной лапки и лопаты, проецировавшихся отдельно каждому полушарию). Однако «автором» данного единого образа пытается представить себя левое полушарие, некое «вербальное Я». Газзанига называет его «Великим Интерпретатором»²⁰². Это «вербальное Я» осуществляет интеграцию биографии, конструирует истории жизни или личности. Спросим себя о функциях этого левополушарного способа интеграции. В левом полушарии конструируются абсолютно фиктивные (то есть не отвечающие данному восприятию), однако нисколько не противоречивые истории, редуцируется комплексность и многообразие данных восприятия: восприятие *актуальной* - сиюмоментной - действительности перестает быть критерием для конструирования, поскольку в каждый данный момент течет слишком много параллельных потоков ощущений. На место *восприятия* в качестве основания для конструирования историй заступает *непротиворечивость*. Исчезает этот фундирующий сенситивный пласт: выбрали картинку с лопатой, хотя «заснеженную улицу» не *видели, не ощутили*. Это возникшее противоречие с восприятием *конструктивно* разрешается путем введения *вербальных* субститутов отсутствующего восприятия. Но речь лишь вуалирует раскол: чужое восприятие (правополушарная «заснеженная улица») подменяется своим (левополушарным образом «грязного курятника»).

Речь здесь идет о том же самом процессе, описываемом в философской антропологии как «человеческая мирооткрытость» (А.Гелен), которая интерпретировалась как своего рода освобождение от биологически определенных непосредственно данных внешних условий обитания. Речь идет об освобождении от непрерывного потока

²⁰²Газзанига, правда, утверждает: «Самость – не фикция. Это центр личностного рассказа... Но, пытаясь реконструировать то, как она развивается, как мозг создает возможность чувствовать себя (*sens of self*), я не имел ввиду утверждать, что «Я» – это фикция. Оно есть то, что творит интерпретатор и передает в своих рассказах. Первую главу моей книги «Прошлое разума» (*The Mind's Past*) я, правда, назвал «Фиктивная самость», но это лишь для того, чтобы привлечь внимание к факту, что интерпретатор привлекает ложную информацию всевозможного рода, чтобы только построить свой рассказ... Результирующий коллаж (*spin*), который выходит на поверхность в виде личного рассказа о себе, столь же фиктивен, как и та идея, будто мы контролируем наше поведение». (*The Neuronal Platonist. Michael Gazzaniga in conversation with Shaun Gallagher. Journal of Consciousness Studies*, 5.1998. С. 706 – 717).

восприятий, который влек за собой определенные и однозначные, биологически детерминированные ответные реакции. Выше мы назвали это «прерыванием восприятия», а Жана назвал это «борьбой с отсутствием». Правая полусфера мозга в некотором смысле выражает *вне-временное*, поскольку оно способно охватывать и реконструировать *симультанно*, учитывать все и сразу. *Временной или сукцессивный* способ функционирования *левого* полушария делает возможным последовательно протекающие словесные репрезентации информации различных параллельно-функционирующих модулей мозга. Этот способ репрезентации можно представить себе как интерпретацию.

6. Модулярная структура мозга и ее функциональная асимметрия

На современном этапе split-brain-исследований внимание Газзаниги сосредотачивается не только на рациональном сознании, дескриптивном мышлении, но и на сопровождающих эмоциональных и оценивающих реакциях или аффектах, которые (наряду с рациональным сознанием и дескриптивным мышлением) в существенной степени со-определяют социальные действия. Так, «коренящиеся» в лимбической системе эмоциональные оценки «соучаствуют» в работе «Великого Интерпретатора» в том смысле, что они выступают в качестве основания той дискриминирующей активности, вследствие которой сознанию в сукцессивно-аранжированном виде предстают лишь некоторые из конкурирующих, модулярно-переработанных информации.

Эта двойная ориентированность внутреннего интерпретатора (левая дескриптивно-аналитическая и правая аффективно-дискриминирующая) облегчает подход к решению проблемы того, почему организм вообще способен усваивать способы поведения, которые противоречат наличным убеждениям. Лишь тезис о модулярной структуре мозга делает возможным некоторое прояснение этой старой проблемы свободы воли. Так, Газзанига утверждает:

„Если бы мозг представлял собой монолитную систему, внутри которой все его модули пребывали бы в состоянии непрерывного и неограниченного внутреннего обмена друг с другом, то то значение, которое мы придаем нашим убеждениям, никогда бы не изменялось. Человеческой культуре было бы суждено тянуть вечную волюнку предшествующих поколений, повторяя ее, словно рефлекторно, снова и снова“²⁰³.

Только конкуренция между аффективными устремлениям, убеждениями и «согласование» с «реальностью» (то есть, некоторым рационально исчисляемым запасом средств или ресурсов) делает возможным относительно произвольную деятельность. Последнее представляет собой предпосылку трансформируемости ценностей и убеждений, то есть является условием когнитивных (а не нормативных) реакций на разочарования в ожиданиях или конфликты. Эта функциональная асимметрия становилась условием возникновения *социального времени или вариативного будущего*. Укоренение или «отложение» этих диспозиций или условий деятельности (ценностей и убеждений) стало протекать уже не только в интериоризированной форме, но в модусе вербально, а затем и письменно выражаемых символов. Это делало возможным дистанцирование, временное отложение, экстернализацию данных диспозиций (ценностей, регулятивов деятельности), а конечным счете, - *произвольное* оперирование ими.

Но это стало возможным лишь с возникновением «рефлексивного Я», «встраиваемого» во внешнюю реальность, «Я», с которым можно оперировать как с

²⁰³ Gazaniga, M. Das erkennende Gehirn. Paderborn. 1989. С. 102.

внешним объектом. «Я» стало объектом отнесений, теперь ему можно было приписывать «голоса» и «решения», о которых пишет Джулиан Джейнс (см. ниже).

Итак, асимметрия полусфер мозга, возникновение идентичного, «обобщенного», овнешненного, вербального, рефлексивного «Я» обеспечило стратегическое (распределенное на временные этапы своего осуществления), перспективистское и вариативное приспособление к изменяющемуся, не-идентичному внешнему миру.

Опыт второй: Марианна встречает Мать.

Пациенту проецируются две независимые истории в каждую из полусфер мозга. В левой половине зрительного поля (проекция на правую полусферу мозга) помещаются надписи: «корабль», «посетить», «хотеть», «Мария». В правой части зрительного поля (проекция на левое полушарие) помещены надписи: «сегодня», «город», «в», «идти», «Анна». Речь, тем самым, идет о двух различных эпизодах, которые по отдельности «сообщаются» обеим полусферам. Правое полушарие пациента предлагает («пишет» левой рукой, говорить оно «не умеет») следующую интерпретацию: «Мария хочет посетить корабль». Левое полушарие предлагает («произносит») вербальную версию своей истории: «Анна придет сегодня в город». Экспериментатор продолжает: «не хотите ли Вы что-нибудь добавить»? Пациент (то есть, левое полушарие, которое единственное «умеет» говорить) произносит: «на корабле». («Корабль» не был проецирован в левое полушарие, но был «увиден» им в ходе написания - левой рукой - письменной версии правым полушарием). Следующий вопрос экспериментатора: «Кто?» Ответ (левого полушария) пациента: «Ма» (непонятно, Мария или Мать). Вопрос врача: «Еще что-нибудь?». Ответ (левополушарный) пациента: «чтобы встретить Марианну». («Мария» и «Анна» проецировались в разные полусферы). Экспериментатор просит повторить всю историю. Левое полушарие пациента предлагает (вербально) следующую объединяющую или синтетическую реконструкцию: «Анна придет сегодня в город, чтобы посетить Ма на корабле».

Так конструируются любые (индивидуальные или общественные) истории: из несвязанных между собой обстоятельств выстраивается определенная последовательность фиктивно связанных друг с другом событий. Этот, осуществляемый левополушарным сознанием синтетический способ конструирования, выказывает коммуникативный характер: локализованный в левом полушарии «интерпретатор» словно вступает в квази-коммуникацию, «умеет» «слышать», «видеть» то, что ему «подсказывают» локализованные в правой полусфере модули.

Этот (и ниже представленный) опыт может служить серьезным обоснованием теории Дж. Джейнса²⁰⁴. В своей теории «двухпалатного мозга» он пытается установить момент возникновения этого все-интегрирующего единства сознания, которое, по его мнению, развивалось параллельно осознанию времени или временности человеческой жизни в соотношении с языком или даже, скорее, с развитием письменности. Джейнс полагает, что единство сознания сформировалось лишь на поздней эволюционной или исторической стадии. Еще 3000 лет до н. э. Homo sapiens sapiens в основе своей будто бы представлял собой нечто вроде автомата, который еще не умел совершать индивидуальные, лично и осознанно планируемые действия, не мог представлять себе целостность и этапы протекания своей жизни. Ему были чужды представления о ее кратковременности. Эти люди, правда, слышали в своих головах некие «голоса» и называли их «божествами». Лишь с развитием языка и особенно с овладением письменностью были запущены процессы формирования единства сознания, очеловечивания, индивидуализации, направляемые языком, сформировавшимся в левом полушарии мозга²⁰⁵. С этой точки зрения, те или иные рефлексии или самосознание

²⁰⁴ J. Jaynes. The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. Princeton University (1976, 1990).

²⁰⁵ «Стоит нам взять в руки общепризнанные древнейшими части Илиады и спросить, а есть ли там свидетельства сознания, - ответ, я думаю, будет отрицательный. Люди там не усаживаются и не принимают решений. Никто не демонстрирует интроспекции, никто не вспоминает. Это абсолютно другая разновидность мира. Ну, так кто же принимает решения? Как только нужно сделать значимый выбор, возникает голос и сообщает, что нужно делать. Этим голосам следует всегда и незамедлительно повиноваться. Эти голоса называют богами. Я же вижу в этом источник богов и рассматриваю их как

можно истолковывать как коммуникацию с самим собой, где Эго рассматривает себя словно Другого (Альтер). Эволюция состояла в переходе к внутренне-вербальной, квази-коммуникативной форме: порождая внутренне-вербальные содержания, Эго в ходе начальной асимметризации мозга воспринимал их как внешние голоса. Эта - затем интериоризированная - квази-коммуникация в виде внутреннего монолога или диалога с самим собой как с Другим когда-то интерпретировалась в качестве коммуникации с божественными или демоническими силами. Наличие двух сознаний, как это выявляется в ходе split-brain-исследований, может предложить известное объяснение этим «голосам».

Опыт третий: бег с барьерами.

У пациентки V.P. в ее правом полушарии не просто наличествовали языковые функции, но, кроме того, оно «умело» воспроизводить их не только письменно (левой рукой), но и в устной форме. В каждую половину ее зрительного поля помещалось изображение бегуна через барьеры. Если одна из этих картинок предлагалась ее правому полю зрения и, соответственно, левому полушарию, то пациентка в деталях вербально описывала увиденное. Если же изображение бегуна демонстрировалось в левой части ее зрительного поля, то описание получало совершенно иной характер. Начальное всеобщее описание было также адекватным, она характеризовала увиденного персонажа как «атлета», однако дальнейшие спецификации (которые могут осуществляться лишь левополушарно) все более отклонялись от особенностей изображения. Бегун через барьеры, в конце концов, превратился у нее в баскетболиста. *Левое полушарие «слышало», что правое произнесло слово «атлет» и «предложило» основание для такой характеристики.* На изображении атлет, ибо баскетболисты являются атлетами²⁰⁶.

Слова, «порожденные» и «произнесенные» правой полусферой мозга, которые впоследствии были восприняты левым полушарием (а именно, «услышаны»), выступают здесь как внешние и чуждые для мозговых процессов, как объективированная реальность коммуникативной природы. И действительно: на ранних стадиях эволюции человека и функциональной асимметризации они могли восприниматься как «голоса» божественных и демонических сил, как это явствует из теории Джейнса.

Опыт четвертый: конь и седло

Целый ряд интересных экспериментов Газзанига провел с пациентом J.W., который также как и P.S. в своих обоих полушариях умел хорошо распознавать и перерабатывать как устную, так и письменную речь, однако его правое полушарие не умело выражаться устно. В его зрительном поле помещают «визуальное раздражение»: в левой части поля (проецируется в правое полушарие) изображается «конь». Затем пациента просят нарисовать то, что обычно устанавливают на том, что он увидел. Вербальная реакция (левополушарная активность) больного: «я не знаю, о чем идет речь». Однако в то же самое время левой рукой («правой полусферой») больной рисует изображение, очень напоминающее седло. Однако он не может сказать, что за предмет он нарисовал. Экспериментатор требует нарисовать, наконец, то, что действительно было изображено на картинке (конь). Пациент на это устно (левополушарно) заявляет, что ничего не видел, но его левая рука (правое полушарие) в ответ на это требование тотчас рисует изображение коня. И лишь глядя на нарисованного им коня, пациент «вспоминает», что в первой части опыта он рисовал седло. Поскольку конь и седло содержательно связаны между собой, больному удается заключить о том, что на первом его рисунке изображалось седло. Естественно, этот вывод мог быть осуществлен только левополушарно. Правое полушарие не могло произвести умозаключение, хотя у пациента J.W. оно обладало рядом языковых способностей, прежде всего умело «называть» или «именовать» предметы.

Эти эксперименты показывают, что и без языка правое полушарие все-таки способно «самостоятельно» принимать кажущиеся осознанными решения без того, чтобы развиваемая им активность или реакции стали доступными для сознания человека. Человек оказывается подлинно безответственным за «правополушарные поступки»: в данном случае он рисует седло, заранее не зная, не осознавая и не предполагая, что он

слуховые галлюцинации, похожие на те, что слышали Жанна д'Арк и Уильям Блейк, похожие на те, что слышат современные нам шизофреники. Слуховые галлюцинации – обычное дело и сегодня, а прежде они были универсальны». ([Consciousness and the Voices of the Mind](#) // [Canadian Psychology](#). April 1986. Vol. 27 (2). С 128-148.)

²⁰⁶ Gazzaniga, M. Das erkennende Gehirn. Paderborn. 1989. S. 106.

рисует именно седло, и лишь впоследствии способен так или иначе проинтерпретировать свое творение, конструируя мнимое единство своих действий и переживаний. Тем не менее суть дела от этого не меняется: *он не ведает, что творит*.

Если мы примем точку зрения, что в родовых обществах действительно доминировала правая полусфера, то данный опыт в некотором смысле служит подтверждением гипотезы Джейнса о древних людях, действующих автоматически так, что по крайней мере некоторые их (правополушарные) активности были недостижимы для их сознания. После формирования функциональной асимметрии единство человеческих поступков и переживаний превращается в апостериорную реконструкцию и фиктивную интерпретацию.

7. Квази-визуальные образы как предпосылки умозаключений и схемы пространственного восприятия

Наличие одной только языковой системы само по себе еще не являлось бы достаточным основанием для развертывания функциональной асимметрии. И правая полусфера мозга способна реализовывать некоторые вербальные функции. Однако же она безусловно отказывает в тех случаях, когда ситуация требует применения даже самых простейших умозаключений.

В правое полушарие пациента визуально проецируются изображения деревянного полена и спичек. На основе воспринятых образов правое полушарие не в состоянии прийти к заключению, что изображение горящего костра (предлагающееся пациенту на выбор среди других) находится в содержательной связи с двумя, продемонстрированными прежде (полена и спичек). Другой пример: когда слова «иголка» и «палец» именно в виде слов проецировались в правое полушарие, то пациент (J.W.) не мог отобрать слово «кровь» из предложенных ему на выбор. Наиболее интересно здесь то, что при этом правое полушарие безо всяких затруднений могло дать определение слову «кровь» или «кровотечение».

На этом основании можно предположить, что какие-то *иные системы*, оперирующие параллельно языку, осуществляют логический вывод. Выраженная и разветвленная языковая система, способная давать родовидовые определения, не является тем не менее достаточной для познания.

С философско-языковой точки зрения (так полагал, к примеру, Л. Витгенштейн), под значением слова следует понимать *совокупность всех возможных контекстов или ситуаций, в которых это слово может встречаться*. Лишь в том случае, если значение слова «выучивается» в таком смысле, можно сделать умозаключение: «иголка + палец → кровь», ибо оно предполагает знание некоторой типической, хотя и *специальной* ситуации (контекста или возможного мира), в котором соответствующим образом проявляется объект, именуемый иглой. В правом, даже и «говорящем», полушарии вероятно «наличествуют» или могут репрезентироваться лишь *контекстуально-неполные* слова и объекты, хотя их основные или функциональные дефиниции вполне могут «присутствовать» в правой полусфере. Таким *основным (или функциональным)* определением «иглы» было бы ее определение как «орудие шитья». Но это значение «правополушарно-локализованного» слова является лишь одним из элементов *суммы всех его возможных отнесений*, типических случаев использования, возможных миров или потенциальных ситуаций.

Как бы то ни было, одним из возможных контекстов, которые «пробегают» слово «иголка» (как переменная естественного языка), как раз и была та типическая (но *не*

репрезентированная правополушарно) ситуация, в которой палец мог быть поранен этой иглой и где, следовательно, наличествует «кровь».

Однако очевидно, что эта типическая ситуация должна быть репрезентирована как-то иначе, не так, как это имеет место с обычным словом. Ведь между словом и ситуацией, в которой оно применяется, видимо, есть качественные различия. Неспособность правого полушария делать умозаключения указывает именно на то, что *спектр возможных значений (в смысле возможных случаев применения слова) правополушарно репрезентируемых слов чрезвычайно скуден*. Поэтому представляется убедительной гипотеза, что должна существовать специальная область мозга, где эти возможные миры или контексты могут репрезентироваться и, следовательно, в нужный момент активизироваться. Именно те левополушарные области мозга, где репрезентируются так называемые мысленные или квази-визуальные (не путать с визуальными) образы, соотносятся с возможными ситуациями-контекстами употребляемого слова, которые в момент активизации соответствующих нейронных ансамблей (в отличие от актуально-визуальных образов) не имеют непосредственных источников или коррелятов во внешнем мире мозга, в актуально воспринимаемой реальности.

Этот и многие другие опыты показывают, что визуальные и квази-визуальные образы активируются и репрезентированы в разных сферах и разными нейронными ансамблями. Таким образом, выясняется, что «интерпретатор» представляет собой сложную систему, включающую в себя не только подсистему вербальной репрезентации, но и квази-визуальный центр интеграции, который, вероятно, соучаствует в процессах логического вывода. Именно в этой (тоже левополушарной) области, где могут активироваться квази-визуальные образы или образцы, могли бы «локализоваться» и целостности значений слов, то есть типические ситуации или контексты, в которых слова должны применяться, что и делает возможным процессы логического вывода.

Последняя подсистема, центр репрезентации квази-визуальных образов, по-видимому, имеет своей функцией интеграцию чувственного многообразия подлинно-визуальных (то есть, актуально увиденных, а не мысленно-представляемых) геометрических форм. Сказанное может быть проиллюстрировано следующим экспериментом с пациентом J.W., который должен был показать, что *фигуративные, гештальтные* различия осуществляются не правой «конфигуративной» полусферой, но напротив конституированы левым, «языковым» полушарием:

Опыт шестой: большие и маленькие буквы

Заглавная буква «А» проецируется в одну из полусфер. Задача состоит в том, чтобы представить себе соответствующую ей строчную букву (то есть «а») и затем сказать экспериментатору, пересекает ли эта строчная буква нижнюю линейку в строчке. В случае буквы «А» ответ ясен, так как соответствующая ей «а» нижнюю линейку строчки не пересекает, а в случае «g» – это действительно имеет место. Оба полушария могли указать (соответственно, правой или левой рукой) на представленные им визуальны буквы, но лишь левое полушарие могло «судить» о том, как будет выглядеть строчная версия заглавной буквы, если экспериментатор требовал создать мысленный геометрический образ соответствующей буквы.

Итак, этот опыт показывает, что актуально воспринимаемые пространственные образы не тождественны «стабильным» геометрическим квази-визуальным или мысленным формам или гештальтам. Такие, свойственные нам геометрические представления, как показывают многочисленные антропологические исследования, были чужды представителям родовых обществ, сознание которых, как предполагается, определялось доминированием правого полушария. Так, в их представлениях образ круга каким-то образом отождествлялся с образом квадрата (круг, как и квадрат, в их представлениях имел четыре равные стороны), а прямая не отождествлялась с кратчайшим расстоянием между двумя пунктами. Лишь относительно современные

люди оперируют в своем сознании такими «априорными», «слово-подобными» геометрическими структурами и формами, гештальтами или конструктивными схематизмами, благодаря применению которых чувственная комплексность актуального восприятия может редуцироваться к простым формам и благодаря этому последовательно репрезентироваться в сознании, а затем становится предметом обсуждения в коммуникации.

Так, связаны ли наши переживания друг с другом, восходят ли они к какой-то общей причине или источнику, субъекту, единству апперцепции или потоку сознания? Или, может быть, этот поток растекается в разных руслах и разных направлениях? Основная проблема параграфа формулировалась в вопросе, существует ли вообще единое сознание? Или оно состоит из нескольких соотносящихся элементов или модулей, некоторые из которых *в принципе* могли бы функционировать самостоятельно? Другая рассмотренная нами проблема состояла в том, воспроизводит ли, отражает ли сознание внешнюю реальность или само создает свой внешний мир, конструирует фиктивные события, дает фиктивные объяснения этих событий. Мы рассматривали самосознание как некую схему «интерпретации» или «селекции», которой пользуется сознание для отбора тех или иных данных, предоставляемых другими модулями мозга. Благодаря этому выстраиваются фиктивные, но кажущиеся непротиворечивыми идентичности: истории, биографии, рассказы.

Единство сознания во всех его возможных коннотациях и родственных понятиях - субъекта, самости, «Я», самосознания – понималась нами как удобная фикция, интерпретационная схема, заставляющая относительно произвольно различать между тем, что принадлежит окружающему миру, и тем, что выделено из него, принадлежит «Эго». Она лишена какого бы то ни было субстанциального содержания и используется для упорядочивания и связывания переживаний. Это различие может применяться на самой низкой стадии биологического развития и (в виде *minimal self*, словами Д. Деннета) применяется даже простейшим живыми существами.

Радикальная модернизация в применении этой схемы начинается на более высоком уровне эволюции, - начиная с некоторых высших приматов. Отныне различие *Я/не-Я* «отчуждается», удваивается, локализуется в рамках второй стороны различения (в «реальности», в *не-Я*), в мире, который *интерпретируется* как независимый, отличный от Эго (пример с красной стрелочкой и *rouge-тесты*). Этот вид ориентации в реальности, населенной «другими Я», несмотря на свою кажущуюся сложность, сопровождает нас на каждом шагу и является конститутивным для процессов вчувствования, социализации, коммуникации, формирования взаимных ожиданий от поведения других. Речь идет об особой логике *re-entry* или *повторного ввода* самого различения в то, что уже было отличено посредством этого различения.

Переход от примитивного к рефлексивному «Я», или другими словами, от применения простой интерпретационной схемы *Я/не-Я* к схематизмам различения второго порядка и прослеживается в этой части исследования. Но разнообразие применяемых схем различений приводит к расколу в человеческом сознании. Можно выделить как минимум два типа такого рода расколотоности. С одной стороны, мы говорили о расколе между «рефлексивными Эго», что является естественным следствием «отчуждения», «удвоения», «вербализации», которые служат средствами идентификации на высших стадиях развития психики. Простейшим примером является распознавание своего отражения в зеркале. Предельным случаем подобного раскола является так называемый *multiple personal disorder (MPD)*. С другой стороны, речь идет о расколе,

вызываемом конфликтами или несогласованностью в применении первой (примитивной) и второй (рефлексивной, вербальной) схемы. Однако в явном виде этот тип раскола можно наблюдать лишь в случае разрушения балки, соединяющей наши полушария: в случае split-brain-расколотости.

Split-brain-исследования доказывают, что правое полушарие способно функционировать автономно, принимать самостоятельные решения, оперировать символически, поскольку там тоже реализуются речевые функции и не обязательно в зачаточном состоянии. Но оно не способно «откладывать» свои содержания *во времени*. С одной стороны, оно не может континуализировать или обобщать ситуации с помощью слов, а с другой, - разлагать мгновенно-данные комплексные ситуации на их составляющие, а затем поочередно с помощью слов выделять в них те или иные элементы, из которых потом выстраивается интегрирующие, зачастую фиктивные интерпретации.

Правое полушарие не развило в себе временных горизонтов. В самом общем виде можно понять его функцию – как *функцию выживания*. Выживание требует *мгновенной* реакции на проблему. Напротив, функцию левого – *временного* - полушария можно характеризовать как когнитивную. Поскольку оно может обращаться к тому, что в данной ситуации не является актуальным, оно оперирует в области лишь потенциально-релевантных событий, в каком-то смысле обращено в *будущее*.

Расколотость человека, наличие в нем двух сознаний, как это выявляется в ходе split-brain-исследований, может предложить известное объяснение генезиса некоторых религиозных и мифологических представлений. Дело в том, что некоторые выражения того или другого полушария в определенный момент развития функциональной асимметрии мозга могли predstavать как внешние, например, интерпретироваться как голоса божеств и демонов. Этим же могут объясняться процессы раздвоения личности, шизофрении. Конструирование же высших ментальных репрезентаций напротив, требует известного дистанцирования, прерывания процессов восприятия. Это дистанцирование от непосредственности внешних источников раздражений и континуализация (генерализация) одновременного и актуального, в конечном счете, и делает возможным данное взаимное корректирование ментальных образов (образцов, паттернов) и непосредственных чувственных данных. Схема *Я/не-Я* и обеспечивает такую генерализацию и континуализацию, поскольку при всем многообразии возможных ситуаций в них присутствует фиктивная «обобщающая» единица «Я». Левополушарное сознание поэтому понимается как генерализирующая, интегративно-конструктивная система, использующая слова (в том числе слово «Я») как переменные, независимые от контекста их употребления, от ситуации в которых они используются, и квази-визуальные образы, которые обеспечивают применение слов к различным ситуациям, то есть являются значениями слов.

Основной вывод состоит в переформулировании проблемы: вопрос не в том, *что* является основанием единства «Я», а, напротив, в том, *как* применяется схематизм *Я/не-Я*, понимаемый как средство привнесения (пусть и фиктивного) единства в дискретные переживания сознания.