

# ПРИРОДА СОЦИАЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА

Морис Натансон

История и социальная философия не отделимы друг от друга, т. к. история охватывает философию, а философия включает в себя критику исторического опыта. Здесь неуместны никакие приоритеты в хронологии. Невозможно также понять отношение между философией и историей без осознания того особого смысла, в котором философия входит в зону компетенции историка. Доводы философов являются частью содержания истории только в такой степени, в какой они считаются важными по отношению ко времени, к восстанавливаемым событиям и к изменениям в структуре общества. Сами аргументы, как это ни странно, опускаются; точнее, они становятся темой для дискуссий философов. Конечно, мысли Гегеля очень важны для понимания истории XIX и XX столетий, но было бы странно предполагать, что историк обязан опровергать или подтверждать его философию. Историк должен знать о Гегеле, но философствовать с ним не входит в его профессиональные обязанности. Тогда вполне возможно узнать многое об истории философии — о том, что говорили великие мыслители, — не вникая глубоко в концептуальные проблемы, которые их волновали, и не обращаясь к феноменам, которые оказали на них влияние и к которым были направлены их доводы. Философия находится в качественно другом положении. Она имеет дело с предпосылками и предположениями исторического опыта, а не с действительным содержанием произошедшего и последовательным изложением фактов знаменательного прошлого. Философ обращается не к остаткам истории, а к оставшемуся не исследованным и не сформулированным. Тогда исследование истории заключается в отображении формулировок философии, а не ее концептуального содержания. Последнее остается не тронутым наблюдением и описанием. Как критика исторического опыта философия ограничивается тем значением, которое имеет упорядочивание прошлого, и не интересуется описанием или анализом событий, которые оказываются сюда вовлечены. Волей случая есть индивиды, которые одновременно являются и историками и философами — Р. Г. Кодингвуд, например — но дисциплинарное различие сохраняется. Утверждение неразделимости истории и философии далеко еще не провозглашение их единства. Действительно, они живут

очень разными, хотя и очень связанными жизнями. В непрестанном хороводе знаний философ и историк существуют вместе, но не вникая досконально в смысл существования друг друга.

Различие истории и философии непосредственно отражается на формулировках природы социального человека. История социального человека столкнется с очень тяжелой задачей расположения материалов в последовательном рассмотрении большей части мировой цивилизации, но затруднений в определении главного вопроса — человек как социальное существо — здесь не будет. Понимание, толкование, анализ, познание и объяснение социального человека, — трудоемкие и рискованные предприятия, но в истории в малой степени акцентируется то, что сам человек есть проблематичный феномен, или что социальному присуща неуловимость, способность ускользать. Социальный человек определяется историей как данное. Дело историка начинается там, где заканчивается труд философа. Спор, связь и даже разногласие между ними являются характерными для общества, всегда присутствующими и легко узнаваемыми в мире здравого смысла нашей жизни, которую все мы разделяем как мунданные существа. Для историка реальный мир, который все мы населяем, — признанная основа для событий, входящих в историю, которую он пытается рассказать. Для философа сама реальность нашего мира требует тщательного рассмотрения. Основные темы этого рассуждения, которые должны подвергнуться исследованию — «человек», «мир» и «общество», — являются темами, надлежащими и даже обязательными для изучения. Это не вопрос определения. По крайней мере, не в обычном смысле выдвигания нескольких аккуратно сформулированных предложений, которые объясняют употребление каждого термина. Философы, в лучшем случае, заканчивают определениями; они не могут начинать с них, не подвергая риску свое исследование. Причина проста — в попытке определить такие фундаментальные идеи, как, например, социальный человек, основные понятия рассуждения уже подвергаются влиянию каких-либо философских взглядов и позиций. Если бы мы, например, начали определять человека «как существо, которое...», мы бы уже подразумевали различие между существами и Существом и уже затрагивали бы область онтологии. «Существо» — это не проблема для историка; это, вероятно, основной вопрос для философов. Если мы не можем начать просто с определения наших терминов, тогда начнем с очерка некоторых тематических проблем, который может привести нас к философскому пониманию социального человека.

Кроме переменных человеческого опыта, есть определенные свойства человеческого бытия, которые, по существу, не меняются и, я думаю, являются неизменными. То, что каждый из нас появляется на свет, уже населенный Другими, такими же, как мы, — есть постоянная человеческого бытия. То, что каждый из нас рождается в соответствии с исторической и культурной очередностью, что у нас есть язык, что мы взрослеем и что всем нам суждено умереть, — есть постоянные мунданной реальности. Каждый из нас может ска-

зать «мы»; также достоверным является то, что мы можем разделять некоторые аспекты реальности без сведения их к идиосинкратическим выражениям или частному содержанию сознания. И это важный факт повседневной жизни, что мы принимаем общение с себе подобными как данное, что мы воспринимаем мир и действием в нем, основываясь на невысказанном и почти имманентном предположении, что Другие видят мир так же, как и мы, что все мы находимся под одной крышей реальности. Мы находимся не на уровне социокультурных и индивидуальных различий. Напротив, мы пытаемся познать условия, необходимые для самой возможности опыта в мире общества. С этой точки зрения, знание индивидуума опыта ему подобных проявляется как конкретный аспект социальной реальности, и значительные черты intersубъективного опыта — это то, что обеспечивает основу для понимания социального человека. Это самое «общество» стоит на пути, если можно так выразиться, философской проблемы intersубъективности. Рассматривать эту тему — привилегированная ответственность философа. Прежде чем следовать далее, мы должны вспомнить достаточно известное обвинение, что философ, который занят intersубъективностью, подобен человеку, находящемуся на тонущем корабле и вопрошающему, в действительности ли принцип Архимеда помогает держаться на воде.

Поводы для этого обвинения? Как смеет философ сомневаться в том, есть ли другие люди на Земле и как возможно осознание этого, когда перед ним — факты войн, мятежей, убийств, перенаселения, чумы, восстаний, угнетения и апартеида? Не продолжение ли это той же самой неосновательности философов, которые несколько столетий назад спрашивали, сколько ангелов могут танцевать на кончике иглы? Но в чем бы ни упрекали философов, их нельзя обвинить в банальности обращения к вопросу intersубъективности. Более того, вряд ли в их дисциплине есть тема, более непосредственно и прямо касающаяся такого явления, как человеческая деятельность. Если говорить начистоту, должно быть сказано, что философ не такой уж и наивный и он не огражден от жестокости окружающего мира. Величайший человек в истории этой профессии умер в тюрьме. С 4 века до н. э. условия для работы, быть может, стали и лучшими, но не менее сложными. Когда мы говорим о нам подобных, мы думаем не о том, есть ли кто-нибудь другой рядом с нами, мы также не предполагаем, что общественная жизнь в какой-то степени нереальна. Конечно, Другие существуют, и, конечно, мы общаемся с ними. Сложность понимания заключается в том, как очевидное возможно, как может быть объяснена данность общества. Выбор — не между утверждением или отрицанием intersубъективности, а между принятием ее философской структуры как данной и попыткой разъяснить ее. Выбор — между допущением и объяснением. Что нам действительно интересно, так это то, что означает «конечно», когда мы ставим на его достоверность. Нет также и простого выбора между философией и здравым смыслом,

так как, что я попробую показать, здравый смысл основывается на философских заключениях, и цель философии – осветить его структуру.

Я противопоставил здравый смысл и философию. Какое бы мнение мы ни составили о философии, но, когда мы говорим о здравом смысле, мы, по крайней мере, твердо стоим на ногах, так как, с первого взгляда, это – наша естественная среда обитания, арена нашей повседневной жизни. Это мир, который все мы, кем бы мы ни являлись, понимаем. Более просто: здравый смысл – это что-то обычное, знакомое. Чтобы избежать возможного недоразумения, должно быть сказано, что в контексте, на который я полагаюсь, здравый смысл относится к структуре действия человека в повседневной жизни, а не к качеству его суждения. Довольно интересно, что даже если у нас в уме есть суждение, когда мы говорим о здравом смысле, имеет место скорее количественное, нежели качественное описание. Мы говорим, что у кого-то «много» здравого смысла или «очень мало», и мы также скорее скажем «он проявил много здравого смысла», а не «он проявил плохой здравый смысл» (иначе что бы это значило?). Может показаться, что здравый смысл всегда положительный, хотя бы и в малой степени. Для звызания к нему мы обращаемся не к особой способности разума, а к характеру социального порядка, к традициям общества, выработанным им формулам для преодоления трудностей. Здравый смысл – не столько персональное обладание, сколько печать общества, признак человеческой вовлеченности в общественный мир. Однако мы должны, скорее, говорить не о здравом смысле, а о мире здравого смысла. В любом случае, то, что предстает перед нами как проблема, может быть сформулировано очень просто. Каждый из нас живет в мире, ограниченном соответствующими типичными или считающимися типичными рамками. Сущность этого мира различна в зависимости от индивида, культуры, эры, но его формальные качества, свойства, основные директивы остаются неизменно верными и всегда уместными. То, что мы называем постоянными чертами человеческого бытия, подходит и к здравому смыслу – от рождения до смерти мы погружены и поглощены обществом, наполненным смыслом, созданным Другими и поддерживаемым intersубъективным участием и решением. Как нам понять формы и движущие силы общественной реальности? Как возможна философия мира здравого смысла?

Чтобы прояснить нашу методику философского представления реальности здравого смысла, полезно будет определить то, с чем мы не будем иметь дело. Не будет приложено никаких усилий для того, чтобы исследовать генезис, или развитие мира здравого смысла. Далее, не будет сделано попыток оценить или выдвинуть какие-либо суждения о том, что правильно или ошибочно, что хорошо или плохо в структуре общества. Опять же, суждения о ценности очень тесно соприкасаются с некоторыми осуждающимися темами, но не в нужном нам контексте. Мы оставим это в стороне, чтобы обратиться непосредственно к структуре мира здравого смысла, чтобы

мы могли описать его территорию и установить его устройство. Выражаясь в позитивном ключе, мы поставим в описательное предприятие, которое пытается представить мир социального бытия человека эксплицитным объектом внимательного исследования и которое, с помощью радикальной концепции сознания, занимается обнаружением туманного и часто скрытого значения социальной реальности. В своей особой современной форме это философское направление известно как феноменология. Из чего следует, что, как я уже говорил, я полагаюсь на труд основателя феноменологии, Э. Гуссерля, и феноменолога, который позже сделал очень многое для того, чтобы развить теорию социального мира, А. Шюца. Я не обозначил их имена в ранне представленных замечаниях потому, что я уже делал это, и потому что было бы утомительным повторять все время «как показал Гуссерль» или «как утверждал Шюц», и, в конце концов, потому, что я не просто передаю их взгляды, но представляю их по-своему. Чтобы начать, я обращусь к Шюцу для первоначального определения социального человека. Он пишет:

Давайте попытаемся охарактеризовать то, как взрослый, рассуждающий человек смотрит на intersубъективный мир повседневной жизни, в котором и в соответствии с которым он действует как человек среди ему подобных. Этот мир существовал до его рождения и был уже интерпретирован другими, нашими предшественниками. Сейчас мы должны познавать и интерпретировать его. Каждый шаг нашего истолкования мира основывается на запасе раннего опыта: нашего собственного или данного нам родителями, учителями; все эти сообщенные и непосредственные опыты включают в определенное единство в форме моего запаса знаний, который мне служит в качестве направляющей схемы для соответствующих шагов моего истолкования мира.

И далее:

В каждый момент своей повседневной жизни человек находит себя в биографически определенной ситуации, которая отмечает его физическое и социокультурное окружение, в которой он имеет свое положение, не только положение в смысле физического места и времени или его статуса и роли в социальной системе, но также его моральное и идеологическое положение. Сказать, что это положение биографически определено – это значит сказать, что у него есть своя история; это – основа всего предыдущего опыта человека, запас его знаний, его уникальное обладание, данное ему и только ему одному!

Выражаясь от первого лица, я водворен в мир, который всегда «уже» находится в процессе, в котором для меня, актера на общественной сцене, участника повседневной жизни, нет ничего, что можно было бы назвать чистым листом бумаги, что являлось бы опытом, не тронутым прошлым, или что еще только бы начиналось. В любой момент рефлексия я могу оглянуться в прошлое и определить основу и причину настоящего. В принципе, рефлексия предполагает что-либо ей предшествующее. Система идей и отношений,

вместе с воспоминаниями и ожиданиями, лежит в основе даже самых обычных, непреднамеренных элементов опыта. Нет ничего, что предпосылало бы мне абсолютно чистым от ассоциаций и какого бы то ни было подтекста; таким же образом, ничего не входит в дверь моего восприятия без звонка, который будоражит все мое существо. Я говорю об общественном, а не о физическом. Свет, направленный мне в глаза во время медицинского обследования, вызывает соответствующую реакцию, реакцию рефлекса, которая не вызывает каких-либо вопросов у моего существа как у личности. Свет, направленный мне в глаза во время полицейского осмотра вызывает другую реакцию. У ученика реакция в обоих случаях одинаковая, но смысл света варьируется в зависимости от ситуации публичности или приватности, и это предопределяет ответную реакцию. Момент рефлексии связан с целостной реальностью моей континуальности как индивида, и его невозможно понять отдельно от единства моего существа как личности. Но каждый раз, когда случается что-либо вызывающее рефлексию, это событие отмечается образами и схемами интерпретаций здравого смысла. Как социальное существо я всегда нахожусь в процессе опыта и всегда нахожусь в структуре мунданного. Новое, даже абсолютно новое, можно всегда уловить в матрице знакомого. Уильям Джеймс, выступая как прагматист, приходит по сути к той же точке зрения, только иным образом:

Наши умы... возрастают в затруднительных ситуациях (буков.: «в прищпах». — *Прим. ред.*); и как прищипы на жирной коже, эти затруднения распространятся. Но мы стараемся давать им распространяться как можно меньше: мы удерживаем в неизменном виде столько из наших старых знаний, столько из наших старых предубеждений и верований, сколько возможно. Мы латаем и чиним больше, чем обновляем. Новизна впитывается; она окрашивает старый массив, но она также вбирает в себя колорит того, что впитало ее. Наше прошлое ко-оперируется; и в новом равновесии, которым завершается каждый шаг вперед в процессе учебы, случается относительно редко так, чтобы новый факт был добавлен в *сыром, необработанном* виде. Как правило, он внедряется, так сказать, приготовленным, или тушеным в соусе старого<sup>2</sup>.

Если мы признаем силу традиционного в сфере здравого смысла, необходимо будет определить отношения между общим пространством социальной жизни и конкретной реальностью индивида. Посредством чего каждый из нас имеет доступ в типизированный мир социального человека? Ответ, который я дам, может показаться странным и расходящимся с тем, что я сказал ранее. Объяснение скоро последует, но немедленный ответ — тело!

Как исключительно физический феномен мое тело поддается измерению и классификации химически и биологически. Его физика — физика необычайной, но несовершенной машины. Его можно изучить точно таким же образом, как изучаются и объясняются и другие животные механизмы. Я догадываюсь, что вскрытие моего трупа не принесло бы никаких интересных, необычных результатов.

Боясь, что отчет об этой процедуре был бы неотличим от сотен и тысяч других. Так как я не питаю никаких надежд на посмертную медицинскую славу, я вынужден искать другое пространство для завоевания. Более позитивная область — это область моего тела как выражающей, нежели просто физической реальности. Тем самым я понимаю тело как изначально испытываемое средство, посредством которого я могу поместить себя в мир, могу добиваться как близости, так и дистанции, чья непосредственность содействует моей локализации предметов, людей, событий и чувств, как *здесь и мое*. Мое тело — функционирующий сенсорный экран, который дает мне возможность входить в контакт с миром и отвечать ему. В то же время оно может быть рассмотрено как инструмент, который дает мне жизнь, который активизирует и даже создает огромное разнообразие событий человеческого бытия: любовь, работа, болезнь, смерть. Существует ужасная фамильярность по отношению к этому понятию, которая приводит к сокрытию той важной роли, которую тело играет в организации мира. Во-первых, оно всегда было и есть с нами. Во-вторых, оно всегда находится «под рукой». В-третьих, кажется, что ему неизменно удастся быть там, где оказываемся мы. Осознавая это, кажется, что в то время, когда мы исследуем или используем его по своему усмотрению, оно парит над нами, как послушное виденье. Когда наше тело выходит из строя (во время болезни, вследствие травмы или в экстремальных условиях), мы говорим, что вынуждены держаться, подтягиваться либо же держать себя в руках. Или, если мы оказываемся ограниченными в возможностях, неспособными к действиям, возникает возмущение: тело сдаало, оно разбито или поражено. Кроме наиболее очевидных случаев патологии или повреждений, существует целый ряд вариаций отношения тела к нам. Оно бывает другом и союзником, смутьяном, ленивцем и деспотом, оно поддерживает нас и бросает, помогает и предает. Исследования экзистенциальных возможностей тела Сартром и Мерло-Понти очень глубоки и, я думаю, способны впечатлить даже тех, кто может не разделять другие философские убеждения этих авторов. Вместо того чтобы снова выслушивать эти теории, я предпочитаю, скорее, более прямой путь к той позиции, которую они представляют, — активному и всеобъемлющему отношению между личностью и телом. Цитируя фразу Уайтхеда «сомнительность тела» в эпиграфе к своему стихотворению, Делмор Шварц говорит в «Тяжелом медведе, который идет вместе со мной»<sup>3</sup>:

The heavy bear who goes with me,  
A manifold honey to smear his face,  
Clumsy and lumbering here and there,  
The central ton of every place,  
The hungry beating brutish one  
In love with candy, anger, and sleep,  
Crazy factotum, dishevelled all,  
Climbs the building, kicks the football,  
Boxes his brother in the hate-ridden city.

Breathing at my side, that heavy animal,  
That heavy bear who sleeps with me,  
Howls in his sleep for a world of sugar,  
A sweetness intimate as the water's clasp,  
Howls in his sleep because the tight-rope  
Trembles and shows the darkness beneath.  
— The strutting show-off is terrified,  
Dressed in his dress-suit, bulging his pants,  
Trembles to think that his quivering meat  
Must finally wince to nothing at all.

That inescapable animal walks with me,  
Has followed me since the black womb held,  
Moves where I move, distorting my gesture,  
A caricature, a swollen shadow,  
A stupid clown of the spirit's motive,  
Perplexes and affronts with his own darkness,  
The secret life of belly and bone,  
Opaque, too near, my private, yet unknown,  
Stretches to embrace the very dear  
With whom I would walk without him near,  
Touches her grossly, although a word  
Would bare my heart and make me clear,  
Stumbles, flounders, and strives to be fed  
Dragging me with him in his mauling care,  
Amid the hundred million of his kind,  
The scrimmage of appetite everywhere.

Открытие моего тела, моего собственного воплощения в мире, странным и парадоксальным образом привязанного к чему-то, чем я одновременно являюсь и не являюсь, достигается или избегается в пределах существования здравого смысла, так как «здесь» моего тела не имеет координат ни на какой официальной карте. Но это, как бы там ни было, центральная, нулевая точка координат, которые отмечают мое положение в повседневной жизни.

В любой момент моей жизни я занимаю некое Здесь, которое определяется положением моего тела. Очевидно, это Здесь изменяется по мере того, как я двигаюсь, оно непрерывно обновляется. С этого Здесь индивид как мунданное существо разгадывает, познает и строит предположения о форме и организации мира. В этот момент мир открывается передо мной, вокруг меня, с этого Здесь, в котором я нахожусь; и то, что я воспринимаю как близкое или отдаленное, как то, что находится в или вне моего досягания, как «То место», определяется расположением моего тела. То, что я могу передвигаться из Здесь в То место, то, что у меня может быть другое Здесь, значит, что принцип изменности лежит в основе расположения индивида в мире, т. е. дело не только в том, что я могу перемещаться из Здесь в То место, а в том, что я воспринимаю

как должное, то, что из нового Здесь мир будет разворачиваться передо мной, будет сформирован точно таким же образом, как и в моем прежнем Здесь. Изменяемость не физическая директива; это аксиома социальной жизни. Она постулирует тезис о том, что все изменения расположения тела гарантируют неизменяющийся и устойчивый мир, в котором перед индивидом все будет представлено таким же образом, как и ранее. Конечно, новая точка отсчета может привести к совершенно другому, иногда даже неожиданно новому виду некоторых событий или ситуаций, но существуют правила изменения, которые учитывают изменяющиеся обстоятельства и дают индивиду возможность встретиться с той же самой частью реальности, которую он воспринимал раньше. Что остается неизменным, так это принцип центральности, который означает, что в перемещении расположения из Здесь в То место нулевая точка сохраняется прежней. Самый важный смысл этого предполагаемого постоянства в том, что индивид, находящийся Здесь, может поменяться местами с себе подобным, который находится в Том месте, и для каждого из них перемещение будет происходить непрерывно с их предшествующим опытом. Постоянство нулевой точки есть не географическое, а социологическое прозрение. Я считаю это важнейшим в конституции интересубъективности.

Более доскональное изучение того, каким образом происходит включение тела в мир, открывает главное различие между предположением, которое индивид делает о своей собственной возможности перемещаться из Здесь в То место, и предполагаемой аналогичной возможностью, которая, как он думает, присуща и его близким. Говоря от первого лица, я имею достаточные основания рассматривать свою собственную способность перемещения и не рассматривать эту способность моего альтер эго. Я просто принимаю как данное, что то, что является верным для меня, также верно и для него. В этом моменте «животной веры» я делаю первый, решающий шаг в эпистемологическое путешествие, которое ведет к интересубъективности. Этот акт не поддерживается аргументацией, он не основан на индуктивном анализе и он не может быть объяснен в результате последовательных рассуждений. Более того, вера в одинаковость видения мира мной и Другими и вера в схожесть наших принципов в организации мира уже доказана в опыте мира общества, в пределах которого возникают вопросы об отношении индивида к своим близким. Именно в интересубъективном мире повседневной жизни разворачивается наше исследование ее структурной возможности. И именно благодаря телу проступают первые очертания этого мира. А если это так, то этот «момент веры», который принимает одинаковость расположения тела Другого в мире как данное, должен брать свое начало от внешнего проявления *его* тела. Как же тогда воспринимается тело Другого? Может показаться обоснованным ответ: «Точно так же, как я воспринимаю свое собственное». Но это будет неверным по многим причинам. Во-первых, я не воспринимаю свое тело непосредственно, ведь есть части тела, с которы-

ми я не имею прямого визуального контакта без привлечения посторонних средств: мое лицо и моя спина. Во-вторых, даже те части тела, которые доступны моему взгляду, являются чертами тела, которое рассматривается, они неотделимы от моего присутствия как присутствия воспринимающего существа. Они есть я! Приложив некоторые усилия, я смогу, конечно, рассматривать свои руки или зубы, но тогда они перестают быть частями тела, воспринимаемыми как данное, и становятся объектами для наблюдения, как солдаты на параде. Тогда мое тело — витальный инструмент, посредством которого происходит восприятие; это не феномен для восприятия в мунданном существовании. Тело Другого предстает передо мной при совершенно других обстоятельствах. Оно *есть* объект для моего перцептуального опыта, но объект особенный. В отличие от того, как я осматриваю и трогаю камни и палочки, мое осознание тела Другого происходит под влиянием признания мной того, что это *Другой*, мой ближний, с которым я встречаюсь, когда ловлю его взгляд, слышу его голос, дотрагиваясь до его руки. Но так как переживание индивида из Здесь в То место, где находится ему подобный, основано на принятии взаимодействия нулевых точек, то мы можем сказать, что признание тела Другого как естественно принадлежащего *ему* основано на восприятии Другого как присутствия, чья познавательная и аффективная жизнь манифестирует себя одновременно с представлением его тела. Дело обстоит не так, что мы видим плоть и подразумеваем человеческое существо внутри; когда мы видим человека, мы сталкиваемся и с его душой. Другой познается через пространство, которое согревает его тело, фокус его взгляда, тишину, которую заполняет его голос. В этом телесном присутствии социальность человека достигает своего первичного выражения.

Может показаться, что обсуждение тела хоть и может являться отправной точкой в понимании интерсубъективности, но модель, на которой это обсуждение построено — человек, сталкивающийся со своим близким (fellow-man), — слишком узка, чтобы служить парадигмой для всего общества. Это достаточно верно, и я спешу обратиться к равнозначно важному аспекту проблемы — вопросу времени. Утверждать, что тело — это ключ к социальному человеку, — верно, но это не вся правда, так как существование человека разворачивается во временных рамках не менее, чем в пространственных. К «здесь» телесного присутствия должно быть добавлено «сейчас» социального столкновения, встречи. Немедленная либерализация, которая является результатом представления этой категории, очевидна, так как временную реальность мы можем разделять с себе подобными, которых мы не видим и с которыми не можем соприкоснуться — не только с теми, которые находятся на огромном расстоянии от нас, но и с теми, которые умерли до того, как мы родились, и даже с теми, которые рождаются после нашей смерти. Социальный мир состоит из предшественников и преемников не менее, чем из современников. Мы не только ориентируемся на них и находимся под их влиянием, но и разделяем с ними историю об-

щества, так как каждому из нас суждено быть предшественником и преемником по мере того, как развивается социальный мир. Более того, наши отношения с современниками, с которыми мы вступаем в отношение лицом к лицу, отмечены временными корнями, которые уходят в нашу социальную непосредственность. Те, кого мы видим сейчас, могут отойти в сторону и прервать все перцептуальные контакты; те, с кем мы однажды столкнулись, могут вернуться. В этом смысле социальный мир — это мозаика приходо- и исчезновений, присутствия и отсутствия. Если бы это было концом рассказа, можно было бы подумать, что все, что мы можем сказать об интерсубъективности, — смутное и неблагоприятное «Здесь сегодня, там завтра». Я предлагаю абсолютно другой рефрен в качестве предварительного заключения к этим рассуждениям: Здесь означает тип, сейчас — форму. Анализ тела приводит нас к концепции типизации как форме социального существования. Это также возвращает нас к социальному человеку как к существу, с одной стороны, порожденному, с другой — окруженному знакомым и данным. Еще раз обратимся к А. Шюцу как к проводнику в феноменологии типизации. Он пишет:

Фактический мир нашего опыта... это мир, воспринимаемый с самого начала как типичный. Объекты, которые воспринимаются как деревья, животные и, более специфически, как дубы, лисы и гремучие змеи, обезьяны, собаки. Этот стол, который я сейчас воспринимаю, характеризуется как что-то, что я знал ранее, и, несмотря на это, новое. То, что познается сейчас, уже известно в том смысле, что оно напоминает похожие или эквивалентные вещи, воспринимаемые прежде. Но то, что однажды уже было познано в своей типичности, привносит с собой горизонт возможного опыта с соответствующими отсылками к знакомому, серии типичных характеристик, еще не познанных, но потенциально познаваемых<sup>х</sup>.

Если отнестись это к миру общества, мы можем сказать, что наше познание друг друга типизировано не только отношениями и предпосылками здравого смысла, но, более фундаментально, и перцептуальными процессами, благодаря которым понимание и интерпретация имеют место. Когда я вижу Другого, обладающего телом, мне преподносится только одна сторона его существа, его лицо, его интонации, его жесты, но этого белого взгляда для меня достаточно, чтобы воспринять его как индивида, обладающего множеством характерных признаков, которые являются чертами существа *подобного* мне. Эта «подобность» есть первоначальная типизация, которая позволяет мне начать движение от Я к мы. Но типизация Другого превосходит непосредственность наших тел в ситуациях, в которых мы находимся лицом к лицу. Как я уже сказал, в дополнение к Здесь непосредственности существует также Сейчас трансценденции. Другой, который в этот момент здесь *не* присутствует, также подвергается типизации. Наше знание предшественников ограничено до знания путем типизаций, а то, что мы предполагаем о наших преемниках, ограничено типизированными ожиданиями и фантазиями. В таком случае введение моего тела в мир — лишь

начало длинного ряда представлений, которые объясняют конструкцию социального мира. В рамках присутствия огромного количества современников существует очень сложная система типизаций, которая позволяет мне понимать их и их действия и помогает мне толковать их требования и предложения соответствующим образом. С Джозефом К. большинство из нас никогда не проникнут в высшие суды, но мы организуем наши жизни с точки зрения этого исключения. То, что продолжает быть полем наших общественных действий, типизируется точно так же: будь это Городской совет или Госдепартамент, местная полиция или армия Соединенных штатов, университет, кинотеатр или библиотека Конгресса, большинство из нас знает о работе этих местных или национальных организаций и институтов только лишь типизованно. Некоторые из нас могут знать одно из них более близко, но тогда остальные — смутно, гипотетически, косвенно. Оставшаяся часть познаваемого в этот момент, целый социокультурный мир, который находится сейчас в действии, известен точно таким же образом. Мы можем никогда не встретиться с великими героями нашего времени, но мы знаем о них в терминах здравого смысла, и именно таким способом они входят в наши жизни и становятся частью нашей реальности. Точно так же мы можем никогда не встретить человека, который разносит почту, который чинит телефонные линии, который выращивает рожь, но мы имеем типизованное общее впечатление о них и их деятельности. Они — современники не менее, чем пешеходы, которых мы встречаем на улицах, или люди из толпы, с которой мы смешиваемся во время публичных мероприятий. Если, как я предположил, типичность — это ключ к мунданному существованию, тогда можно сказать, что это также секрет знакомости здравого смысла. Скорее, знакомое (*familiar*) определяется не как конкретная действительность того, что каждый из нас испытал непосредственно, а наоборот: знакомое — это то, что типически возможно, то, что потенциально познаваемо опытом. Здравый смысл — это сплетение возможностей.

Если мы и выделяли наши отношения со своими ближними, то мы не должны думать, что индивидуальное существование принесено в жертву на алтарь общественного. Нельзя также заключить, что типизация направлена только на другого. Человек — создание самотипирующее не менее, чем типизирующее Другого. Если мне манифестирует себя лишь одна сторона Другого, то равным образом только один фрагмент моего собственного существа представляет собой моему ближнему. Еще раз подчеркнем, эта фрагментация считается данной в жизни здравого смысла. Мы не спрашиваем у клерков то, что должно спрашивать у священников; мы не ищем редкие издания на стендах с периодическими изданиями. Говоря по существу, мы как люди здравого смысла знаем, что определенные типы поведения требуются в определенных ситуациях, и все мы получаем образование в академии повседневной жизни, где мы учимся брать на себя роли, которые мы вынуждены неизбежно играть в общественной жизни. Какие бы объяснения и интерпретации ролям ни

давали социальные ученые, основное их выражение проявляется в мунданной жизни, в центре опыта здравого смысла. Там люди и их ближние, понимаемые как актеры и как наблюдатели на общественной сцене, конструируют реальность, в чьих пределах происходит вся история. Чтобы подтвердить уникальность индивида, экзистенциальную среду личности, мы должны почитать здравый смысл, а не игнорировать его. Вся важность нашего обсуждения типизации в том, что она открывает дорогу, ведущую в природу социального человека. Будет ошибкой полагать, что здравый смысл и индивидуальность — антагонисты. Прежде чем мы сможем утверждать, что между ними существует вражда, мы должны удостовериться, что отношения понимаются в позитивном смысле. Где именно располагаем мы конкретного индивида в матрице общественных типизаций? Обсудив тело и диалектику intersубъективности, выделив структуру знакомого в мунданном существовании и мир, находящийся на расстоянии от нас, где, в конце концов, нащупаем мы пульс единственного, действительного, прекрасного либо жалкого в своем существовании человека? Где в замке социального человека сможем мы найти нашу собственную маленькую спальню?

Разрешите мне обратиться к примеру. Много лет назад я должен был сдать экзамены по французскому и немецкому, чтобы выполнить требования для получения звания доктора философии. Особенно хорошо я помню экзамен по немецкому языку из-за инцидента, который сорвал его. Группа кандидатов выполняла тест в одной комнате. Среди нас был студент старше остальных, женатый мужчиной с несколькими детьми, который вернулся в университет довольно поздно. Он был способным и трудолюбивым человеком, но немецкий был его ахиллесовой пятой. Он дважды не сдал экзамен и в виде исключения ему была дана возможность сдавать его третий раз. Он выполнил все требования для получения степени, но вынужден был бы оставить свою карьеру в случае очередной неудачи. Мы все его знали, симпатизировали ему, уважали его силу духа и трудолюбие и надеялись, что он сдаст этот экзамен. Он занимался с частным преподавателем, уделил очень много времени подготовке и, как он думал, имел определенные шансы на успех. Как только текст для перевода был роздан, все начали работу. В комнате была идеальная тишина, но несколько секунд спустя я услышал тихий, но отчетливый шум. У одного из тестируемых был насморк, и он постоянно сморкался. Мне это особенно не мешало, но я заметил, что наш друг, имевший последний шанс, сидел возле шмыгающего носом и был очень раздосадован. Он несколько раз метнул укорительный взгляд, нервно постукивал карандашом, поправлял свой стул — но все безрезультатно. Правонарушитель оставался равнодушен ко всем сигналам, потерявшись в лабиринте немецких предложений. А звуки, следуя какой-то странной носовой химии, все возрастали не только по громкости, но и по разнообразию. В это время наш друг неистовствовал. Он не мог сконцентрироваться, находился под давлением ограничения во времени, поставленный

перед фактом, что это решающий момент в его карьере. Он несомненно отдавал себе полный отчет в проделанной работе, в трудностях, которые испытывала его семья ради его интересов. В результате лицо его искажилось в гнев, он ударил своей ладонью по столу и закричал: «Боже мой! Высморкай же свой нос!»

Как нужно понимать такую вспышку? Как объяснить, что мягкий и кроткий в других ситуациях человек взрывается таким пароксизмом? И как возможно различить *этого* индивида и типизированный класс «людей этого типа»? Может показаться, что самый естественный способ попытаться ответить на эти вопросы — это обратиться к личности нашего друга, изучить его прошлое, разработать детальный анализ давления, оказываемого на него, и, соглашаясь с причинами и основами мотиваций его поведения, предложить объяснение экзаменационных событий в соответствии с каузальными условиями, которые вызвали их. То, что я настаиваю на феноменологической структуре анализа, исключает эту линию объяснения в контексте настоящего времени. Мы должны будем найти другие способы оценки его действий. Для того чтобы понять экзаменационную сцену, необходимо расположить нашего друга в центре того, что экзистенциалисты называют «ситуация», это общее впечатление сил и планов, определяемых константами человеческого существа, целями, которые он перед собой поставил, независимостью, которую он проявил в осмыслении того, что ограничивает или освобождает его. Если мы предположим, что настоящее действие объясняется определенными случаями в прошлом, тогда вспышечность есть результат напряжения, давления и расстройств. Но если мы позволим действию в настоящем определяться выбором в настоящем, тогда вспышка должна рассматриваться как отправная точка для реконструкции какой-то каузальной истории карьеры человека, а не чего-либо другого. Нельзя тогда и классифицировать людей по их «типам» и говорить: «Кроме того, что вы могли ожидать от него, он же холерик!» Бывает, мы удивляемся спокойному голосу, когда ожидаем, что Другой будет взбешен и когда нет уверенности в том, что типизированное ожидание даст нужные результаты. Половина запаса здравого смысла — это осознание того, что неожиданное всегда возможно и что наши ближние, включая и нас самих, всегда способны вырваться из круга данного и действовать новым и часто хаотичным образом. Важнейший урок здравого смысла заключается в том, что мы должны познать человека в его ситуации, если мы хотим понять его. Жизнь социального человека — игра теней, не говоря уже о смысле, который несет человеческое действие тем, кто является актерами на сцене повседневной реальности.

Именно статус смысла отмечает центр целой сети проблем, которые мы рассматриваем, и дает нам основу для разрешения загадки общества и парадокса идентичности и типизации в жизни здравого смысла. Смысл, мы полагаем, — это функция интерпретации, которую актер, находящийся на социальной сцене, дает сво-

ему собственному действию. Основа смысла в мире общества это не объяснение наблюдателем поведения актора, а понимание участником его собственных действий. Пытаясь понять смысл действия своего альтер-эго, индивид пытается определить, что действие Другого значит для него, того, кто представляет это действие. Теперь не требуется того, чтобы или актер, или его ближний имел полное понимание своего собственного действия или действия своего альтер-эго. Как мы уже утверждали ранее, все действия выражаются фрагментарными моделями, все понимание возникает через типизацию индивидом своей общественной реальности. Но в пределах фрагментации и типизации актер конструирует мир, чьи форма и содержание определяются интерпретациями, которые он дает как своим действиям, так и действиям Других. Сказать, что такая интерпретация *ситуирована*, — значит предположить, что «один и тот же» поведенческий акт не обязательно является одним и тем же социальным актом. Я понимаю смысл действия, когда я пытаюсь определить, что это значит для актора. Другой понимает мое действие, когда он определяет, что оно значит для меня. То, что большая часть определений неполна и неокончательна, является правдой социального существования, так как обязательная уверенность в типизациях — в самой конструкции жизни здравого смысла — есть признание того, что мы знаем самих себя, не говоря уже о Других, частично и смутно, и все-таки должны, если не вынуждены, находить наш путь в мир в рамках ограничений туманной социальности. В то же время типичность вознаграждает нас определенной свободой и некой мерой постоянства. Анонимность типов утверждает умеренное течение социального движения, наших каждодневных желаний и требований. Я могу успешно взаимодействовать с содержанием повседневной жизни, потому что его типизированная форма позволяет *любому* индивиду в определенном социальном положении действовать обыкновенным, известным образом. Личность и типизация нуждаются друг в друге.

Положение смысла в намерении актора, в его интерпретации смысла собственного действия, не только делает ситуацию очень важным фокусом общественной жизни, но и выделяет скорее участие, а не наблюдение как пункт отправления к пониманию социального человека. Я имею в виду только то, что поле общественного действия изначально является тем же самым и для актора. Актор является и наблюдателем, но, как я пытался показать, его наблюдение в действии направлено на ситуированную реальность ему подобного. Его наблюдение — это попытка интерпретировать смысл действия его альтер-эго. В этом контексте наблюдатель является также и участником, так как он погружен в реальность ему подобного и делит с ним одну социальную сцену. Его история и история его близкого связаны с общественным порядком; они разделяют некие стороны одной и той же ситуации, так как они находятся в одном мире здравого смысла. Если под наблюдением мы подразумеваем роль ученого, объекты исследования которого — человечес-

кие существа, то смысл наблюдения меняется, так как ученый является участником сцены, которую он наблюдает лишь в достаточно узком и специальном смысле. В той мере, в какой индивид выполняет роль научного наблюдателя, он отвергает Здесь и Сейчас мунданной реальности, оставляет расположение своего тела на арене социального действия, приостанавливает историю своего биографического существования и полностью идентифицирует себя с методологическими обязательствами своей дисциплины. Здесь немедленно должны быть высказаны два предостережения. Первое: даже если согласиться, что такое воздержание — это цель данного ученого, вряд ли из этого следует, что он осознает эту цель в его фактической работе. Второе, и более важное: ученый не перестает быть человеческим существом в то время, когда он совершает свою профессиональную работу. Я не говорю, что в то время, когда он делает свою работу, он превращается в невесомое чудо, в свободно парящий фантом. Дело в том, что ученый решает стоять в стороне от здравого смысла, когда берет на себя роль профессионального наблюдателя. Определенно, что такой выбор включает в себя конфликт и компромисс, что ужасно трудно отделить себя от социальных истоков, что вся сфера ценностной ориентации и ценностных актов представляет собой напряженную амбивалентность. Существует качественное различие между тем, берем ли мы на себя какую-либо роль в научном или же мунданном смысле. И, конечно же, именно социальный ученый с наибольшей хитростью пойман в сети дисциплинарного действия и мунданного отчуждения. Он вынужден столкнуться с проблемой, которая известна и в естественных науках, но наиболее ярко выражена в социальной реальности: проникновение человека в самого себя. С этой темой мы подходим к отношениям между естественными и социальными науками и обращаемся к вопросу, касающемуся различий и общих черт между человеческими существами и животными.

Сейчас я должен подойти к выводам и выдвинуть аргументы в их защиту. Я надеюсь, что анализа повседневного опыта, который я представил, будет достаточно для того, чтобы придать достоверности тому, что иначе может показаться скудно наполненным сосудом. Коренное различие между естественными и социальными науками заключается в мире, который они исследуют. Основные правила естественного порядка раскрываются и изучаются человеком; социальный порядок мира уже понят теми, кто его населяет. Изучающий естественное составляет толкования и модели первого уровня, они являются схемами объектов, самих по себе не схематизированных; интерпретация же социального ученого — второго уровня, схемы того, что уже поддавалось схематизации. Интерпретация социальным человеком самого себя происходит посредством типизации здравого смысла, а рассмотрение повседневного существования включает в себя огромное временное измерение: наше бытие в мире предшественников и преемников не в меньшей степени, чем в мире современников. Предынтерпретированный мир опыта

здорового смысла имеет историческую направленность в самой его фактуре, так как невозможно увидеть социальную реальность, не обнаружив отложения смысла, отпечатков памяти, оставленных нашими предшественниками или их действиями. Язык — один из кардинальных инструментов, с помощью которых мы можем осознать исторический смысл, который является почвой нашего общественного существования, но есть и другие составляющие мунданности, достойные рассмотрения. Человек может из мира здравого смысла переместиться в миры религии, искусства, фантазий, потому что непосредственность Здесь и Сейчас может быть превзойдена путем рефлексивных решений. Это не означает постоянного исчезновения. Как раз наоборот: мы можем погружаться в молитву или в воображение, так как мы можем в любой момент вернуться к нашему положению в мунданной жизни как людей здравого смысла. Наш переход от жизни к искусству предполагает возможность выйти из обыденности и вернуться в нее. Эта трансформация и делает нас людьми. Животные, напротив, живут в настоящем, для них существует лишь Сейчас. Чтобы подвести эту мысль к заключению, необходимо сказать, что здравый смысл — это отличительное достижение человека, так как он зависит от сослагательной способности сознания. Позвольте мне объяснить.

Типизация как основание интерсубъективности, условие социального является познавательной моделью «как если бы» (as if). Если бы познанию во время его перцептуальной деятельности был дан голос, мы могли бы услышать следующее: возле меня стоит мой ближний, ждет, когда я к нему присоединюсь. Его присутствие составляет его мир, действия, понимание меня и тех ситуаций, которые мы разделяем либо не разделяем. Так как я могу видеть только одну часть его мира в момент нашей встречи, с его действиями появилось бы множество типизаций, если бы я знал его на протяжении длительного периода времени или если бы мы были близко знакомы. Сами перцептуальные действия, через которые у меня имеются представления о Другом — селективные, так как сознание — это активный партнер в конструировании социального мира. В отстранении детальной спецификации Другого и рассмотрении его типизированным путем сознание применяет гипотетическую модель понимания и восхваляет сослагательность. Сознание животных находится под господством изъясительного наклонения. И ему суждено входить в мир, который постоянно обновляется как тот же самый. Это неисторическое постоянство — животная субстанция здравого смысла. Гипотетическое заменяет механизмами инстинкта и привычки. Однако я не намерен лишать животный мир его разнообразия, тонкости и богатства. Будоражащие, примечательные дары, которые животный мир предлагает своим человеческим коллегам и наблюдателям, возможны, наверное, именно потому, что ситуация Здесь и Сейчас всегда может быть генерирована тем же самым образом. Я не уверен, что мы можем столько же предложить животным, но, во благо это или нет, человечество вов-

лечено в исторический порядок, который в полной мере трансцендирует понимание наших самых близких и наиболее умных животных компаньонов.

Для человека мунданная реальность — это историческая реальность; в этом факте заложены одновременно и утешение, и мучительность ситуации, в которой он находится. Как же быть человеку с уважением к самому себе? Именно здесь находится точка, в которой феноменология и экзистенциализм сходятся с наиболее очевидной драматичностью. Ответ возвратит нас к предыдущему рассуждению и предложит оглянуться назад. Для того чтобы понять нас самих или наших ближних как социальных существ, необходимо подвергнуть детальному рассмотрению философские предположения о мунданном существовании. В принимаемых как данное отношениях к повседневной жизни историчность и интерсубъективность публичного мира кажутся очевидными и обоснованными. Какие особенные вопросы для рассмотрения ни возникали бы, они уже находятся в пределах *нашего* здравого смысла. Но для того, чтобы понять наполненную смыслом структуру общественной реальности, необходимо проигнорировать нашу веру в очевидное и обратиться к тщательному исследованию и объяснению оснований этой веры. Когда мы обращаем наш критический взгляд на мир общества, мы обнаруживаем, что его эпистемологический центр — территория здравого смысла, понимаемого как матрица типизации и знакомости. Из этого центра возникают конструкции, в соответствии с которыми мы организуем наше познание жизни и именно к этому центру направляются проблемы и кризисы, которые беспокоят и досаждают нашему существованию. Мы находим наше направление в повседневной реальности по координатам в пространстве и времени, в нулевой точке которых находится наше тело, и, именно соответствуя этой ориентации, мы обнаруживаем тела себе подобных и способны переходить от персонального к интерсубъективному пониманию. Как самопонимание, так и понимание Других включает в себя признание того, что социальное действие изначально наполнено смыслом для самого актора и что ни одно человеческое действие не может быть понято отдельно от ситуации, в которой оно имеет значение для человека. Участие, а не наблюдение — основной момент диалектики социальной жизни. Соответственно задача социального ученого — отдавать должное порядку опыта здравого смысла путем рассмотрения и описания его структуры и попыткой показать его уместность в исторической и культурной реальности человека. Наше бытие в социальном мире — это прежде всего тематическая проблема для нас, конкретных людей, действующих в повседневной жизни, а не тема для социальных наук. Именно в наших рефлексивных возможностях опыт здравого смысла проявляется как присутий именно человеку, так как в рефлексии мы способны предвосхитить Здесь и Сейчас социальной непосредственности и столкнуться со всей сложностью возможности, сослагательности, непосредственного и актуального. Тогда в пределах

мунданности мы находим свободу социального человека. В то же время мы находим определение его-нашей-природы. Человек — это существо, которое создает общественный порядок исходя из типизаций здравого смысла.

Так мы достигаем конца нашей феноменологии социального человека и подходим к тем экзистенциальным вопросам, которые наше обсуждение затронуло без прямого их оглашения. Существо, находящееся в нулевой точке пространства и времени, — это тело без личного ядра. Именно я сам и вы сами — те, кого ожидает рандеву с философом. Однако приближение к этой самости возможно лишь с помощью дисциплины знания. В этом и состоит парадокс мысли. Как возможно ухватить социального человека, не разрушая его спонтанности? Разве анализ здравого смысла не превращает его в анонимность? Мы можем лишь поднять вопрос и переместить его в сферу ценностей, которую мы осознанно не включили в наше рассуждение еще в самом его начале. Если мы скажем, что человек это всегда социальный человек, потому что иначе быть не может, в этом будет мало смысла. Конечно, есть смысл социального, который нормативен и который является границей, отделяющей случайное рождение человека от достижения им чувства собственного достоинства и справедливости. В таком случае, социальное настолько же идеал, насколько и атрибут. Каким-то образом уделение внимания духу человека, его загадочности всегда остается «на потом». Это более похоже на высказывание: «Не поймите меня превратно, я за человека!» Экзистенциальная философия начинается с неопределенности, двусмысленности оценки самого себя и сталкивается со странной обязанностью объяснять нас самих. Если я и сконцентрировал рассуждение на структуре мунданности, то не оттого, что я предпочитаю избегать экзистенциальности, а потому что я убежден, что индивидуальность личности заключается в социальном мире. Если здравый смысл — это то, на чем основывается наша социальность, он может быть также и экзистенциальным локусом наших нормативных способностей. И если история — это соглашение между Богом и человеком, то повседневная жизнь — это рекорд его выполнения. Там, в не бросающейся в глаза хронике знакомого, раскрывается образ того, чем мы все еще можем стать.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Schutz Alferd. *Collected Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. I: 7–9.
- <sup>2</sup> *Pragmatism*. London and New York: Longmans, Green, 1940. P. 168–169.
- <sup>3</sup> Delmore Schwartz, *Selected Poems: Summer Knowledge*. Copyright 1938 by New Directions. Reprinted by permission of New Directions Publishing Corporation, New York.
- <sup>4</sup> Schutz Alferd. *Collected Papers*. I: 281.

Перевод с английского Д. А. Дебошко под. ред. Т. В. Шитцовой выполнен по: Natanson M. *The Nature of Social Man // Existential Phenomenology and Political Theory: A Reader* / Ed. Hwa Yol Jung. Chicago, 1972. P. 160–188.