



ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
(ИНИОН РАН)

Джордж Герберт Мид

ИЗБРАННОЕ

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

**ДЖОРДЖ ГЕРБЕРТ МИД
ИЗБРАННОЕ**

Сборник переводов

**Москва
2009**

ББК 60
М 57

Серия
«Теория и история социологии»
Центр социальных и научно-информационных исследований

Отдел социологии и социальной психологии

Ответственный редактор *Д.В. Ефременко*

Джордж Герберт Мид

М 57

Избранное: Сб. переводов / РАН. ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исследований. Отд. социологии и социал. психологии; Сост. и переводчик В.Г Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. – М., 2009. – 290 с. – (Сер.: Теория и история социологии).

ISBN 978-5-248-00476-8

Джордж Герберт Мид (1863–1931) – выдающийся американский социолог и психолог, классик философии прагматизма. Признание пришло к Миду посмертно, когда ученики и сподвижники на основе неопубликованных рукописей и стенограмм лекций собрали и издали в виде сборников его фундаментальные труды. Идеи Мида оказали колоссальное воздействие на последующее развитие социальных наук, сделав его одной из самых влиятельных фигур в интеллектуальной истории XX века. На русском языке было опубликовано лишь несколько текстов Мида. В настоящий сборник включены несколько прижизненно опубликованных статей Мида и наиболее важные фрагменты из его посмертно опубликованных трудов.

Для социологов и философов, преподавателей, студентов и аспирантов вузов.

ББК 60

ISBN 978-5-248-00476-8

©ИНИОН РАН, 2009

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Д.В. Ефременко.</i> Предисловие.....	5
<i>В.Г. Николаев.</i> Идеи Джорджа Герберта Мида и их значение для социологии.....	10
О составе сборника.....	19

РАЗДЕЛ I. ПРИЖИЗНЕННЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

Какие социальные объекты должна изначально предполагать психология?	22
Механизм социального сознания.....	30
Социальное Я.....	37
Бихевиористское объяснение значимого символа	44
Генезис Я и социальный контроль.....	52

РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ НАСТОЯЩЕГО (ГЛАВЫ ИЗ КНИГИ)

Глава I. Настоящее как локус реальности.....	76
Глава III. Социальная природа настоящего	102
Глава IV. Импликации Я.....	119

РАЗДЕЛ III. РАЗУМ, Я И ОБЩЕСТВО (ГЛАВЫ ИЗ КНИГИ)

ЧАСТЬ I. ТОЧКА ЗРЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО БИХЕВИОРИЗМА	
1. Социальная психология и бихевиоризм.....	138
ЧАСТЬ III. Я	
18. Я и организм	146

21. Я и субъективное.....	156
22. «I» и «те»	165
25. «I» и «те» как фазы Я	170
29. Противоположность индивидуалистических и социальных теорий Я.....	178
ЧАСТЬ IV. ОБЩЕСТВО	
32. Организм, сообщество и среда.....	183
33. Социальные основания и функции мышления и коммуникации	191
34. Сообщество и институт	199
39. Конфликт и интеграция	211

**РАЗДЕЛ IV.
ФИЛОСОФИЯ АКТА (ГЛАВЫ
И ФРАГМЕНТЫ ИЗ КНИГИ)**

IX. Социальный фактор в перцепции	219
XV. Опытные основания естественной науки	
С. Мнимое настоящее	232
XVIII. Форма и среда	236
XXI. Процесс разума в природе	
А. Влияние современной физики на понятие разума	241
В. Прагматические ответы на инспирированный наукой дуализм.....	244
С. Акт и его связь с переживаниями на расстоянии и в контакте.....	247
D. Функции Я в поведении.....	250
E. Природа ментальных процессов	255
F. Образы, идеи и вторичные качества	259
G. Функциональная теория рефлексии	263
I. Природа универсальности и необходимости	267
L. Сознание и физический анализ	271
O. Механизм принятия роли в явлении физического объекта	272
P. Детерминация систем координат	277
XXXI. Фрагменты на разные темы	
D. Социальная группа и индивидуальный разум	281
F. Религия, метафизика и ценность	283
G (14). Категориальные фрагменты: <i>Социальность</i>	287

ПРЕДИСЛОВИЕ

На протяжении последних двух десятилетий нелегкий процесс возрождения социальных наук в нашей стране получал мощную подпитку, источником которой было введение в научный оборот ранее недоступных текстов западных мыслителей немарксистского направления. Поток переводов произведений, вошедших в золотой фонд мировой философской и социологической мысли, отчасти компенсировал трудности, с которыми приходилось сталкиваться российским исследователям в 1990-е годы. В то же время этот, несомненно, благотворный процесс выявил феномен «непрочитанности». Хотим мы того или нет, но в постсоветском пространстве без публикации первоисточника в русском переводе любая философская или социологическая концепция светит, подобно Луне, лишь отраженным светом. И пока ни Интернет, ни другие значительно расширившиеся возможности доступа к иноязычным текстам радикальным образом не меняют этого обстоятельства.

В сильно поредевшей когорте «непрочитанных» одной из наиболее значимых фигур оставался Джордж Герберт Мид. Разумеется, «отраженным светом» идейное наследие Мида доходило до заинтересованного читателя и в советское время. Но публикация переводов фрагментов работ Мида началась лишь в 1996 г.¹ Появление настоящего сборника, как мы надеемся, станет значимым рубежом в ознакомлении российских читателей с гетерогенным по своему составу корпусом текстов этого выдающегося американского мыслителя.

¹ Подробнее см. статью В. Г. Николаева «Идеи Джорджа Герберта Мида и их значение для социологии» в настоящем сборнике.

Джордж Герберт Мид родился 27 февраля 1863 г. в Саут-Хэдли, штат Массачусетс. Он был вторым ребенком в семье пастора конгрегационалистской церкви Хирама Мида. В 1870 г. семейство Мидов переехало в г. Оберлин, штат Огайо, где Хирам Мид занял должность профессора в теологической семинарии.

Джордж Герберт Мид в 1879 г. поступил в Колледж Оберлина и после четырех лет обучения получил степень бакалавра. В эти годы Мид увлеченно изучал литературу, поэзию и историю; вместе со своим другом Генри Кастлом он проводил многие часы за чтением произведений Шекспира, Мильтона, английских поэтов эпохи романтизма, Маколея, Бокля. Свою первую статью, посвященную Чарльзу Лэмбу, Мид опубликовал в «Оберлин ревью» в 1882 г.

Окончив колледж в 1883 г., Мид предпринял попытку стать школьным учителем, но по прошествии немногих месяцев был вынужден уйти из школы. Причина заключалась в его строгости: нерадивых и недисциплинированных школяров он без колебаний отправлял из класса домой, и довольно быстро недовольство учеников и их родителей поставило крест на его учительской карьере.

Потерпев неудачу на педагогическом поприще, Мид поступил на службу в Висконсинскую центральную железнодорожную компанию. Северная Америка в эту эпоху переживала бум железнодорожного строительства, и компания, в которой Мид проработал четыре года, осуществляла тогда один из наиболее крупных проектов, позволивший построить железную дорогу от Миннесоты до канадской провинции Саскачеван.

Однако к 1887 г. у Мида созрело решение продолжить образование. В 1887–1888 гг. он изучал в Гарвардском университете философию (как основную специализацию), а также психологию, греческий, латинский, немецкий и французский языки. Наряду с подготовкой к получению магистерского диплома Мид устроился детским воспитателем в семью знаменитого философа-прагматиста У. Джеймса и жил в его доме. Правда, в это время на Мида наиболее сильное влияние оказывал вовсе не Джеймс, а далекий от прагматизма неогегельянец Дж. Ройс. По всей видимости, благодаря Ройсу у Мида появились интерес к немецкому классическому идеализму и желание поближе познакомиться с новыми направлениями европейской философии и психологии.

Осенью 1888 г. Мид отправился в Германию, в Лейпцигский университет, где увлекся дарвинизмом, а также новаторскими

идеями основоположников экспериментальной психологии В. Вундта и Г. Стенли Холла. Чуть ранее в Лейпциг приехал друг Мида Генри Кастл вместе со своей сестрой Хелен. В Лейпциге между Мидом и Хелен Кастл завязались романтические отношения; в октябре 1891 г. они поженились.

После переезда из Лейпцига в Берлин Мид посещал лекции В. Дильтея и Ф. Паульсена. Наряду с академическими занятиями он серьезно интересовался опытом административного управления и политической жизнью Германии, в частности деятельностью немецких социал-демократов. Таким образом, пребывание в Германии оказало сильное влияние на личную жизнь Мида и на его интеллектуальную эволюцию. Однако, получив в 1891 г. предложение занять должность преподавателя в Мичиганском университете, Мид прервал работу над докторской диссертацией (доктором философии он так и не стал) и вернулся в Америку.

В период работы в Мичиганском университете Мид познакомился и подружился с Дж. Дьюи. Когда в 1894 г. Дьюи возглавил факультет философии, педагогики и психологии недавно созданного Чикагского университета, Мид последовал за ним. Переезд Дьюи и Мида в Чикаго был связан с тем, что новый университет создавался с учетом немецкой модели исследовательского университета, где преподавание и научные исследования идут рука об руку. В то же время концепция Чикагского университета предполагала ориентацию на решение практических задач, масштабы которых определялись впечатляющими темпами индустриального роста США. Неудивительно, что именно Чикагский университет стал новым центром философии прагматизма, приняв эстафету у гарвардского поколения прагматистов – Ч. Пирса и У. Джеймса. Благодаря Миду эта репутация сохранилась за Чикагским университетом и после вынужденного ухода Дьюи с должности декана в 1904 г. В 1907 г. Мид стал профессором Чикагского университета, где преподавал до конца жизни. В годы, предшествовавшие Первой мировой войне, Мид вместе с другими известными университетскими преподавателями активно участвовал в ряде новаторских социал-реформистских проектов. С началом военных действий в Европе Мид высказывался в печати в поддержку политики президента В. Вильсона и за вступление Америки в войну на стороне Антанты.

В 1920-е годы основное внимание Мид уделял философским проблемам. Его отношения с руководством университета осложнились, и он склонялся к мысли о расставании с Чикаго. Незадолго до

смерти Мид при содействии Дьюи получил предложение стать профессором философии в Колумбийском университете. Однако перебраться в Колумбийский университет Миду было не суждено. Он умер 26 апреля 1931 г., на полтора года пережив свою супругу Хелен Каствл.

Теоретическое наследие Мида настолько емко и многообразно, что современный исследователь его творчества Алекс Гиллеспи задает вопрос: «Сколько же было Мидов?» Гиллеспи пишет, что идеи Мида разными исследователями отождествлялись с социальным бихевиоризмом (Ч. Моррис, Ч. Макфэйл и К. Рексрот), феноменологией (М. Натансон), диалектическим эмпиризмом (Р. Берк), социальным прагматизмом (Дж. Кук), символическим интеракционизмом (Г. Блумер) и символически опосредованным интеракционизмом (Х. Йоас)¹. Стоит добавить, что сам Гиллеспи видит в Миде прежде всего теоретика социального акта. Разумеется, в этом многообразии интерпретаций предпочтительные позиции имеет подход Г. Блумера, благодаря популяризаторским усилиям которого Мид повсеместно признается основателем традиции символического интеракционизма в социологических исследованиях. Впрочем, как отмечает Х. Йоас, тот факт, что сторонники разных соперничающих друг с другом социологических подходов – от социологии конфликта Р. Коллинза до неофункционализма Дж. Александера – придают фундаментальное значение трудам Мида, служит свидетельством общедисциплинарного значения его идей². Но социологией дело далеко не ограничивается. Среди выдающихся философов, психологов, теоретиков культуры, чьи идеи перекликались с теоретическим наследием Мида или испытывали его прямое влияние, можно назвать имена М. Мерло-Понти, Л.С. Выготского, М.М. Бахтина, А. Гелена, Ю. Хабермаса.

Перевод вошедших в настоящий сборник текстов Мида выполнен В.Г. Николаевым. Уже на протяжении ряда лет Владимир Геннадьевич ведет рубрику «*Curriculum: социологическая классика*» в серии «Социология» издаваемого ИНИОН РАН реферативного журнала. Именно в *Curriculum* впервые увидели свет переводы многих статей и фрагментов работ Мида, включенные в данный

¹ Gillespie A. G.H. Mead: Theorist of the social act // J. for the theory of social behaviour. – Malden (MA), 2005. – Vol. 35, Iss. 1. – P. 19.

² Joas H. The emergence of the new: Mead's theory and its contemporary potential // Handbook of social theory / Ed. by G. Ritzer, B. Smart. – L.: SAGE, 2001. – P. 96.

сборник. Логическим продолжением этих усилий является и публикация в той же рубрике ряда работ Г. Блумера. Это дает возможность составить более полное представление не о разрозненных произведениях классиков социологической мысли, но о ретроспективе целого социологического направления. В то же время читатели РЖ имеют возможность ознакомиться и с современным состоянием исследований в русле символического интеракционизма. Так, в первый номер РЖ «Социология» за 2009 г. включена тематическая подборка рефератов, позволяющая получить представление об актуальных тенденциях, характерных для символического интеракционизма в начале XXI в. Не секрет, что коллектив отдела социологии и социальной психологии ИНИОН РАН готовил эту подборку, ориентируясь на скорый выход книги избранных работ Мида. Такой подход позволяет уяснить, какая часть теоретического наследия Мида является сегодня наиболее востребованной. Хотелось бы надеяться, что настоящее издание и сопутствующие ему реферативные материалы окажутся небесполезными для развития российской социологии, в особенности для обогащения ее теоретического и методологического инструментария.

Д.В. Ефременко

Д.-р полит. н., заведующий отделом социологии
и социальной психологии ИНИОН РАН

В.Г. Николаев
ИДЕИ ДЖОРДЖА ГЕРБЕРТА МИДА
И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОЦИОЛОГИИ

Имя Джорджа Герберта Мида (1863–1931), американского философа и социального психолога, одного из столпов прагматизма, вряд ли нуждается в особом представлении. Его влияние на философию, социологию и социальную психологию XX в. общеизвестно и несомненно. Корпус литературы о Миде за десятилетия, истекшие с его кончины, вырос настолько, что дать даже краткий ее обзор в рамках небольшого предисловия к сборнику его трудов не представляется возможным. Да, наверное, это и не нужно; для этого можно найти другие времена и другие места.

В России судьба идей Мида сложилась не лучшим образом. В отличие от других классиков прагматизма (Дж. Дьюи, У. Джеймса, Ч.С. Пирса), труды которых до революции и в постсоветские годы довольно энергично издавались на русском языке, наследие Мида до сих пор оставалось непереуведенным; по-русски можно было прочесть лишь несколько разрозненных фрагментов, разбросанных по сборникам и журналам¹. Хотя отечественные авторы иногда из-

¹ Приведем список имеющихся публикаций: *Мид Дж. Г. От жеста к символу: (Фрагменты глав 9–11 книги «Разум, Я и общество»)* / Пер. А. Гараджи // *Американская социологическая мысль: Тексты* / Под ред. В.И. Добренкова. – М.: Изд. Междунар. ун-та бизнеса и управления, 1996. – С. 213–221; *Интернализированные другие и самость: (Фрагменты главы 19 книги «Разум, Я и общество»)* / Пер. А. Гараджи // Там же. – С. 222–224; *Аз и я: (Глава 20 книги «Разум, Я и общество»)* / Пер. А. Гараджи // Там же. – С. 225–234; *Психология пунитивного правосудия* / Пер. Т. Новиковой // Там же. – С. 235–257; *Стадии акта: Постановка вопроса: (Глава 1 книги «Философия акта»)* / Пер. В. Николаева // *Личность. Культура. Общество*. – М., 2001. – Т. 3, Вып. 1–2; *Ценность и консумматорная фаза акта: (Глава 22 «Философии акта»)* / Пер. В. Николаева // *Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11, Социология: РЖ / РАН. ИНИОН*. – М., 2007. – № 1. – С. 140–148; Мо-

лагали и анализировали идеи Мида – отдельно или в ряду с другими – в своих публикациях (прежде всего Д.Н. Шалин и Л.Г. Ионин), этих публикаций было очень мало, буквально единицы. Первая монография о Миде на русском языке появилась лишь в 2006 г.¹ и признана во многих отношениях неудачной². Неудивительно, что идеи Мида при столь неудовлетворительном знакомстве с ними остаются в российской социологии не воспринятыми и даже чуждыми, в то время как в мировой науке многие из них стали само собой разумеющимися, пусть даже в каких-то случаях и оспариваемыми, элементами профессионального багажа; и российская социология явно от этого не выигрывает.

Исходя из сказанного, публикацию первого более или менее представительного русскоязычного сборника сочинений Мида хотелось бы предварить не обзором книг или историей рецепции, истолкования и развития мидовских идей, а некоторыми соображе-

ральное поведение и рефлексивное мышление: (Глава 24 «Философии акта») / Пер. В. Николаева // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11, Социология: РЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2007. – № 3. – С. 113–118; Наука и религия: (Глава 25 «Философии акта») / Пер. В. Николаева // Там же. – С. 118–127; Религия и социальные ценности: (Глава 26 «Философии акта») / Пер. В. Николаева // Там же. – С. 127–130; На задворках наших разумов: (Глава 27 «Философии акта») / Пер. В. Николаева // Там же. – С. 130–143; Экспериментализм как философия истории: (Глава 28 «Философии акта») / Пер. В. Николаева // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11, Социология: РЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2007. – № 4. – С. 109–134; Разрозненные фрагменты: (Глава 33 «Философии акта», фрагменты a, d, e, f, g-14) / Пер. В. Николаева // Там же. – С. 134–153; Разум и символ: (Глава 16 книги «Разум, Я и общество») / Пер. Е.И. Кравченко // Кравченко Е.И. Джордж Герберт Мид: философ, психолог, социолог. – М.: Моск. гос. лингв. ун-т, 2006. – С. 239–248; Разум как усвоение социального процесса индивидом: (Глава 24 книги «Разум, Я и общество») / Пер. Е.И. Кравченко // Там же. – С. 249–255; Происхождение собственного Я и социальный контроль: (Фрагмент одноименной статьи, воспроизведенный в «Философии настоящего») / Пер. Е.И. Кравченко // Там же. – С. 256–275. В настоящее время подготовлены к публикации переводы следующих статей: Национальное и интернациональное мышление // Личность. Культура. Общество. – М., 2008 и Научный метод и моральные науки // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11, Социология: РЖ / РАН. ИНИОН. – М., 2009. – № 1. В приведенный список не включены ранее публиковавшиеся переводы, воспроизводимые в новой редакции в настоящем издании.

¹ Кравченко Е.И. Джордж Герберт Мид: Философ, психолог, социолог. – М.: Моск. гос. лингв. ун-т, 2006.

² Shalin D. George Herbert Mead and creationism: Review of *Dzordzh Gerbert Mid: Filosof, psikholog, sotsiolog*, by E.I. Kravchenko // *Symbolic interaction*. – Berkeley, 2008. – Vol. 31, N 2. – P. 225–227.

ниями о том, какую практическую пользу мы могли бы извлечь из его трудов и в каком ключе нам было бы полезно прочесть их сегодня. В каком-то смысле этот выбор отвечает духу самого Мида, считавшего, что рефлексивное действие является ответом на (проблемную) ситуацию. Не вполне удовлетворительное состояние российской социологии – проблемная ситуация, а настоящий текст – ответ на нее. Соответственно, этот текст соотнесен с данной ситуацией и не претендует на решение каких-либо проблем, внешних по отношению к ней, таких как систематизация идей Мида, нахождение в них новых пластов и ракурсов, новое толкование и оценка уже имеющихся толкований Мида, открытие новых фактов о Миде, полемика со специалистами по Миду, точное и полное изложение взглядов Мида и т.д. и т.п. Текст задуман как сугубо практический.

Для адекватной социологии значимо прежде всего ясное понимание того, с какого рода реальностью она имеет дело. И соответственно, социологической релевантностью в идеях Мида обладает в первую очередь его трактовка *«реальности»*. Следует сказать, что во всех позднейших версиях социологии, отталкивающихся от мидовского прагматизма, *эта трактовка реальности имеет конститутивное значение*, оттесняя на задний план такие сравнительно второстепенные и частные понятия, как «I», «me», «play», «game», «импульс», «перцепция», «манипуляция», «консуммация», «мнимое настоящее», «область манипуляции» и т.д., по которым Мид обычно опознается через чтение комментаторской и учебной литературы. На этом мы здесь и сосредоточим наше внимание.

В трактовке реальности Мид исходит из первичности деятельности, или *«акта»*. Реальность не может рассматриваться вне деятельного *опыта*, в котором она существует для действующих «организмов» как мир, в котором они реально живут; она соотносится с их опытом и деятельностью и, стало быть, относительна. Если исследователя интересует мир, как он существует для людей в качестве реального и значимого мира, а не какие-то иные возможные и воображаемые миры, то реальность этого мира должна мыслиться как неразрывным образом соотносящаяся с человеческой деятельностью и выстраивающаяся вокруг этой деятельности как центральной точки.

Так в сферу внимания попадает понятие *взаимодействия*. Развертывающийся акт – это взаимодействие между «организмом»

и «средой», в ходе которого первый непрерывно *конструирует* и *реконструирует* вторую своей особой *восприимчивостью*, а она, в свою очередь, становится тем *реальным миром*, к которому организм *приспосабливается*. Эта рекурсивность связи между организмом и средой сохраняется и в том случае, когда акт является коллективным (социальным): в коллективном акте конструируется особая среда, к которой коллектив и отдельные его члены приспособляются, а их приспособительные действия постоянно изменяют и реконструируют эту среду. Таким образом, реальность социального мира – это реальность множества одновременно развертывающихся актов множества индивидуальных и коллективных действующих единиц, в которых непрерывно конструируется и реконструируется (кооперативным и конфликтным образом) сложное дифференцированное сплетение подвижных смысловых образований, воспринимаемых и/или создаваемых самими действующими как упрямая реальность, с которой приходится считаться. Вся эта подвижная конфигурация (или конфигурация конфигураций) видится из разных ее точек по-разному, и ни одна из этих точек не является предпочтительной, т.е. нет такого привилегированного пункта, из которого бы наблюдатель мог видеть ее во всей полноте, преподнося то, что он видит (воспринимает, мыслит) из него, как объективное и точное отображение всей реальности, ибо в другой точке она может быть иной и видеться иначе. Более того, поскольку вся эта организованная конфигурация соотнесенных друг с другом перспектив создается и поддерживается непрерывно протекающей деятельностью тех, кто ее (ре)конструирует и к ней приспособляется, и поскольку постоянные изменения в одних ее элементах, становясь частью среды для других, вызывают приспособительные изменения в них (и так – по кругу), любые возникающие в этой конфигурации смысловые образования являются подвижными и не подлежат субстантивации. Субстантивистские трактовки смысловых единиц в социологии – будь то преподнесение «среднего класса» как «группы» в «системе стратификации», реификация «этносов», использование одних и тех же учетных категорий в лонгитюдных статистических исследованиях образования или что-то другое – устраняют из этих образований их динамическое реалистическое качество. Очевидная изменчивость социального мира не может быть схвачена с помощью понятий, предназначенных для описания мира, хотя бы относительно лишённого подвижности. В этом плане мидовское понимание реаль-

ности уже хотя бы практически предпочтительнее тех, которые стоят за устаревшими статическими категориями и способами мышления и говорения. Если взглянуть с этой точки зрения на практику массовых опросов, то будет резонно спросить, насколько схватывается реальность, заключенная в указанных сложных, дифференцированных и подвижных конфигурациях, преподнесением респондентам в разных ее точках одних и тех же стандартно сформулированных анкетных вопросов и последующим переводом полученных стандартизированных ответов в сводки, фигурирующие в средствах массовой информации и профессиональной коммуникации¹. В более общем плане мидовский взгляд на реальность предполагает, что конфигурация, о которой идет речь, оказывается сочлененной в отдельных ее звеньях – посредством языка, в широком смысле, т.е. разных устойчивых способов жестикюляции, но необязательно является плотно сочлененной во всей своей целостности. Этот взгляд не только ставит под сомнение законность благополучно бытующих у нас тоталистских дискурсов, в которых различные коллективные единицы – «общество», «культура», «государство», разного рода «сферы», «группы», «слои», «институты» и т.п. – фигурируют как гомогенные сущности с четко очерченными границами, но он еще и требует рассмотрения того, что фигурирует под именем таких сущностей, как сложных подвижных конфигураций, состав которых не устанавливается понятиями-ярлыками, приклеиваемыми к ним изначально, а должен быть еще только установлен в исследовании. Тоталистские и субстантивные понятия не только не пригодны для достоверного описания изменчивой реальности, но и скрывают от глаз ее подлинные единицы, границы и силовые линии; использование таких понятий как чего-то незыблемого и принятие их без проверки зачастую служит сокрытию реальности, а не ее раскрытию, которое только и может быть целью научного исследования.

В отечественной практике часто фигурирует узко и превратно толкуемое понятие «конструктивизма» как социологической позиции, с которой мир видится как свободно и без каких-либо ограничений конструируемый акторами. Мида никак нельзя отнести к этой позиции в таком узком ее понимании. Действующие «орга-

¹ Критику опросов общественного мнения с этих позиций см.: *Blumer H. Public opinion and public opinion polling // American sociological rev. – N.Y., 1948. – Vol. 13, N 5. – P. 542–549.*

низмы» конструируют мир, но отнюдь не по произволу: *объекты* мира (вещи, люди, смыслы) оказывают *сопротивление* этим усилиям; любые *значения* практически проверяются через это сопротивление; хотя какие-то значения могут временно удерживаться вопреки сопротивлению мира, они не могут сохраняться вопреки всему, пока человек к миру *практически приспособливается*. Люди не живут в мире произвольно сконструированных галлюцинаций¹. Для прояснения этой идеи стоит привести пару ее импликаций. Во-первых, если социолога интересуют те или иные смысловые образования, находимые в изучаемом им мире или фрагменте мира, то естественным элементом его исследовательских усилий должно стать внимание к тем сопротивлениям, в соотношении с которыми формируются и удерживаются эти смысловые конструкции. Во-вторых, в отличие от многих других версий социологии, исходящих из понятия действия, позиция Мида предполагает, что подвижные конфигурации, в которых конструируется и поддерживается реальность, включают не только смысловые элементы, но и *вещи* (неживые и живые). Социальный мир, увиденный глазами Мида, – это мир, в движение которого вовлечены не только люди, их жесты и конструируемые ими значения, но и вещи. «Социальность» вообще понимается Мидом очень широко². (К этому взгляду близка модная сегодня в некоторых кругах позиция Б. Латура.) Если рассматривать мир, в котором реально живут люди, как включающий в себя этот компонент, то исследования этого мира должны включать не только фиксацию речевых сообщений изучаемых людей, но и наблюдение того вещного контекста, в котором они деятельно пребывают. Без этой составляющей социологические исследования зачастую рисуют образ картонных людей, совершенно незнакомый нам по тому миру, в котором мы действи-

¹ Г. Блумер так кратко формулирует базовые принципы мидовского прагматизма: «1. Есть мир реальности “вне нас” (out there), который противостоит людям и способен сопротивляться действиям в отношении него. 2. Этот мир реальности становится известен людям *только* в той форме, в которой он воспринимается людьми. 3. Таким образом, эта реальность изменяется, когда люди развивают новые восприятия ее. 4. Сопротивление мира восприятиям его служит проверкой достоверности этих восприятий» (Blumer H. Mead and Blumer: The convergent methodological perspectives of social behaviorism and symbolic interactionism // American sociological rev. – N.Y., 1980. – Vol. 45, N 3. – P. 410).

² См., например, главу 3 «Философии настоящего» и фрагмент «Социальность» из главы 33 «Философии акта» в этом сборнике.

тельно живем, иначе говоря, образ предельно нереалистический. Преобладающие исследовательские политики, нацеленные на производство социологических знаний при минимизации соприкосновения с изучаемым миром, бесконечно плодят и нагромождают такие нереалистические образы.

Избегая таким образом идеализма в трактовке реальности, Мид одновременно и не скатывается к грубо материалистическому ее толкованию. В этой связи интересен его анализ организации опыта, прежде всего *связи контактного и дистанционного опыта*. В этом анализе Мид показывает, что человек неизбежно пребывает в мире «наружностей» и «поверхностей»; за ними предполагается «внутренность» (*inside, interior*)¹, остающаяся недостижимой, но сообщающая значимость этим поверхностям. Это значит, что люди живут в мире прагматически значимых изменчивых поверхностей, наружностей, явлений, явленностей, феноменов, с которыми, несмотря на указанный их статус, им приходится, однако, считаться, поскольку иного мира у них нет (в том числе и сами себе они даны в таких изменчивых поверхностях, или различных «те»). Этот тезис имеет бесчисленные социологические импликации. Описанная и проанализированная Э. Гоффманом логика самопрезентаций и управления впечатлениями² – один из самых известных примеров. Еще один возможный пример – бодрыйяровская идея «симулякров» (слово *simulacrum* можно встретить и у Мида, хотя, конечно, не в том широком смысле, к которому мы привыкли).

Еще одна важная импликация этого тезиса, эпистемологическая, состоит в том, что люди, рефлексивно решая свои практические проблемы, движутся в познании своего мира от одной поверхности к другой и в принципе не могут добраться до «нутра» исследуемых вещей. Познание – бесконечное предприятие, каждый шаг в котором «гипотетичен» и не может быть окончательным. В этом смысле весь мир, по Миду, есть «рабочая гипотеза», непрерывно проверяемая и реконструируемая в потоке деятельного приспособления к нему (решения проблем). Каждая такая «гипотеза» удостоверяется прагматически: пока не возникает *проблематичная ситуация*, в которой гипотеза не позволяет организовать опыт, эта гипотеза обеспечивает текущее практическое приспособление к

¹ См., например, главы 9, 18 и 21 «Философии акта» в настоящем сборнике.

² *Goffman E. The presentation of self in everyday life. – Garden City (NY): Doubleday, 1959.*

миру и принимается теми, кому она его обеспечивает, как само собой разумеющаяся. Это имеет отношение и к научному исследованию. Только выключение своего места из подвижной конфигурации взаимно соотнесенных перспектив как некоего «абсолютного центра» позволяет ученому игнорировать гипотетический и рабочий характер любых своих понятийных конструкций. Любое знание подвижно и изменчиво; научное знание об эмпирическом мире является, в глазах Мида, таким же. И к этому стоит прислушаться. Эта реалистическая позиция в эпистемологии требует разработки понятийных конструкций в контакте с эмпирическим миром. Как пишет Мид, «проблемы социальной теории должны быть исследовательскими (research) проблемами»¹. Возможны разные стратегии научной работы в социологии, но нельзя игнорировать опасность того, что конструирование теоретических схем в отрыве от эмпирического мира может увенчаться фантазийными продуктами, бесполезными в этом мире (хотя, возможно, и решающими какие-то иные проблемы для их авторов).

Наконец, еще одним важным элементом мидовской трактовки реальности является положение о том, что «*локусом реальности* является настоящее»². Прошлое и будущее рассматриваются с этой позиции как производные от настоящего и заключенные в нем: каждое настоящее *актуально* производит свое прошлое и будущее. Размышления Мида о природе прошлого могут оказаться полезными в нынешних дискуссиях об истории и явно будут понятными в российском контексте, в котором история регулярно переписывается в том или ином новом ключе. Помимо всего прочего, из этих размышлений можно вывести эвристическое умозаключение, что о настоящем, т.е. о «реальности», можно судить по тем историям, которые в нем производятся; исследования сосуществующих отечественных и всемирных историй российского производства могут стать новым полезным источником для получения знания о той социальной реальности, в которой мы пребываем в настоящее время; этот материал в российских социологических исследованиях, кажется, до сих пор не использовался.

Коротко рассмотренные выше, равно как прочие, идеи Мида, возможно, не новы (а для кого-то наверняка не новы); в конце кон-

¹ Mead G.H. Scientific method and the moral sciences // International j. of ethics. – Chicago, 1923. – Vol. 33, N 3. – P. 243–244.

² См. публикуемые в настоящем сборнике главы из «Философии настоящего».

цов, разрабатывались они много десятилетий тому назад и образованному специалисту сегодня должны быть известны. Многие из них могут быть знакомы по совершенно иной литературе и из совершенно иных источников. Проблема, к которой относились приведенные рассуждения, состоит не столько в том, что эти идеи малоизвестны, сколько в том, что они остаются в значительной мере или совсем не интегрированными в практику текущей социологической работы. Уже хотя бы поэтому они сохраняют для нас свою свежесть и новизну. Если и в самом деле, как считал Мид, новое возникает в настоящем как в единственном локусе реальности, то новое – это не то, чего еще не было в объективном, не для нас существующем прошлом, а то, что появляется в настоящем как новое для нас – пусть даже как часть прошлого, но такого эмерджентного прошлого, которое обусловлено настоящим и его практическими нуждами. Идеи Мида в российском контексте могут обладать такой новизной, какой они в других контекстах уже не обладают, а мы погружены, прежде всего, в этот контекст, а не в какие-то другие.

О СОСТАВЕ СБОРНИКА

Как известно, Мид опубликовал при жизни лишь небольшое количество статей. Все остальное, что он писал, оставалось на момент его кончины неопубликованным. Из этих сохранившихся рукописей, записей к занятиям, неоконченных фрагментов, а также анонимных студенческих записей после его смерти было сделано пять книг: «Философия настоящего» (1932), «Разум, Я и общество» (1934), «Течения мысли в XIX веке» (1936), «Философия акта» (1938) и «Индивид и социальное Я» (1982). Широкой популярностью пользовалась также компиляция «Джордж Герберт Мид о социальной психологии» (1964), составленная А. Строссом¹. При выборе текстов для настоящего сборника стояла задача представить наследие Мида, во-первых, как можно более многосторонне и, во-вторых, в тех его аспектах, которые кажутся наиболее важными и интересными для социологии. Эта задача была нелегкой, учитывая, помимо прочего, заранее оговоренный объем сборника. Как бы то ни было, обо всех текстах, которые в итоге в него вошли, можно сказать, что они отвечают двум вышеприведенным критериям; каждый текст содержит оригинальные идеи, заслуживающие внимания. Состав сборника неизбежно во многом пересекается в силу схожего замысла с составом сборника 1964 г., подготовленного А. Строссом, но не полностью; различия имеются не только в составе, но и в принципе построения.

В сборник включены несколько прижизненных публикаций Мида и тексты из трех посмертно опубликованных его книг («Философия настоящего», «Разум, Я и общество» и «Философия ак-

¹ Выходили и другие сборники избранных работ. См. библиографию прижизненных и посмертных публикаций Мида: Кравченко Е.И. Джордж Герберт Мид: Философ, психолог, социолог. – М.: Моск. гос. лингв. ун-т, 2006. – С. 276–286.

та»). Соответственно, в сборнике четыре раздела. Тексты размещены в хронологическом порядке их оригинального опубликования. Все тексты, за исключением одного, очень большого по объему («Процесс разума в природе»), переведены полностью, без каких-либо купюр. Англоязычные оригиналы текстов, включенных в первый раздел, были почерпнуты в электронном ресурсе JSTOR¹, остальные переводы были сделаны по книжным изданиям. Данные об источниках, с которых были сделаны переводы, приводятся в разделе I по каждой статье отдельно, в разделах II–IV – в начале соответствующего раздела. Из-за многообразия использованных при подготовке сборника источников содержащиеся в текстах ссылки практически невозможно привести к единому стандарту; они оформлены очень по-разному; за исключением минимального приведения в порядок, они были оставлены в том виде, в каком приводятся в оригинале. Добавочные постраничные сноски и примечания, сделанные переводчиком, соответствующим образом помечены; все остальные (не помеченные) принадлежат оригинальным текстам.

В публикуемых текстах переводчиком использовались два типа вставок. Когда это стоило сделать, рядом с некоторыми терминами приводились в круглых скобках их англоязычные оригиналы. В отдельных случаях в квадратных скобках делались вставки, помогающие лучше передать смысл текста, но отсутствующие в оригинале. Оба типа вставок использовались исключительно как средство повышения точности переводного текста, но при этом переводчик стремился, насколько возможно, свести их к минимуму.

Некоторые включенные в сборник тексты публиковались ранее на русском языке. Это касается глав 18, 21, 22 и 25 книги «Разум, Я и общество»², глав 9³, 15(С)⁴, 18⁵, 21⁶ и фрагментов из главы 31⁷ «Философии акта». Для настоящего издания они были еще раз полностью сверены и переработаны. В ряде случаев переработка

¹ Mode of access. – <http://links.jstor.org>.

² Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11, Социология: РЖ / РАН. ИНИОН. – М., 1997. – № 4. – С. 162–195.

³ Там же. – М., 2007. – № 1. – С. 119–132.

⁴ Там же. – С. 132–135.

⁵ Там же. – С. 135–140.

⁶ Там же. – № 2. – С. 121–157. (Кроме параграфа F, переводимого в данном сборнике впервые).

⁷ Там же. – № 4. – С. 141–144, 147–153.

была настолько существенной, что в пору говорить о новых переводах. Остальные переводы публикуются в настоящем сборнике впервые.

Разумеется, настоящий сборник может служить лишь паллиативом пока отсутствующих у нас полных переводов книг Мида. Будем надеяться, что они появятся.

РАЗДЕЛ I.

ПРИЖИЗНЕННЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

КАКИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ОБЪЕКТЫ ДОЛЖНА ИЗНАЧАЛЬНО ПРЕДПОЛАГАТЬ ПСИХОЛОГИЯ?*

Нынешние психологи так же настойчиво склонны использовать [понятие] «сознание», как в прежней рационалистической психологии использовалось [понятие] «душа». О нем говорят как о чем-то таком, что в некоторый момент появляется; это что-то такое, во что объект знания входит в каком-то смысле извне. Оно мыслится как имеющее некоторые функции – вместо способностей. Оно так же полно отделяется от физического тела доктриной параллелизма, как метафизическое тело отделялось противоположными качествами от метафизической души.

Функциональная психология поставила себе целью растворить целенаправленность сознательных процессов – или сознания, как его называют, – в эволюционном понимании адаптации, но вместо того чтобы сделать сознание в человеческих индивидах частным выражением великого процесса, как того требует философия природы, сознание обычно объявляют новым и особенным фактором, который даже требует для своего объяснения новой формулы эволюции; оно предполагает новую эволюцию, которая накладывается на старую.

Несмотря на обильное философствование, сознание в нынешней психологической практике отождествляется с областью, которая открыта интроспекции, а объект знания размещается внутри этой области и связывается с физическим миром – фигурирую-

* Впервые текст прочитан на собрании Психологической ассоциации в Бостоне 31 декабря 1909 г. Перевод сделан по источнику: Mead G.H. What social objects must psychology presuppose? // The j. of philosophy, psychology and scientific methods. – N.Y., 1910. – Vol. 7, N 7. – P. 174–180.

щим в речи как внешняя область реальности – параллелистскими рядами. Эта психологическая практика склонна принимать концептуальные объекты науки, атомы, молекулы, эфирные вихревые кольца, ионы и электроны как субстанциальные реальности физического мира и по крайней мере неявно относить чувственное содержание объектов прямого физического опыта к этой отдельной области сознания. Старомодному идеалисту остается тогда лишь указать мысленную структуру этих гипотетических объектов науки, чтобы одним взмахом своей волшебной палочки триумфально сгрести весь мир природы в эту замкнутую сферу сознания, открытую интроспекции. После чего восстает из пепла солипсистский призрак, чтобы собрать собственный мир в раковину.

Выход из этих грубых психологических концепций содержится, на мой взгляд, в признании того, что психическое сознание есть особая фаза в развитии реальности, а не обособленная фаза реальности, соединенная с остальной реальностью однозначной связью параллельных рядов. Эту точку зрения я уже развивал в другом месте, но, боюсь, вышло несколько туманно и неэффективно¹.

На что я хочу обратить ваше внимание в отведенное мне время, так это на другую сторону этой ситуации, являющуюся по своему характеру психологической². Речь идет о допущении Я (selves) как уже существующих до того, как может возникнуть та особая фаза ситуации, которую изучает психология.

Большинство из нас допускает реальность объектов прямого физического опыта, пока мы всерьез не увязли в психологическом анализе когниции. Если мы не подвергаем себя самой суровой критике, параллелизм, о котором мы говорим, устанавливается между процессами в мозговых тканях, которые можно видеть, обонять и осязать руками, и теми состояниями сознания, которые ими обусловлены. Хотя это допущение гарантирует физические тела наших ближних как в равной мере реальные, Я сводится при этом к ограниченной области интроспективного сознания и наделяется реальностью не так называемого внешнего объекта, но только реальностью комбинации состояний сознания. В существование этих состояний сознания в другом, как нам торжественно сообщают, мы

¹ «The Definition of the Psychical», University of Chicago Decennial Volumes.

² Я обсуждал импликацию этой позиции с несколько иной точки зрения в: *Psychological Bulletin*, Vol. VI, N 12, December 15, 1909.

можем проникнуть лишь предположительно (*inferentially*), с помощью процесса аналогии, исходя из связей наших интроспективных состояний и движений наших тел с движениями других тел и теми гипотетическими состояниями сознания, которые их, должно быть, сопровождают. Если мы подходим к Я изнутри, то наш анализ распознает, разумеется, его тесную связь, если не тождество, с организацией сознания, в особенности как она видится в волеии, апперцепции, произвольном внимании, поведении (*conduct*), но то, что может быть выделено при этом как собственно самосознание, сводится к особенно ощущаемой знакомости в некоторых состояниях сознания, и Я по какой-то необъясняемой причине выстраивается вокруг ядра смутных и с виду незначительных органических ощущений – ощущения сокращения в брови или, может быть, в горле – либо уходит в рассеянные по всему телу мышечные иннервации, не задействованные напрямую в том, что мы делаем или воспринимаем. Тем не менее, когда мы движемся в русле интроспекции, вся область сознания приписывается этому Я, ибо мы вообще способны к интроспекции лишь в той мере, в какой себя сознаем.

Хочу подчеркнуть, что другие Я исчезают при этом как данные нам реальности, даже если мы готовы допустить реальные объекты физического опыта. Я возникает в интроспективной области. Оно не имеет существования вне этой области, а другие Я суть лишь проекции (*projects*) и эманации (*ejects*) этой области. Каждое Я – остров, и каждое Я уверено только в своем острове, ибо кто знает, какие миражи могут возникнуть над этим морем аналогий.

Справедливо предположить, что если бы у нас были точные социальные науки, которые могли бы точно определять личности (*persons*) и устанавливать с математической точностью законы социального изменения, то нам пришлось бы принять Я как наличные в том же смысле, в каком мы принимаем физические объекты. Они были бы гарантированы их науками. Ибо в практике мышления мы, так же как и греки, убеждены в том, что точное знание удостоверяет существование объекта знания.

Очевидно, что допущение социальными науками Я как данности, предшествующей всякой интроспекции, ощутимо и фундаментально повлияло бы на нашу психологическую практику. Сознание, присутствующее в Я (*selves*), было бы дано как наличествующее вне области интроспекции. Психологической науке пришлось бы предположить Я (*selves*) как предпосылку созна-

ния в индивидах точно так же, как она предполагает нервные системы и сосудистые изменения. В действительном психологическом анализе мы должны были бы обуславливать (*condition*) существование и процесс состояний и потоков сознания нормальным присутствием и функционированием этих Я так же, как мы обуславливаем появление и функционирование сознания нормальной структурой и работой физического механизма, предполагаемого нашей психологией.

Мы в какой-то мере делаем это в трактатах по психологии толп, в таком трактате по социальной психологии, как «Человеческая природа и социальный порядок» Кули. «Социальная психология» Макдаугалла расчищает для этого путь, возвращая процессы сознания к социальным импульсам и инстинктам – к тем терминам, в которых несколько туманно определяются Я в эволюционной теории общества.

«Экономический человек» угрюмой науки был попыткой определить Я в терминах объективной и точной социальной науки. К счастью, экономический человек оказался фантомом. Его не существует. «Экономический человек» гарантируется ортодоксальной политической экономией так же мало, как *realia* – схоластической метафизикой.

В антропологии и в социологии, чистой и нечистой, динамической и статической, социальная наука так и не нашла до сих пор своего научного метода. Она неспособна ни удовлетворительно определить свои объекты, ни сформулировать законы их изменения и развития. Пока социальные науки не смогут установить социального индивида в терминах социальных процессов, подобно тому как физические науки определяют свои объекты в терминах физического изменения, они не возвысятся до той точки, в которой они смогли бы навязать свой объект интроспективной психологии. Сегодня мы можем предвидеть возможность этого. Евгеника, педагогика и даже политическая наука и экономика выходят из описательной фазы и обращаются к формированию социального объекта. Мы сознаем, что контролируем условия, которые детерминируют индивида. Его ошибки и недостатки мыслятся как исправимые. Его нищету можно искоренить, его душевные и моральные дефекты – исправить, его наследственность, социальную и физическую, – улучшить. Само его моральное самосознание – через нормальное и здоровое социальное поведение, через адекватное осознание им своих связей с другими – можно создавать и закреплять. Однако и

без ожидания развития социальных наук можно указать на наличие в природе сознания, изучаемого психологией, пресуппозиции социальных объектов, объективная реальность которых служит условием сознания Я.

Вклад в признание данности других Я, который я хочу предложить, идет из самой психологии и вырастает из психологической теории происхождения языка и его связи со значением.

Эта теория, как вы знаете, сделала большой шаг вперед благодаря предложенной Вундтом формулировке связи языка с жестом. С этой точки зрения, язык в самой ранней его форме подпадает под группу движений, называемых со времен Дарвина выражениями эмоций. Они распадаются на классы, которые до сих пор считались по сути друг с другом не связанными. Либо это элементы, преимущественно подготовительные, или начальные, актов – социальных актов, т.е. действия и реакции, возникающие при стимуляции других индивидов, такие как сжимание кулаков, скрежетание зубами, принятие оборонительной позы; либо они рассматриваются как выбросы нервной энергии, которые снимают нервное возбуждение или подкрепляют действие и косвенно готовят к нему. Такие жесты, коли нам будет позволено употребить этот термин в таком обобщенном смысле, действуют как стимулы на другие формы*, уже находящиеся под воздействием социальной стимуляции.

Недостаточно подчеркнутым аспектом обсуждаемого предмета остается ценность, которую эти усеченные акты, эти начала остановленных движений, эти жесты имеют как подходящие стимуляции для поведения других индивидов. Формы, которые действуют и реагируют друг на друга, неизбежно подготавливаются заключенными в акте ранними движениями к реакции друг друга. Предварения собачьей или петушиной драки хорошо иллюстрируют отзывчивость таких индивидов к первым воспринимаемым индикациям надвигающихся актов. Формы, живущие группами или в отношениях, связывающих животных-хищников с животными, на которых они охотятся, действуют в значительной степени на основе этих первых знаков предстоящих актов. Все жесты, к какому бы классу они ни принадлежали и независимо от того, являются ли они началами самого исходящего акта или лишь индикациями ус-

* Говоря о живых организмах, Мид регулярно пользуется понятием «живая форма», или просто «форма». – *Прим. пер.*

тановки и нервного напряжения, которые подразумеваются такими актами, обладают ценностью стимулирования социально организованных форм к реакциям, соответствующим нападению, бегству, ухаживанию или кормлению со стороны другой формы. Иллюстрации, касающиеся человеческого поведения, можно найти в таких ситуациях, как фехтование, где один боец без рефлексии парирует удар другого, исходя из направления взгляда и мельчайшего изменения позы, являющихся предвестием выпада.

В смысле стимулирования к выполняемым реакциям жесты, стало быть, значимы уже до того, как приобретают осознаваемое значение. Позвольте мне еще раз подчеркнуть ценность установок и индикаций организованного приготовления к поведению – особенно явленных в изменении лицевых мышц, перемене дыхания, дрожи напряженных мускулов, признаках изменения кровообращения – в адаптированных до мелочей социальных группах, ведь среди этих социально значимых иннерваций будут обнаруживаться все те необычные органические ощущения, вокруг которых предположительно и выстраивается как вокруг ядра сознание Я.

Человеческое поведение отличается от поведения животных в первую очередь тем усилением торможения, которое является существенной фазой произвольного внимания, а возрастание торможения означает, что в жестикуляции растет доля знаков деятельности, которые не совершаются, напускных установок, чьи ценности, заключенные в поведении, не достигают завершенного выражения. Если видеть в языке дифференциацию жестов, то поведение никакой иной формы не может сравниться по богатству жестов с поведением человека.

Основополагающая важность жеста заключена в развитии сознания значения – в рефлексивном сознании. До тех пор пока один индивид просто реагирует на жест другого соответствующей реакцией, в сознании значения нет необходимости. Ситуация остается на уровне ситуации двух рычащих собак, обходящих друг друга кругами с напрягшимися конечностями, вздыбленной шерстью и обнаженными зубами. Пока не возникнет образ реакции, которую жест одной формы будет вызывать в другой форме, сознание значения не может быть присоединено к собственному жесту. Значение может появиться только в воображении последствия жеста. Испуганный вскрик – непосредственный инстинктивный акт; но вопль, сопровождаемый образом другого индивида, который, обратив к нему свое внимательное ухо, принимает сочувственное вы-

ражение и установку прийти на помощь, является по меньшей мере благоприятным условием для развития сознания значения.

Конечно, простое влияние образа, стимулирующего к реакции, имеет не больше смысловой ценности, чем воздействие внешнего стимула, однако в этом разговоре жестов присутствует также сознание установки, готовности действовать так, как предполагается жестом. В приведенном примере крик есть часть установки бегства. Крик вызывает образ дружелюбного индивида. Этот образ — не просто стимул бежать к другу; он вплавлен в сознание приостановленного бегства. Если значение есть сознание установки, как среди прочих утверждают Дьюи, Ройс и Энджелл, то сознание значения возникло только тогда, когда некий жест, бывший частью приостановленного акта, вызвал образ жеста другого индивида. Тогда образ жеста означает тот приостановленный акт, которому принадлежал первый жест. Одним словом, отклик на крик имеет значение приостановленного бегства.

Собственные жесты не могли приобрести значение напрямую. Внимание должно было сосредоточиться на жестах, вызываемых ими в других. Далее эти жесты начинают идентифицироваться с содержанием собственной эмоции и установки. Сознание значения появляется только через реакцию, и реакция эта подразумевает сознание другого Я как предпосылку значения, заключенного в собственной установке. Другие Я в социальной среде логически предшествуют сознанию Я, анализируемому интроспекцией. Их следует признать наличными, данными в том же смысле, в каком психология принимает данную [в опыте] реальность физических организмов как условие индивидуального сознания.

Важность для психологии этого признания других, связываемого таким образом с психологией значения, возможно, нуждается в еще одном уточнении. Сознание не может больше рассматриваться как остров, изучаемый через параллельные связи с неврозами. К нему нужно подходить как к опыту, детерминированному не только физически, но и социально. Интроспективное самосознание должно быть признано субъективной фазой, и эта субъективная фаза уже не может считаться источником, из которого вырастает опыт. Объективное сознание Я должно предшествовать субъективному сознанию и постоянно его обуславливать, коль скоро само сознание значения предполагает эти Я как наличные. Субъективное самосознание должно появляться *внутри* опыта, иметь функцию в развитии этого опыта и изучаться с точки зрения этой функции,

а не как нечто, в чем самосознание возникает и благодаря чему мы, пользуясь аналогическими мостиками и самопроекциями, постепенно конструируем гипотетически объективный социальный мир, дабы в нем жить. Кроме того, значение в свете этого признания указывает не на агломерацию состояний субъективного сознания, а на объекты в социально обусловленном опыте. Когда в процессе, обнажаемом интроспекцией, мы достигаем понятия Я, мы обретаем установку, которую принимаем не по отношению к своим внутренним чувствам, а по отношению к другим индивидам, реальность которых уже подразумевали торможения и реорганизации, характеризующие это внутреннее сознание.

Раз можно принять, что значение есть сознание установки, то я требовал бы от каждого указать адекватный мотив для направления внимания на собственные установки в сознании вещей сугубо физических; ни контролю над чувственным восприятием, ни контролю над реакцией не способствовало бы прямо внимание, направленное на сознание готовности действовать в некой данной ситуации. Лишь в социальной ситуации разговора эти жесты и выражаемые ими установки могли бы стать объектом внимания и интереса. Какой бы ни была наша теория касательно истории вещей, социальное сознание должно предшествовать физическому сознанию. Более точное утверждение звучало бы так: опыт в его исходной форме стал рефлексивным в признании [других] Я, и лишь постепенно в нем дифференцировался рефлексивный опыт вещей, являющихся сугубо физическими.

МЕХАНИЗМ СОЦИАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ*

Организацию сознания можно рассматривать с точки зрения его объектов и связи этих объектов с поведением (conduct). Я собираюсь несколько схематично показать связь социальных объектов, или Я (selves), с формой социального поведения и сделать это через установление связи физического объекта с поведением, в котором он проявляется.

Физический объект, или перцепт, является конструктом, в котором чувственная стимуляция сплавляется с образами, идущими из прошлого опыта. В когнитивном плане последние суть образы, замещаемые непосредственными чувственными качествами, и как таковые они удовлетворяют разум. Основания сей удовлетворенности обнаруживаются в том, что эти образы вырастают из прошлого переживания результата акта, вызванного этим стимулом. Так, стене как визуальному стимулу свойственно высвободить импульс к движению по направлению к ней и надавливанию на нее. Перцепция стены как далекой, твердой и шероховатой связывается с визуальным опытом как реакция со стимуляцией. Специфическая значимость стимула замещает собой некоторую значимость реакции. Перцепт – это свернутый акт, в котором результат акта, к которому подталкивает стимул, представлен образами переживания прошлых актов схожего характера.

Поскольку наше физическое поведение включает в себе движения к отдаленным объектам или от них и обращение с этими объектами, когда мы входим с ними в контакт, то мы воспринимаем все вещи в терминах дистанционных ощущений – цвета, звуча-

* Впервые текст прочитан на собрании Западной философской ассоциации в Чикаго (5–6 апреля 1912 г.). Перевод сделан по источнику: Mead G.H. The mechanism of social consciousness // The j. of philosophy, psychology and scientific methods. – N.Y., 1912. – Vol. 9, N 15. – P. 401–406.

ния, запаха, – которые замещают собой твердые или мягкие, большие или маленькие объекты различных форм, которые будут обнаруживаться в действительном контакте.

Наше поведение при движении и манипуляции с его стимуляциями и реакциями дает каркас, внутри которого возникают объекты перцепции; а коли так, то это поведение отвечает за организацию нашего физического мира. Перцепты – физические объекты – соединяют в себе переживание непосредственной стимуляции с образами той реакции, к которой эта стимуляция будет вести. Объект может быть надлежащим образом установлен в терминах поведения.

Я говорил о перцептах как об объектах, возникающих в физическом опыте, так как именно некоторая фаза поведения с заключенными в нем стимулами и реакциями дает развиваться таким продуктам; этой фазой является движение под влиянием отдаленных стимулов, ведущее к контактному переживанию манипуляции.

При ином типе поведения с иными стимуляциями и реакциями будут возникать другие объекты; настолько своеобразна область социального поведения. Под социальным я имею в виду всего лишь поведение, опосредованное стимуляциями других животных из той же группы живых форм, приводящими к реакциям, воздействующим опять-таки на эти другие формы. Так, драка, репродукция, родительская забота, значительная часть игр у животных, охота и т.д. – это результаты примитивных инстинктов или импульсов, приводимых в действие стимуляцией одной формы другой, и эти стимуляции ведут, в свою очередь, к реакциям, воздействующим на другие формы.

Разумеется, человек в перцепции другого человека является физическим объектом и является таковым столь же реально, как дерево или камень. Но человек – больше чем физический объект; именно это «больше» конституирует его как социальный объект, или Я (self); и именно это Я связано с тем особым поведением, которое может быть названо социальным поведением.

Социальная стимуляция обнаруживается по большей части в началах, или ранних стадиях социальных актов, служащих стимулами для других форм, которые этими актами затрагиваются. Именно в области жестов раскрывается связь моторной установки формы с другими; психологи мыслили эту установку как преимущественно эмоциональную, хотя она эмоциональна лишь постольку, поскольку развертывающийся акт сдерживается. То, что неко-

торые из этих ранних индикаций зарождающегося акта сохраняются, в то время как остальной акт (*the rest of the act*) по большей части подавляется, или утрачивает свое исходное значение (*value*), — например, обнажение зубов или раздувание ноздрей, — это правда, и объяснение этого легче всего найти в социальной ценности, которую такие индикации приобрели. Было бы, однако, ошибкой недооценивать связь, которую приобрели эти усеченные акты с другими формами реакций, довершающими их так же реально, как и исходные акты, или забывать о том, что они занимают лишь малую часть всей области жестов, посредством которых мы получаем уведомления о реакциях других по отношению к нам. Выражения лица и установки тела имеют для нас такую же функциональную ценность, какую имеют начальные проявления враждебности для двух собак, готовящихся напасть друг на друга.

Эта область жестов не просто связывает индивида с другими индивидами как физическими объектами, но приводит его *en rapport* с их действиями, которые пока еще только индицируются, и пробуждает инстинктивные реакции, присущие этим социальным деятельности. Социальная реакция одного индивида вводит вдобавок к тому еще одно усложнение. Установка, принимаемая в ответ на установку другого, становится для него стимулом изменить свою установку, и это ведет к тому диалогу установок, который ярко и наглядно иллюстрируется начальными стадиями собачьей драки. Этот же самый процесс мы видим в ухаживании и спаривании, в материнских ласках и, наконец, в значительной части игр молодых животных.

Уже некоторое время признано, что речь принадлежит, по крайней мере в своих началах, к этой же области жестикуляции, к так называемой голосовой жестикуляции. Индицируя первоначально приготовление к насильственному действию, возникающее из внезапной перемены дыхания и ритмов кровообращения, членораздельные звуки развили и чрезвычайно усложнили этот диалог установок, с помощью которого социальные формы приспособляются к превосхищаемым действиям друг друга так, что могут действовать относительно друг друга подобающим образом.

Членораздельные звуки имеют еще один в высшей степени важный результат. В то время как человек далеко не полностью чувствует значимость своего выражения лица или своей телесной установки для другого, его ухо открывает ему его собственный вокальный жест в той же форме, которую тот принимает для ближне-

го. Он потрясает кулаком прежде всего лишь в адрес другого, но говорит с собой так же реально, как и со своим визави. Генетическое значение этого признано уже давно. Маленький ребенок говорит с собой, т.е. использует элементы членораздельной речи в ответ на издаваемые им звуки, которые он слышит, более постоянно и устойчиво, чем делает это в ответ на звуки, которые слышит от окружающих, и проявляет к звукам, которые издает он сам, больший интерес, чем к звукам других. Мы знаем, кроме того, что эта очарованность собственными вокальными жестами сохраняется даже после того, как ребенок научится разговаривать с другими, и что ребенок может часами беседовать с самим собой и даже конструировать воображаемых собеседников, которые функционируют в растущем самосознании ребенка так же, как процессы внутренней речи – мышления и воображения – функционируют в сознании взрослого.

Возвращаясь к формуле, приведенной выше для формирования объекта в сознании, мы можем определить социальный объект в терминах социального поведения так же, как мы определяли физический объект в терминах наших реакций на физические объекты. Было прояснено, что объект состоит из чувственного переживания стимуляции к акту и образов, идущих из прошлого переживания конечного результата акта. Тогда социальным объектом будут жесты, т.е. ранние индикации развертывающегося социального акта в другом плюс образы нашей собственной реакции на эту стимуляцию. Для маленького ребенка насуспенные брови и улыбки окружающих, установка тела, протянутые к нему руки являются сначала просто стимуляциями, которые вызывают в нем инстинктивные реакции, соответствующие этим жестам. Он плачет или смеется, движется к своей матери, вытягивает руки. Когда эти жесты в других возвращают ему образы собственных реакций и их результатов, ребенок получает материал, из которого он строит социальные объекты, образующие самую важную часть его среды. Мы знакомы с этой фазой развития младенца и уверены в том, что он распознает разных членов окружающей его группы. Отныне он действует с доверием по отношению к ним, поскольку их жесты стали иметь значение для него. Его реакция на исходящие от них стимуляции и ее последствия присутствуют [в его непосредственном опыте], позволяя интерпретировать выражения лиц, установки тела и оттенки голоса. О пробуждающемся в ребенке социальном интеллекте свидетельствуют в первую очередь не его готовые ре-

акции на жесты других, ибо они обнаруживаются много раньше. Именно внутренняя уверенность в собственной готовности приспособиться к установкам других светится в его глазах и сквозит во всех его телесных установках.

Если исходить из того, что объект возникает в сознании посредством соединения образов переживания реакции с чувственным переживанием стимуляции, то очевидно, что ребенок должен вплавить образы своих прошлых реакций в чувственную стимуляцию того, что преподносят ему дистанционные чувства. Его контактные и кинестетические переживания должны укорениться в чувственных опытах, которые их вызывают; только тогда они обретают в его сознании объективный характер.

Проходит некоторое время, прежде чем он может успешно соединить разные части своего тела, как, например, руки и ноги, которые он видит и чувствует, в единый объект. Такой шаг должен совершаться позже, чем формирование физических объектов его среды. Форма объекта дается в переживании вещей, не являющихся его физическим Я. Когда он синтезирует различные части своего тела с органическими ощущениями и аффективными переживаниями, [возникающий объект] оказывается скроен по образцу окружающих его объектов. Само по себе наличие переживаний удовольствия и страдания в совокупности с органическими ощущениями не сформирует объект, пока этот материал не сможет быть уложен в схему объекта – схему «чувственная стимуляция плюс образы реакции».

В организации физического опыта младенца появление его тела как единой вещи, как объекта будет происходить относительно поздно и непременно вслед за структурой объектов его среды. Это в равной мере касается и объекта, появляющегося в социальном поведении: Я. Форму социального объекта следует искать прежде всего в переживании других Я. Самым ранним достижением социального сознания будет соединение образов первых реакций младенца и их результатов со стимуляциями, идущими от жестов других. Ребенку не удастся сформировать объект из самого себя, т.е. вложить внутрь такого Я так называемый субъективный материал сознания, до тех пор, пока он не распознает вокруг себя социальные объекты, возникающие в его опыте посредством этого процесса наполнения стимуляций прошлыми переживаниями реакции. Что касается детей, то здесь наш опыт поистине единообразен. Ранние социальные перцепты ребенка – это перцепты других. По-

сле них возникают неполные и частичные Я – или различные «те», – которые у ребенка совершенно аналогичны перцептам собственных рук и ног, и они предшествуют восприятию им себя как единого целого. Простое наличие аффективного переживания, образов, органических ощущений не несет с собой сознания Я, которому эти переживания принадлежат, равно как и единый характер реакции, тяготеющей к синтезированию наших объектов перцепции, не придает того же единства внутреннему опыту, пока ребенок не оказывается способен переживать себя так, как он переживает другие Я.

Весьма вероятно, что низшие животные никогда даже близко не подходят к такому объективному соотношению с Я того, что мы называем субъективными переживаниями. И сразу встает вопрос: что в человеческом социальном поведении есть такого, что вызывает к жизни «те», или Я, являющееся объектом? Почему человеческое животное переносит форму социального объекта из своей среды во внутренний опыт?

Ответ на этот вопрос уже дан предварительно в утверждении о голосовом жесте. Тот факт, что человеческое животное может стимулировать себя так, как оно стимулирует других, и может реагировать на свои стимуляции так, как оно реагирует на стимуляции других, определенно привносит в его поведение форму социального объекта, из которой и может возникнуть «те», к коему могут быть отнесены так называемые субъективные переживания.

Самосознание, конечно, не сводится просто к способности разговаривать с собой, иначе у говорящих птиц были бы души или по крайней мере Я. Чего недостает попугаю, так это социальных объектов, которые могут существовать для человеческого младенца. Механизмом для перенесения социальных объектов во внутренний опыт попугай отчасти обладает, но ему нечего перенести в такой внутренний мир. Кроме того, голосовой жест – не единственная форма, которая может служить для построения «те»; исчерпывающие свидетельства этого можно найти в языке жестов глухонемых. Любой жест, посредством которого индивид может сам подвергнуться такому же воздействию, какому подвергаются другие, и который, следовательно, имеет тенденцию вызывать в нем реакцию так же, как он вызвал бы ее в другом, будет служить механизмом для конструирования Я. Но в том, что осознание Я как объекта когда-нибудь возникло бы у человека, если бы у него не

было механизма говорения с самим собой, есть, на мой взгляд, все основания сомневаться.

Если мы рассуждаем правильно, то объективное Я человеческого сознания – это соединение реакций человека с социальной стимуляцией, посредством которой он на себя воздействует. «Ме» есть ответ человека на собственный разговор. Такое *те* не является, стало быть, ранним образованием, которое затем выносятся и вкладывается в тела других людей, дабы придать им полноту человеческой жизни. Скорее это привнесение из области социальных объектов в бесформенную, неорганизованную область того, что мы называем внутренним опытом. Через организацию этого объекта, Я, этот материал сам организуется и ставится под контроль индивида в форме так называемого самосознания.

Для психологии стало общим местом, что только «*те*», или эмпирическое Я, может быть вовлечено в фокус внимания и воспринято. «*I*» лежит за пределами сферы непосредственного опыта. Применительно к социальному поведению это означает, что мы можем воспринять наши реакции, только когда они явлены нам как образы из прошлого опыта, соединившиеся с чувственной стимуляцией. Мы не можем представить реакцию в тот момент, когда мы реагируем. Мы не можем использовать наши реакции на других как материалы для конструирования Я; эта образность уходит на построение других Я. Мы должны социально стимулировать себя, чтобы получить в свое распоряжение материал, из которого должны строиться наши собственные Я и Я других.

Следовательно, «*I*» никогда не может существовать в сознании как объект, однако сам разговорный характер нашего внутреннего опыта, сам процесс ответа на собственный разговор предполагает наличие за кулисами некоторого «*I*», которое отвечает на жесты, на возникающие в сознании символы. «*I*» – это трансцендентальное Я Канта, душа, которую Джеймс усматривал за сценой, стараясь из всех сил придать ей какой-то дополнительный акцент.

Самосознающее, действительное Я в социальном общении – это объективное «*те*» или многие объективные «*те*», пребывающие в непрерывно продолжающемся процессе реагирования и предполагающие фиктивное «*I*», всегда сокрытое от собственного взора.

Внутреннее сознание социально организуется привнесением в него социальной организации из внешнего мира.

СОЦИАЛЬНОЕ Я*

Признавая, что Я не может предстать в сознании как «I», что оно всегда объект, т.е. «те», я хочу предложить ответ на вопрос: что заключено в бытии Я объектом? Прежде всего, можно сказать, что объект предполагает субъекта. Иначе говоря, «те» немислимо без «I». Но к этому нужно добавить, что такое «I» является предпосылкой (presupposition), а не представлением сознательного опыта, ибо в тот момент, когда оно представляется, оно уже переходит в объективное состояние, предполагающее, если хотите, «I», которое наблюдает, – но при этом такое «I», которое может обнаружить себя, только перестав быть субъектом, для которого существует объект «те». Меня интересует, разумеется, не гегельянское понятие Я, становящегося иным для самого себя, а природа Я, насколько она раскрывается в интроспекции и поддается нашему фактическому анализу. Итак, этот анализ обнаруживает в процессе памяти установку наблюдения себя, в которой явлены оба, наблюдатель и наблюдаемый. Если конкретнее, то человек вспоминает, вопрошая себя, как ему удалось сделать то-то, то-то и то-то, браня себя за допущенные промахи или радуясь своим достижениям. Таким образом, в воссоздаваемом Я ушедшего момента обнаруживаются как объект, так и субъект, но теперь это субъект, являющийся объектом наблюдения и имеющий ту же природу, что и объектное Я, которое мы представляем, находясь в общении (intercourse) с окружающими. Точно так же мы вспоминаем вопросы, предостережения и одобрения, адресованные ближним. Установку субъекта, которую мы инстинктивно принимаем, можно, однако, представить только

* Впервые текст прочитан на ежегодном собрании Западной философской ассоциации в марте 1913 г. Перевод сделан по источнику: Mead G.H. The social self // The j. of philosophy, psychology and scientific methods. – N.Y., 1913. – Vol. 10, N 14. – P. 374–380.

как нечто переживаемое, подобно тому как мы можем сознавать свои акты только через сенсорные процессы, включающиеся после того, как акт начался.

Содержаниями этого представляемого субъекта, ставшего тем самым объектом в своей представленности, но все еще отличающего себя как субъекта прошлого опыта от того «те», к которому он обращался, являются образы, которые инициировали разговор и моторные ощущения, сопровождающие экспрессию, а также органические ощущения и реакция всей системы на инициированную деятельность – словом, именно те содержания, из которых складывается Я, отличное от других, к которым оно обращается. Я, явленное как «I», – это памятный образ Я, действовавшего по отношению к самому себе, и это то же Я, которое действует по отношению к другим Я.

С другой стороны, материалом, образующим «те», к которому «I» обращается и которое оно наблюдает, служит опыт, вызываемый этим действием «I». Если «I» говорит, то «те» слышит. Если «I» ударяет, то «те» чувствует этот удар. Здесь сознанию «те» опять-таки свойствен тот же характер, что и сознанию, возникающему из действия другого по отношению к нему. Иначе говоря, лишь поскольку индивид обнаруживает себя действующим в отношении себя так, как он действует в отношении других, он становится для самого себя скорее субъектом, нежели объектом, и лишь поскольку его собственное социальное поведение воздействует на него так же, как и поведение других, он становится объектом для своего социального поведения.

Различия между презентациями «I» и «те» в нашей памяти – это различия между памятными образами инициированного социального поведения и памятными образами сопутствовавших ему чувственных реакций.

Имея в виду анализ, проделанный ранее Болдуином, Ройсом, Кули и многими другими, можно ограничиться указанием на то, что в нашем социальном поведении с другими эти реакции возникают раньше, чем в интроспективном самосознании; иначе говоря, младенец осознанно привлекает внимание других раньше, чем сам обращает на себя внимание, оказывая на себя воздействие, и воздействие других на себя сознает раньше, чем свое собственное.

«I» интроспекции – это Я, вступающее в социальные отношения с другими Я. Это не «I», подразумеваемое в том факте, что некто представляет себя как «те». А «те» интроспекции – то са-

мое «те», которое является объектом социального поведения других. Некто представляет себя действующим по отношению к другим; в этом представлении он фигурирует в косвенной речи как субъект действия, но все же является объектом; субъект же этого представления никогда не может предстать непосредственно в сознательном опыте. Это то самое Я, которое представляется наблюдающим себя, и оно воздействует на себя ровно и лишь постольку, поскольку может обращаться само к себе посредством социальной стимуляции, воздействующей на других. «Ме», к которому оно обращается, есть, стало быть, «те», на которое схожим образом воздействует социальное поведение тех, кто его окружает.

Однако эта формулировка интроспективной ситуации, по видимому, упускает из виду одну более или менее постоянную черту нашего сознания, а именно тот бегущий поток сознания того, что мы делаем, который отличен от осознания области стимуляции, неважно, внешней или внутренней. Именно это «сознание» (awareness) заставило многих полагать, что самой природе Я свойственно сознавать как субъект, так и объект – быть субъектом действия в отношении объектного мира и в то же время напрямую сознавать этого субъекта как субъекта: «Мыслить его внеположным всему прочему, что мыслится». Так вот, как указывал профессор Джеймс, это сознание (consciousness) логичнее понимать как знание (sciousness): мыслящий – скорее импликация, чем содержание, а «те» – всего лишь элемент объектного содержания внутри потока знания (sciousness). Это логическое утверждение, однако, не воздает должного данностям сознания. Помимо действительных стимуляций и реакций и их памятных образов, куда необходимо включены органические ощущения и реакции, из коих образуется «те», значительную часть нашего сознательного опыта – по сути весь, который мы называем самосознанием, – сопровождает внутренняя реакция на все, что мы делаем, говорим или мыслим. На заднем плане собственного ума мы большую часть времени более или менее ясно сознаем свои отклики на замечания, адресуемые другим, и иннервации, могущие вести к установкам и жестам, отвечающим на наши жесты и установки по отношению к другим.

Наблюдатель, сопровождающий все наше самосознательное поведение, – это, стало быть, не действительное «I», отвечающее за поведение в *propria persona*; скорее, это реакция на собственное поведение. Смещение этой нашей реакции, следующей за нашими социальными стимуляциями других, с предполагаемым субъектом

нашего действия дает психологическое основание для допущения, что Я может напрямую сознавать себя как действующее и подвергающееся воздействию. Действительная же ситуация такова: Я действует в отношении других и непосредственно сознает окружающие объекты. Кроме того, в памяти оно воссоздает действующее Я и подвергающихся воздействию других. Но наряду с этими содержаниями действие в отношении других вызывает реакции в самом индивиде; есть, следовательно, другое «те», критикующее, одобряющее, предлагающее и сознательно планирующее, т.е. рефлексивное Я.

Не на все свое поведение по отношению к объективному миру мы таким образом реагируем. Там, где мы интенсивно погружены в объективный мир, это сопровождающее осознание исчезает. Приходится вспомнить опыт, чтобы осознать, что мы были вовлечены как Я, чтобы произвести самосознание, являющееся составной частью значительной части нашего опыта. Как я уже отмечал в другом месте, механизм этого отклика на собственную социальную стимуляцию других вытекает естественным образом из того факта, что сами звуки, жесты, особенно голосовые жесты, адресуемые человеком другим, вызывают или имеют тенденцию вызывать реакции в нем самом. Он не может слышать себя говорящим, не принимая в какой-то мере установку, которую бы он принял, если бы в тех же словах к нему обратились другие.

Я, осознанно противостоящее другим Я, становится тем самым объектом, другим для самого себя в силу самого факта, что оно слышит себя говорящим и отзывается на это. Механизм интроспекции, следовательно, дан в социальной установке, которую человек с необходимостью принимает в отношении самого себя, и механизм мышления, поскольку мышление пользуется символами, используемыми в социальном взаимодействии, есть не более чем внутренний разговор.

Итак, именно это сочетание вспоминаемого Я, действующего и существующего в противостоянии другим Я, с внутренней реакцией на собственное действие, существенной для самосознающего эго, т.е. Я в полном смысле слова, но никогда не являющейся фазой самосознания, поскольку она дана нам в опыте как объект, – это сочетание и есть субъект.

Отметим также, что эта реакция на социальное поведение Я может осуществляться в роли другого: мы представляем в воображении его аргументы, делая это с интонациями его голоса, его жес-

тикуляцией и даже, возможно, с его выражением лица. Таким образом мы играем роли всей нашей группы, и лишь поскольку мы это делаем, они становятся частью нашего социального окружения: осознание другого Я как Я предполагает, что мы сыграли его роль, или роль другого, с типом которого мы идентифицируем его в целях взаимодействия. Внутренний отклик на нашу реакцию на других, следовательно, так же изменчив, как и наша социальная среда. Мы принимаем роли других по отношению к себе не потому, что просто подчиняемся подражательному инстинкту, а потому, что, реагируя на себя, мы принимаем по сути дела установку кого-то другого, нежели непосредственно действующее Я, и в эту реакцию естественным образом входят памятные образы реакций тех, кто нас окружает, памятные образы тех реакций других, которые происходили в ответ на схожие действия. Так, ребенок может думать о своем поведении как о хорошем или плохом, лишь поскольку он реагирует на собственные поступки вспоминаемыми словами своих родителей. Пока этот процесс не разовьется в абстрактный процесс мышления, самосознание остается драматическим, а Я, являющееся сплавом вспоминаемого актора и этого сопровождающего хора, – подвижно организованным и отчетливо социальным. В дальнейшем внутренняя сцена превращается в форум и цех мысли. Своеобразные черты и интонации *dramatis personæ* тускнеют, и акцент переносится на смысл внутренней речи: наглядные образы становятся всего лишь необходимыми сигналами (*cues*). Механизм при этом остается социальным, и в любой момент процесс может стать личностным.

Справедливо сказать, что в последнее время западный мир облек значительную часть своего мышления в форму романа, тогда как раньше механизмом самосознания, более эффективным, но столь же социальным, была драма. По ходу дела можно указать на ту потребность в исполнении функции глашатая абстрактной мысли, которую чувствует даже самый темный мыслитель, ища свою аудиторию. Значимость этого для религиозного самосознания очевидна.

Из этой природы Я вытекает еще одно следствие, на которое я хотел бы обратить внимание. Это способ его реконструкции. Я хочу специально к нему обратиться, так как этот момент важен в психологии этики.

Как простая организация привычки Я не самосознательно. Именно это Я мы имеем в виду под характером. Но когда возника-

ет существенная проблема, в этой организации происходит некоторая дезинтеграция, и в рефлексивном мышлении появляются разные тенденции в виде разных голосов, спорящих друг с другом. В каком-то смысле старое Я распадается, и из морального процесса возникает новое Я. Конкретный вопрос, который я хотел бы задать, состоит в том, появляется ли это новое Я вместе с новым объектом, или целью. Между Я и его объектом имеется, конечно же, взаимная связь; одно подразумевает другое; и интересы и оценки Я точно соответствуют содержанию и ценностям объекта. С другой стороны, осознание нового объекта, его ценностей и значения, видимо, приходит в сознание раньше, чем новое Я, соответствующее этому новому объекту.

Человек, осознавший новую человеческую ценность, сознает новый объект в своем поведении более непосредственно, чем самого себя и свою манеру реакции на него. Это обусловлено тем уже упомянутым фактом, что прямое внимание направляется первым делом на объект. Когда Я становится объектом, оно появляется в памяти, и установка, им подразумеваемая, уже принята. Фактически отвлечение внимания от объекта и перенос его на Я означает как раз то отсутствие объективности, которое мы критикуем не только в моральном агенте, но и в ученом.

Допуская, как это делаю я, сущностно социальный характер этической цели, мы обнаруживаем в моральной рефлексии конфликт, в котором некоторые ценности находят своего глашатая в старом Я или доминирующей части старого Я, в то время как другие ценности, соответствующие другим тенденциям и импульсам, возникают в оппозиции им и находят для представления собственных доводов других глашатаев. Потворствовать ценностям, репрезентируемым старым Я, – это как раз то, что мы называем себялюбием. Оправдание употреблению этого термина мы видим в привычном характере поведения по отношению к этим ценностям. Внимание не захватывается объектом и смещается в субъективное поле, где аффективные реакции отождествляются со старым Я. В результате мы устанавливаем другие, конфликтующие цели в субъективных терминах других Я, и моральная проблема, видимо, принимает форму жертвования либо собой, либо другими.

Там, где проблема видится объективно, конфликт, хотя и социален, необязательно завершается борьбой разных Я, но может увенчаться и такой реконструкцией ситуации, из которой рожда-

ются иные, расширенные, более адекватные личности. Внимание должно быть сосредоточено на объективном социальном поле.

В рефлексивный анализ старое Я должно входить наравне с теми Я, роли которых принимаются, и критерием реконструкции оказывается адекватное признание в новой социальной ситуации всех личных интересов. Новое Я, соответствующее новой ситуации, может появиться в сознании лишь после того, как эта новая ситуация будет осознана и принята. Новое Я не может войти в поле как определяющий фактор, ибо оно осознанно присутствует лишь после того, как будет сформулирована и принята новая цель. Старое Я может входить только как элемент, противостоящий другим личным интересам, втянутым в дело. Если оно является доминирующим фактором, то должно открыто пренебрегать другими Я, интересы которых поставлены на карту. Как старое Я оно определяется своим конфликтом с другими, утверждающими себя в его рефлексивном анализе.

Решение достигается построением нового мира, гармонизирующего борющиеся интересы, и в этот мир входит новое Я.

Процесс этот тождествен по своей логике упразднению старой теории, с которой ученый себя идентифицировал, его отказу придавать этой старой установке больший вес, чем может быть придан другим, противоречащим ей наблюдениям и гипотезам. Только когда успешная гипотеза, преодолевающая конфликты, будет сформулирована и принята, ученый сможет вновь идентифицировать себя с этой гипотезой как со своей собственной и отстаивать ее *contra mundum*. Он не может установить научную проблему и ее решение в терминах своей старой личности. Он может назвать свою новую гипотезу своим именем и реализовать свою расширившуюся научную личность в ее триумфе.

Фундаментальное отличие морального решения проблемы от научного состоит в том, что моральной проблемой затрагиваются конкретные личные интересы и что в этом случае реконструируется все Я целиком в его связи с другими Я, отношения с которыми существенны для его личности.

Развитие Я вытекает из частичной дезинтеграции – появления разных интересов на форуме рефлексии, реконструкции социального мира и последующего появления нового Я, соответствующего новому объекту.

БИХЕВИОРИСТСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ЗНАЧИМОГО СИМВОЛА*

Рассуждение, которое я хочу предложить, основывается на следующих посылках, которые я могу лишь констатировать. Я предварительно принимаю гипотезу естественных наук, что физические объекты и физический мир разложимы на комплекс физических частиц. Я исхожу из того, что объекты непосредственного опыта существуют в связи с биологическими и социальными индивидами, среды которых они образуют. С одной стороны, эта связь предполагает отбор – через восприимчивости и реакции живых форм – тех элементов, которые образуют объект. С другой стороны, эти объекты воздействуют на растения и животных, природы которых ответственны за них как за объекты. Например, пища существует как непосредственный опыт в связи с индивидами, которые ее едят. Нет такой вещи, как пища, отдельно от таких индивидов. Отбор качеств, образующих пищу, является функцией живых индивидов. Воздействие этой пищи на живых индивидов мы называем адаптацией формы к противостоящей ей среде. Что бы ни говорилось о механическом мире конечных физических частиц, линии, проводимые вокруг объектов в опыте, прочерчиваются установками и поведением индивидуальных живых форм. Вне такого опыта, заключающего в себе форму и ее среду, этих объектов не существует.

С другой стороны, эти объекты существуют объективно, поскольку они есть в непосредственном опыте. Связь объектов, образующих среду, с растениями и животными никоим образом не делает эти объекты субъективными. То, что называют природами

* Перевод сделан по источнику: Mead G.H. A behavioristic account of the significant symbol // The j. of philosophy. – N.Y., 1922. – Vol. 19, N 6. – P. 157–163.

объектов, присутствует в объектах, как и их так называемые чувственные качества, но эти природы присутствуют в объектах не как внешние или внутренние связи, они относятся к самой сущности объектов и становятся связями только в мыслительном процессе. Так называемые чувственные качества тоже существуют в объектах, но только в их связях с теми воспринимающими организмами, среды которых они образуют.

Каузальное воздействие живых организмов на свою среду, выраженное в создании объектов, является таким же подлинным, как и воздействие среды на живой организм. Пищеварительный тракт так же верно создает пищу, как образование ледяной корки на поверхности земли уничтожает одних животных и отбирает других, способных вырастить теплый волосной покров. Восприимчивость животного к особому качеству в объекте придает объекту, в его связи с животным, особую природу. Там, где есть восприимчивость к двум или более разным качествам объекта, которые соответствуют реакциям, входящим в конфликт друг с другом и, стало быть, друг друга тормозящим, объект соответственно аналитически разлагается. Так, ширина ручья может быть обособлена от других качеств этого ручья посредством торможения тенденции (tendency) животного к прыжку через него. В непосредственном опыте, в который вовлечены животный организм и его среда, эти качества объектов и сдерживаемые реакции, им отвечающие, присутствуют (are there), или существуют, как качества, однако они еще не обладают значимостью и не локализируются в разумах (minds), или сознаниях.

Среди объектов в непосредственном опыте животных имеются разные части их организмов, обладающие качествами, отличными от качеств других объектов, – особенно гедоническими качествами и качествами напряжений и возбуждений, – но эти качества не соотносятся с Я (selves), пока Я не возникнут в опыте. Они лишь случайно приватны, т.е. по необходимости ограничены опытом отдельных индивидов. Если бы два организма на манер сямских близнецов были соединены так, что один и тот же орган соединялся бы с нервной системой каждого, то каждый имел бы в опыте один и тот же неприятный или приятный объект. Зубная боль или приятный вкус являются объектами для единичного индивида по причинам, не отличающимся существенно от тех, которые делают пламя спички, зажигаемой в комнате, где присутствует всего один индивид, объектом только для этого индивида. Не исключение

объекта из опыта, в который вовлечены другие, делает его субъективным; он делается субъективным благодаря тому, что индивид соотносит его со своим Я, когда в ходе развития поведения возникают многие Я. Исключительные опыты особенно благоприятствуют такому соотношению, но и общезначимые характеристики объектов могут быть так соотношены в ментальных процессах.

К числу объектов, существующих только для отдельных индивидов, относятся так называемые образы. Они *непосредственно даны* (are there), но не обязательно *размещены* в пространстве. Они входят в структуру вещей, примером чему служат печатная страница или твердость отдаленного объекта; в галлюцинациях же они могут быть пространственно размещенными. Они зависят в своем существовании от условий, заданных состояниями организма – особенно состояниями центральной нервной системы, – как и другие объекты в опыте, например горы и стулья. Будучи соотношенными с Я, они становятся памятными образами, или образами творческого воображения, но они не являются ментальным или духовным материалом (stuff).

Поведение есть сумма реакций живых существ на их среды, особенно на объекты, которые, если употребить слова Бергсона, их связь со средой «вырезала из нее». Среди этих объектов некоторые обладают особой важностью, на которую я хочу указать: это – другие живые формы, принадлежащие к той же группе. Установки и ранние индикации действий этих форм являются особенно важными стимулами; придав более широкий смысл вундтовскому термину, можно назвать их «жестами». Эти другие живые формы, входящие в группу, к которой принадлежит организм, могут быть названы социальными объектами и существуют как таковые прежде, чем возникают Я. Их жесты вызывают определенные и у всех высокоорганизованных форм частично предопределенные реакции, например, относящиеся к полу, родительству, враждебности, а также, возможно, другие, как, например, так называемые стадные инстинкты. Поскольку эти специализированные реакции присутствуют в природе индивидов, они имеют тенденцию возникать всякий раз, когда соответствующий стимул, или жест, их вызывает. Если индивид использует такой жест и жест воздействует на него так же, как он воздействует на другого индивида, то он отвечает или склонен отвечать на собственный социальный стимул так же, как на него ответил бы другой индивид. Яркий пример этого обнаруживается в пении, или вокальной жестикуляции птиц. Голосовой

жест особенно важен, ибо он воздействует на индивида, который его производит, таким же образом, каким он воздействует на другого; но это относится также, хотя и в меньшей степени, к тем жестам индивида, которые он может видеть или осязать.

Я возникает в поведении, когда индивид становится в опыте социальным объектом для самого себя. Это происходит, когда индивид принимает установку [другого], или использует жест, который использовал бы другой индивид, и сам реагирует на него или имеет тенденцию так реагировать. Это развитие, которое постепенно происходит в жизни младенца и, можно предположить, постепенно совершалось в жизни рода. Я развивается в жизни младенца посредством того, что было неудачно названо подражанием, и находит свое выражение в нормальной игровой жизни маленьких детей. В этом процессе ребенок постепенно становится в своем опыте социальным существом и действует по отношению к себе подобно тому, как он действует по отношению к другим. Особенно важно, что он говорит с собой так, как он говорит с другими; непрерывно продолжаясь, этот разговор на внутреннем форуме конституирует область, называемую областью разума (mind). Тогда те объекты и переживания, которые принадлежат его телу, те образы, которые принадлежат его прошлому, становятся частью этого Я.

В поведении форм, низших по сравнению с человеком, мы видим, что индивид индицирует объекты другим формам, хотя и без того, что мы называем сигнификацией. Курица, клюя червяка, прямо, хотя и без намерения, показывает его цыплятам. Животное в стаде, почуяв опасность, своим убеганием показывает другим членам стада безопасное направление и вводит их в установку восприятия той же опасности. Охотничья собака указывает на притаившуюся птицу. Блеющий заблудший ягненок и кричащий ребенок указывают, каждый по-своему, на свою мать. Все эти жесты являются для мыслящего наблюдателя значимыми символами, но все как один не являются значимыми для форм, которые их производят.

В чем же состоит эта значимость с точки зрения бихевиористской психологии? Самый общий ответ звучал бы так: жест не только актуально вводит стимул-объект в круг реакций других форм, но еще и индицирует природу объекта; говоря о «значимости», мы в особенности имеем в виду, что индивид, давая такое указание, индицирует эту природу *самому себе*. Однако недостаточно, чтобы он индицировал это значение, каким бы оно ни было,

так, как оно существует для него одного; он должен еще индцировать его так, как оно существует для другого, которому он его указывает. Самое широкое использование термина предполагает, что он индцирует значение любому другому индивиду, которому оно могло бы быть указано в той же самой ситуации. Таким образом, поскольку индивид принимает установку другого в отношении себя и в некотором смысле возбуждает в себе ту тенденцию к действию, которую его поведение вызывает в другом индивиде, он будет индцировать значение жеста самому себе. Этим предполагается определение значения: это индцированная реакция, которую может вызвать объект. Когда выясняется, что мы приспособились к полному набору реакций в отношении некоего объекта, мы чувствуем, что значение этого объекта наше. Но чтобы значение было нашим, необходимо, чтобы мы могли отнестись к себе как к принимающим эту установку приспособления к реакции. Мы должны индцировать себе не только объект, но и готовность определенным образом на него реагировать, и эта индикация должна производиться в установке, или роли, другого индивида, которому она предъявляется или может быть предъявлена. Если этого нет, то в значимости не подразумевается это общее владение. Символ становится значимым благодаря способности индивида быть другим в то время, когда он является самим собой. Попросту говоря, индцируя другому, что ему надо делать, мы имеем это в виду. Давая ориентиры, мы даем ориентиры самим себе в то самое время, когда даем их другому. Мы принимаем также его установку реакции на наши запросы, присущую ему как индивиду, для которого эти ориентиры имеют в его поведении такую же значимость, какую они имеют для нас.

Но сигнификация не ограничивается лишь той особой ситуацией, в которой дается индикация. Она приобретает универсальное значение. Даже если дело касается всего двоих, форма, в которой она дана, универсальна, т.е. имела бы то же значение для любого другого, кто мог бы оказаться в том же положении. Как возникает эта генерализация? С бихевиористской точки зрения, она должна происходить через генерализацию индивидом самого себя в принятой им установке другого. Нам достаточно хорошо известно, как это происходит в социальном и моральном обучении детей и тех, кто перестали ими быть. Ребенок приобретает чувство собственного Я (property), принимая то, что можно назвать установкой генерализованного другого. Те установки, которые все принимают в не-

которых данных условиях и в противостоянии одним и тем же объектам, становятся для него установками, которые принимает каждый. Принимая роль, общую для всех, он оказывается говорящим с самим собой и другими с авторитетностью группы. Эти установки становятся аксиоматическими. Генерализация есть просто результат тождества реакций. В сущности, лишь настолько, насколько им в каком-то смысле амальгамируются установки разных ролей, в которых он к самому себе обращался, он приобретает единство личности. «Ме», к которому он обращается, постоянно меняется. Оно отзывчиво к изменчивой игре импульса, но групповая солидарность, особенно в ее единообразных ограничениях, придает ему единство универсальности. Я полагаю, это единственный источник универсального. Оно быстро переходит границы специфической группы. Это – *vox populi, vox dei*, «голос людей и ангелов». Образование и разнообразие опыта очищают его от всего провинциального и оставляют лишь «то, что истинно для всех людей во все времена». Его форма изначально универсальна, ибо различия разных установок других в нем стираются. В период игры (*play*), пока ребенок не достиг стадии состязательных игр (*games*), в которых он старается противопоставить приобретенное Я другим, этот процесс не осуществляется полностью, и ребенок столь же изменчив, сколь изменчивы его настроения; однако в организованной игре он видит себя с точки зрения группы или команды и страстно выступает за правила и стандарты. Социальное преимущество и даже необходимость делают этот подход к себе императивным. Индивид должен видеть себя так, как его видит вся группа. Это опять-таки толковалось как пассивное подражание. Но универсальность явлена как признанный фактор внутреннего или внешнего поведения не в единообразных установках. Она обнаруживается прямо в мышлении, а мышление есть разговор этого генерализованного другого с Я.

Таким образом, значимый символ – это жест, знак или слово, которые адресуются собственному Я, когда адресуются другому индивиду, и адресуются другому в форме всех других индивидов, когда адресуются собственному Я.

Сигнификация, как мы увидели, имеет две референции: одна из них указывает на индицируемую вещь, другая – на реакцию, образец (*instance*) и значение, или идею. Она денотативна и коннотативна. Когда символ используется для одного, он является именем. Когда он используется для другого, он является концептом. Но он

не денотирует и не коннотирует, пока, по крайней мере по форме, денотация и коннотация не адресованы одновременно Я и другим, т.е. пока он не входит в универсум дискурса, ориентированный относительно Я. Если жест просто индицирует объект другому, то для производящего его индивида он не имеет никакого значения, так же как не становится для него значением и осуществляемая другим индивидом реакция, если он не принимает установку, в которой его внимание направляется индивидом, для которого она имеет значение. В таком случае он принимает собственную реакцию как значение индикации. Благодаря взаимному симпатическому помещению себя в роли друг друга и обнаружению реакций других в собственных опытах жест, бывший бы иначе бессмысленным, приобретает ту ценность, которая коннотируется сигнификацией как в специфическом ее применении, так и в ее универсальности.

Следует добавить, что, поскольку мышление, или внутренний разговор, в котором объекты как стимулы отделяются от реакций на них и одновременно связываются с ними, отождествляется с сознанием, т.е. поскольку сознание отождествляется с осознанием, оно есть результат развития Я в опыте. Другая общепринятая сигнификация сознания явлена в самом присутствии объектов в опыте. Закрыв глаза, мы можем сказать, что больше не сознаем визуальные объекты. Если состояние нервной системы или каких-то ее участков прекращает связь индивида с его средой, то можно сказать, что он целиком или частично потерял сознание, т.е. некоторые или даже все объекты выходят из опыта этого индивида. Особый интерес представляет исчезновение причиняющего страдание объекта, например больного зуба при местной анестезии. Общая анестезия выключает все объекты.

Как мы уже указали, анализ осуществляется через конфликт реакций: он выделяет отдельные черты объекта и, отделяя их от соответствующих реакций, т.е. их значений, в то же время связывает их с ними. Реакция становится значением, индицируясь благодаря генерализованной установке Я и другим. Разум, т.е. процесс, в котором имеют место этот анализ и его индикации, располагается в сфере поведения между конкретным индивидом и средой, в которой индивид, приняв генерализованную установку, способен пользоваться символическими жестами, т.е. терминами, значимыми для всех, включая его самого.

Если конфликт реакций происходит в индивиде, то анализ происходит в объекте. Тогда разум – это область, не ограниченная индивидом и уж тем более не локализованная в мозге. Значимость относится к вещам в их связях с индивидами. Она не располагается в ментальных процессах, заключенных внутри индивидов.

ГЕНЕЗИС Я И СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТРОЛЬ*

Я хотел бы сначала предложить описание появления Я в социальном поведении, а затем обратиться к некоторым его следствиям, касающимся социального контроля.

Термин «поведение» (behavior) указывает на принимаемую здесь точку зрения; это точка зрения бихевиористской психологии. Есть в этой психологии один аспект, который требует подчеркивания, но, на мой взгляд, до сих пор подчеркивался недостаточно. Эта психология снискала высокую оценку не просто своей объективностью. Вся новейшая психология, поскольку она претендует на научность, считает себя объективной. Однако бихевиористская психология, выбрав путь изучения животных, низших по сравнению с человеком, волей-неволей перенесла свой интерес с психических состояний на внешнее поведение. Даже когда изучение этого поведения углубляется в центральную нервную систему, это делается не для того, чтобы найти корреляты невроза в психозе, а для того, чтобы достроить акт, как бы далеко это ни вело в пространстве и времени. Эта доктрина оказывается в симпатическом согласии с новейшим реализмом и прагматизмом, который помещает так называемые чувственные данные и значимости вещей в объекте. Пока психология обращается к акту как процессу, философская мысль переносит содержания, бывшие предметом прежней психологии, из области состояний сознания в объективный мир. Добихевиористская психология стояла ногами в двух мирах. Ее материал находился и в сознании, и в мире физиологии и физики. Но до тех пор пока психология занималась состояниями сознания, конституирующими объекты, происходило неизбежное удвоение.

* Перевод сделан по источнику: Mead G.H. The genesis of the self and social control // *International j. of ethics.* – Chicago, 1925. – Vol. 35, N 3. – P. 251–277.

Весь физиологический и физический аппарат мог быть установлен в терминах состояний сознания, и рядом неизменно маячил солипсизм. Психология, призванная аналитически разбивать объект на изучаемые ею состояния сознания, вполне может быть эмпирической наукой, но ее мир – это не мир других наук. В свою очередь, бихевиористская психология, не отвечающая за содержание объекта, становится наукой, родственной физиологии и динамике, и хвост эпистемологической змеи ей не грозит.

Здесь меня не заботит философское обоснование этой установки бихевиористской психологии; я хочу лишь подчеркнуть ее неизбежную склонность работать с процессами, т.е. с актами, и находить свои объекты данными в мире, с которым работает вся наука. Со времен Декарта психология была пограничной областью, лежавшей между философией и естественными науками, и испытывала все неудобства, свойственные буферным областям. Недвусмысленная и бескомпромиссная граница между протяженным физическим миром и лишенным протяженности миром мысли, проводимая Декартом, дойдя до шишковидной железы, оказалась на двусмысленной территории и избежала компромисса только за счет того, что отнесла связи разума и тела к неограниченному могуществу *deus ex machina*. Трудности, сопутствовавшие установлению этих связей психологией, были лишь отчасти метафизическими. На более глубоком уровне они были логическими. Естественные науки прагматически исходят из наличного мира, в котором возникла проблема, и вводят гипотетические реконструкции лишь в той мере, в какой они нужны для ее решения. Они всегда стоят ногами на твердой почве несомненных объектов наблюдения и эксперимента, той, которую облюбовал Сэмюэл Джонсон, когда отверг идеализм Беркли. Спекулятивная философия, терзаясь проблемой эпистемологии, нашла свою проблему в природе и самом существовании мира, в котором возникают проблемы естествознания и который позволяет проверять его гипотезы. Таким образом, психология как философская дисциплина внесла в опыт индивида эпистемологическую проблему, но как наука поместила эту проблему в данный мир, который ее эпистемологическая проблема не позволяла принять как данный. В колебаниях между этими альтернативами симпатии психологии всегда были на стороне предпосылок и метода естественных наук. С одной стороны, в качестве эмпирической науки она старалась трактовать так называемое сознание индивида как данное в том смысле, в каком даны

объекты естественных наук, но состояния сознания рассматривались при этом как когнитивные и, стало быть, неизбежно наследовали эпистемологический диатез. С другой стороны, в качестве экспериментальной науки ей нужно было локализовать состояния сознания внутри или вне изучаемых ею процессов. Размещение их внутри естественных процессов, свойственное интеракционизму, входило в противоречие с предпосылками ее научной процедуры, так что преобладающей установкой стал эпифеноменализм – взаимопритирка предустановленной гармонии Лейбница и параллельных атрибутов Спинозы. При этом состояния сознания бежали как безвредные сознательные тени рядом с физическими и физиологическими процессами, с которыми наука могла непосредственно иметь дело. Но такой компромисс оказался неустойчивым. Поток осознания, сопровождавший процессы в нервной системе, мог соответствовать лишь чувствованию и мышлению как процессам; как качества и значения вещей состояния сознания стали трудновыносимыми удвоениями вещей (исключение делалось разве что для вторичных качеств). Молекулярная структура вещей, казалось, изгнала их из гипотетических объектов физической науки, и сознание оказалось для них гостеприимной свалкой. Эта бифуркация природы оказывается столь же неудовлетворительной. Ведь рога и копыта ходят вместе со шкурой. Состояния контактного опыта имеют не больше прав на объективное существование, чем состояния дистанционного опыта. Но психология не проявляла интереса к этим эпистемологическим и метафизическим загадкам; они ее только раздражали. Она переключилась на процессы, где феноменализм наиболее безвреден, представ в облике физиологической психологии, функциональной психологии, динамической психологии, а проблемы, не попадавшие в круг ее забот, игнорировала. В итоге центральная нервная система получила в процедуре и учебниках психологии логическое превосходство, совершенно необоснованное в случае анализа опыта индивида. Центральная нервная система невольно заняла логическое место сознания. Она занимает лишь важную стадию в акте, но мы находим себя размещающими всю среду индивида в ее мозговых извилинах. А потому нас не удивляет, что бихевиоризм был встречен с явным облегчением, ведь он изучал поведение животных с необходимым пренебрежением к сознанию и занимался актом как целым, а не как нервной дугой.

Однако облегчение, с которым исследователь обращается к поведению и уходит от состояний сознания, так и не устранило

проблем, заключенных в двусмысленном термине «сознание», даже для психолога. Теория восприятия Бергсона была как минимум шагом к прояснению этой двусмысленности. Она признает, что содержание перцепта, насколько его можно назвать сознанием, указывает скорее на уменьшение реальности объекта, чем на ее прибавление, и это уменьшение соответствует деятельным интересам организма, представленным в центральной нервной системе путями возможной реакции. Эти координированные нервные пути в каком-то смысле вырезают объект перцепции. Перцепт относителен, он соотносится с воспринимающим индивидом, но относителен он не в том смысле, что его содержанием является состояние его сознания, а в смысле соотнесения с его активным интересом. Тогда располагать так называемые чувственные качества вещей в коре головного мозга по меньшей мере бессмысленно. Но когда Бергсон предполагает, что некоторые из этих качеств могут быть конденсацией колебаний, мы, видимо, вновь оказываемся в присутствии качеств, являющихся состояниями сознания. Допускается, что конденсации – например, актуальное качество цвета – существуют не в объекте, а в конденсирующем разуме. Тем не менее утверждение Бергсона, по крайней мере, с одной стороны, размещало центральную нервную систему в мире вещей, перцептов, а с другой – располагало качества вещей, находимые в чистом восприятии, в самих вещах; при этом отделение длительности как психической от статичного интеллектуализированного пространственного мира оставляло дихотомию, функциональную только с точки зрения метафизики Бергсона. Неореализм попытался вернуть все качества вещей вещам, в пику разуму, просто сознающему чувственные данные. Эта простая, радикальная процедура оставляла нерешенными проблемы восприятия, все еще когнитивного по своей природе, и Критический Реализм попытался решить их, вновь обратившись к репрезентативному восприятию. Прагматизму оставалось лишь занять еще более радикальную позицию, что в непосредственном опыте перцепт противостоит индивиду не в связи осознания, а просто в поведенческой связи. Познание есть процесс разузнавания чего-то проблематичного, а не вхождения в связь с наличным миром.

В самом слове «сознание» есть двусмысленность. Мы употребляем его в смысле «осознания», «сознания чего-то» и склонны полагать, что в этом смысле оно соразмерно опыту и покрывает всю связь разумного (*sentient*) организма со средой, существующей

для этого организма. Таким образом, мы приписываем этому существованию среды для организма установку когниции со стороны организма. В другом употреблении [слова] «сознание», которое я имею в виду, подразумеваются некоторые содержания, а именно – чувственные качества вещей, особенно так называемые вторичные качества, телесные переживания разумного организма, в особенности приятные и мучительные, содержания образов памяти и воображения, а также [содержания образов] деятельностей организма, насколько они присутствуют в его опыте. Есть еще другая область, область самосознания, о которой я пока не говорю. Всем этим содержаниям присуще в разной степени общее свойство: эти содержания не могли бы вообще появиться или явиться именно так, как они являются, в опыте любого другого организма. В этом смысле они приватны, хотя эта приватность не предполагает непременно чего-то большего, нежели разная доступность для разных организмов или разница в их перспективах. Если принять прагматическую установку, упомянутую выше, то сознание в первом смысле, смысле осознания, исчезло бы из непосредственного опыта, в то время как мир, наличный для организма, никуда бы не делся. Тот или иной организм, с этой точки зрения, стал бы сознательным, т.е. имел бы мир, существующий для него, в том случае, если бы этот организм разметил, прочертил, или, по выражению Бергсона, канализировал свою среду с точки зрения своего будущего поведения. У Бергсона перцепт есть объект возможного действия для организма; именно активная связь организма с отдаленным объектом и делает его объектом. Бергсон выходит из затруднения, состоящего в том, что организм не может осуществлять физического влияния на отдаленный объект, с помощью допущения, что сознание в этом смысле является в реальности не добавлением к объекту, а отвлечением от всего того в связи организма с объектом, что не имеет отношения к этому действию. Возникает, стало быть, отобранный ряд объектов, детерминированных активными интересами организма.

Таким образом, среда возникает для организма в силу избирательности внимания, детерминированной его ищущими выражения импульсами. Не в сознании формы эта особая среда существует как отдельная *milieu*, но сознание организма состоит в том, что его будущее поведение очерчивает и определяет свои объекты. Индивид будет иметь приватную среду, поскольку его организация отличается от организации других. Хотя эти различия могут назы-

ваться различиями точек зрения, они объективны. Они существуют в природе. Самая фундаментальная сторона этих различий обнаруживается в детерминации того, что релятивист называет «согласованным множеством» (consentient set), т.е. в отборе тех объектов, которые могут считаться находящимися «здесь» относительно индивида. Именно это множество, сопутствующее индивиду, конституирует среду, в которой может происходить движение. Эти природные перспективы существуют в природе, а не как материал в сознании организма. В этой связи особой среды с индивидом, для которого она существует, не подразумевается осознание. Подразумевается лишь, что продолжающаяся деятельность индивидуальной формы размечает и определяет для нее мир, и он, таким образом, существует для нее так, как не существует ни для какой другой формы. Если это называется сознанием, то бихевиористская психология может установить его в терминах поведения.

Сознание во втором смысле – особого содержания или содержаний – предполагает относительность в ином смысле, в смысле эмерджентности, как ее определил Александер в книге *«Пространство, время и божество»* и принял Ллойд Морган в *«Эмерджентной эволюции»*. В ходе эволюции появляются не только новые формы, но и новые качества, или содержания, в опыте. Именно восприимчивости форм позволяют появляться в мирах этих форм новым качествам вещей, соответствующим всему диапазону чувств, и новым значениям, соответствующим их новым способностям к поведению. Эти новые качества и значения, как и формы физических объектов, существуют в природе, хотя и соотносятся с восприимчивостями и способностями индивидуальных форм. Если исключить осознание из непосредственного опыта, то можно отбросить и проводимое Александером различие между восприятием и использованием. Последнее отделяет осознание восприятия внешних объектов от осознания опыта индивида в перцепции и других его процессах. Приятные вкусовые ощущения и раздраженные или страдающие члены тела присутствуют в опыте в том же смысле, что и другие перцепты, или объекты. То же касается напряженных мышц, страшных объектов, тошноты, привлекательной вещи; не можем мы отказать в этом роде объективности и образам на том основании, что доступ к ним ограничен индивидом, в мире которого они проявляются. Часть этих образов вплавлена в наличный мир и очень трудно из него вычленяется. Та часть, кото-

рая не будет в него впаляться, оказывается локализованной в наших прошлых или в будущих разной степени определенности.

Если мой друг входит в комнату и я мельком ловлю взглядом его лицо, то образы его лица достраивают его целостный облик, и я вижу друга во всей совокупности его черт. Эти же образы могли бы нарисоваться в моем воспоминании о последней встрече с ним. Они же могли бы фигурировать и в моем плане позвонить ему в следующий вечер. Такие образы принадлежат либо текущему настоящему, либо безвозвратному прошлому, либо контингентному будущему. Для воспринимающего эти образы столь же объективны, как и так называемый чувственный объект. Они могут входить в этот объект и быть от него неотделимыми. Однако там, где их можно от него отделить, они опознаются как имеющие приватный характер; иначе говоря, хотя мы исходим из того, что цвет воспринимаемого объекта, даже варьируя от глаза к глазу, в каких-то отношениях тождествен для всех глаз, поскольку эти органы схожи, мы вовсе не предполагаем, что образ, который кто-то имеет, наличествует для других взоров, или воображений. Хотя эта исключительная доступность образов для индивида сама по себе не делает их менее объективными, она помещает их в распоряжение индивида, когда он обретает состояние духа, которое они могут дать. То же касается другого класса объектов, доступных в опыте ему одному. Я говорю об объектах, которыми индивид обладает, так сказать, изнутри, т.е. о частях его организма, особенно если они мучительны или приятны. Нет свидетельств того, что у так называемых низших животных эта приватная область организуется и используется как владение Я. Текущее настоящее не расширяется ни в серию воспоминаний, ни в предвосхищаемое будущее.

Образы – это всего лишь фаза присутствия прошлого в переходящем настоящем. У живой формы они проявляются как вспомогательное средство в реакции, а также в отборе стимула, избирательном различении, самом стимуле. По Александеру, образы возникают как содержание прошлого в стимуле и как значение в реакции. Образы и значение даны в объектах как содержания прежде, чем становятся материалом для разума, еще до того, как в поведении появляется разум.

Я ссылаясь на доктрину относительности, точнее говоря, на формулировку этой доктрины, предложенную в трех книгах профессора Уайтхеда – *«Исследование оснований естествознания»*, *«Понятие природы»* и *«Принцип относительности»*. В особенно-

сти я имел в виду признание Уайтхедом, в противовес нынешней доктрине Эйнштейна, того, что если движение принимается как объективный факт, то мы должны принять также существование в природе так называемых согласованных множеств, находящихся в покое, детерминированных их связью с так называемыми воспринимающими событиями. Одни и те же события в природе проявляются в разных согласованных множествах, поскольку эти события упорядочиваются в разных временных системах и это упорядочение в разных временных системах зависит от их связей с разными воспринимающими событиями. Движение в природе предполагает покой в природе. Покой в природе предполагает сопутствие (co-gredience), т.е. постоянную связь «здесь» и «там» в привязке к некоторому индивиду, и именно этим детерминируется временная система, в соответствии с которой события упорядочиваются. Если покой – это факт природы, то мы должны понимать ее, в терминологии Уайтхеда, как расслаиваемую разными временными перспективами разных индивидов (хотя группа индивидов может иметь одну и ту же перспективу); при этом мы должны помнить, что это не расслоение природы в статичном пространстве, а расслоение природы, протяженность которой меняется вместе с временным измерением.

Эту концепцию существования в природе согласованных множеств, определенных их связями с воспринимающими событиями, я хочу обобщить так, чтобы она охватила среду в связи с живой формой и переживаемый мир в связи с переживающим индивидом. Разумеется, это возможно лишь при условии, что мы мыслим жизнь как процесс, а не ряд статичных физико-химических ситуаций, и рассматриваем опыт как поведение, а не ряд состояний сознания. Такова, на мой взгляд, суть философии изменения Бергсона, согласно которой наш перцептуальный мир определяется действиями, которые в нем происходят. Поведение вырезает и формирует объекты, на которые направляется действие. Только в соотношении с жизнью как продолжающимся процессом животное определяет свою среду обитания. Самую убедительную иллюстрацию этого можно найти в разном представлении жизни сообщества в терминах социальной статики, статистических данных о населении, занятиях и т.п. или в терминах действительных жизней разных индивидов, составляющих это сообщество. В последнем случае мы понимаем, что у каждого индивида есть свой мир, отличный в какой-то степени от мира любого другого члена того же сообщества,

что он нарезает общие для всех события жизни сообщества под иным углом зрения, чем любой другой индивид. В терминологии Уайтхеда, каждый индивид расслаивает общую жизнь на свой манер, жизнь сообщества есть сумма всех этих расслоений, и все эти расслоения существуют в природе. Это признание вызывает психологию как науку, занятую тем, что находится в разуме индивида, из ее изоляции и превращает ее в точку зрения, с которой следует подходить к реальности, как она развертывается.

Очевидно, что рассмотрение жизни каждого индивида в терминах результатов анализа того, что непосредственно переживается, дало бы общую плоскость событий, в которой опыт каждого отличался бы от опытов других только своей протяженностью и полнотой или неполнотой своих связей. В обобщенных формулировках социальных наук эти различия исчезают. Опыты тех же самых индивидов, поскольку каждый сталкивается с миром, в котором объекты являются планами действия, подразумевали бы для каждого разную последовательность событий. Простейший пример: два человека приближаются к проезжающему автомобилю. Для одного это движущийся объект, мимо которого он пройдет прежде, чем тот достигнет части улицы, являющейся местом скрещения их путей. Другой видит объект, который преодолет это место пересечения раньше, чем он сам до него дойдет. Каждый нарезает мир с точки зрения своей временной системы. Объекты, сколько угодно тождественные для двух индивидов, все же фундаментально различны в силу их размещения в той или иной пространственно-временной плоскости, заключающей в себе некоторую последовательность событий. Стоит изъять временное измерение и вернуть все события в безвременное мгновение, как индивидуальность, принадлежащая этим объектам в поведении, сразу теряется, сохраняясь лишь в той мере, в какой они могут представлять результаты прошлого поведения. Но, принимая время всерьез, мы понимаем, что мнимо вневременной характер нашего пространственного мира и его постоянных объектов обусловлен согласованным множеством, которое каждый из нас отбирает. Мы изымаем время из этого пространства для целей нашего поведения. Некоторые объекты перестают быть событиями, перестают проходить, как они проходят мимо нас в реальности, и становятся в своем постоянстве условиями нашего действия, а события происходят уже в соотношении с ними. От того, что все сообщество отбирает одно и то же согласованное множество, этот отбор не становится в

меньшей мере установкой каждого из его членов. Жизненный процесс протекает в индивидуальных организмах, и так психология, изучающая этот процесс в его творческой детерминирующей функции, становится наукой об объективном мире.

С точки зрения эволюционной истории, возникли не только новые формы с их разными пространственно-временными средами и их объектами, но и новые качества, соответствующие разным восприимчивостям и способностям к реакции. Александер говорит об обогащении разными качествами. Приписать эти качества сред обитания сознанию форм так же невозможно, как и пространственно-временную структуру вещей. Если ввести в движущийся мир фиктивную мгновенность, вещи распадаются на части. Вещи, далекие от нас в пространстве и времени, могут быть внесены в это мгновение только в рамках нашего непосредственного контактного опыта. Они суть то, чем бы они были, если бы мы были там и потрогали их своими руками. Они приобретают характер осязаемой материи. Такова цена их размещения в мгновении существования наших тел. Но в этом мгновенном взгляде есть большое преимущество: он дает нам картину того, каким будет контактный опыт, когда мы доберемся до дальнего объекта, и определяет условия, при которых возникают дистанционные качества. Если бы мир существовал в опыте мгновенно, то нам пришлось бы найти какую-нибудь сферу вроде сознания, куда дистанционные, или так называемые вторичные, качества вещей можно было перенести. Следовательно, если сознание имеет в эволюционной истории недвусмысленную значимость, то она относится к той стадии развития жизни, на которой поведение индивида выделяет и определяет будущую область и будущие объекты, составляющие его среду, и на которой возникают качества в объектах и восприимчивости в индивидах, соответствующие друг другу. Живой индивид и его среда соотносятся друг с другом и с точки зрения формы, и с точки зрения содержания.

Я хочу проследить, как внутри этого поведения возникли Я и разум.

В этом начинании подразумевается, что только Я имеют разум, что когниция, даже в простейшем выражении осознания, принадлежит только Я. Это, разумеется, не значит, что ниже стадии самосознания нет чувственных качеств и восприимчивости. Это опознается в нашем непосредственном опыте, насколько мы себя в нем не сознаем. Кроме того, предполагается, что это разви-

тие происходило только в социальной группе, так как Я существуют лишь относительно других Я, подобно тому как организм как физический объект существует лишь в связи с другими физическими объектами. Было две области, в которых возникли социальные группы, определявшие свою среду вместе со средой своих членов и их индивидуальностью. Они находятся в царстве беспозвоночных и в царстве позвоночных. У перепончатокрылых и термитов существуют общества, интересы которых определяют для индивидов их стимулы и места обитания и так дифференцируют самих индивидов, в основном через сексуальные и пищевые процессы, что индивид оказывается тем, что он есть, в силу своего членства в этих обществах. В сложной жизни группы акты индивидов доводятся до конца только через акты других индивидов, но медиация этого сложного поведения обнаруживается в физиологической дифференциации разных членов общества. Как отмечал Бергсон в связи с инстинктами, средства, с помощью которых выполняется сложный акт, обнаруживаются в дифференцированном строении формы. Нет убедительных свидетельств того, что муравей или пчела обязаны предугадать акт другого муравья или пчелы, обладая склонностью реагировать на манер другого, чтобы его или ее деятельность могла быть интегрирована в общий акт. Нет признаков существования языка в их обществах. Чтобы открыть этот тип социального поведения, нет нужды обращаться к беспозвоночным. Если кто-то помогает подняться упавшему мальшу, он адаптирует свои руки и установку к установке этого малыша, а малыш адаптирует себя к установке этого другого; в боксе или фехтовании один спортсмен реагирует на стимул другого с помощью приобретенного физиологического приспособления.

Помимо дифференциации полов, выкармливания детенышей и заботы о них, у позвоночных почти или совсем нет физиологической дифференциации, которая бы опосредовала хитросплетения социального поведения. Для успешного сотрудничества с другими мы должны каким-то образом вбирать их развертывающиеся акты внутрь себя, дабы иметь на выходе общий акт. Как я только что показал, есть небольшой репертуар социальной деятельности, в котором это не является необходимым. Сосание у детеныша и собачья драка, если можно назвать их социальной деятельностью, не требуют ничего сверх унаследованного физиологического приспособления. Возможно, следует добавить сюда так называемый стадный инстинкт, но вряд ли он окажется чем-то большим, нежели

склонностью стада сбиваться в кучу в различных своих деятельностях. Ухаживание и спаривание форм, забота о потомстве, группирование животных в миграциях и поединки почти исчерпывают социальное поведение позвоночных, и вне этих сезонных процессов общества позвоночных вряд ли существуют, пока дело не доходит до человека. На этом возможности медиации социального поведения, заключенные в строении позвоночных, заканчиваются, ибо организм позвоночного не проявляет той поразительной пластичности в физиологической дифференциации, которую мы можем проследить у насекомых, от обособленных форм до членов обществ термитов, муравьев и пчел.

Социальный акт можно определить как акт, в котором повод или стимул, высвобождающий импульс, заключен в качестве или поведении живой формы, относящемся к собственной среде живой формы, импульсом коей он является. Однако я хочу ограничить социальный акт тем классом актов, который предполагает кооперацию более чем одного индивида и в котором объект, определяемый актом в том смысле, в каком об этом говорит Бергсон, является социальным объектом. Под социальным объектом я имею в виду такой, который соответствует всем частям сложного акта, хотя части эти находятся в поведении разных индивидов. Цель (objective) акта, таким образом, находится в жизненном процессе группы, а не только в жизненных процессах отдельных индивидов. Полный социальный объект не существовал ни в средах отдельных особей в обществах перепончатокрылых и термитов, ни в ограниченных обществах позвоночных, основа которых обнаруживается исключительно в физиологическом приспособлении. О корове, которая вылизывает кожу телят, вывалявшемуся в сене, до тех пор, пока кожа не будет вычищена, а затем ест это сено, или о женщине, расходующей свой материнский импульс на пуделя, нельзя сказать, что у них в их средах есть полный социальный объект, заключенный в целостном акте. Необходимо было бы свести среды разных индивидов или наложить их друг на друга, чтобы получить среду и объекты обсуждаемых обществ.

Там, где такие формы, как перепончатокрылые и термиты, проявляют высокую пластичность в развитии, основанные на физиологическом приспособлении социальные акты и соответствующие общества достигли поразительной сложности. Но с достижением предела этой пластичности достигается и предел социального акта и общества. Там, где физиологическое приспособление, опо-

средствующее социальный акт, ограничивается и фиксируется, как у позвоночных, общества этого типа, соответственно, незначительны. Меж тем описание социального акта, основанного на физиологическом приспособлении, предполагало по крайней мере еще один тип социального акта и соответствующие ему общество и объект. В таком акте разные его части, принадлежащие разным индивидам, должны проявляться в акте каждого индивида. Это не может означать, что индивид мог бы выполнить весь акт в одиночку, ибо тогда, окажись это даже возможно, акт перестал бы быть социальным актом, а стимул, вызывающий его собственную часть сложного акта, не мог бы быть стимулом, вызывающим другие части этого акта, насколько они явлены в его поведении. Для появления в его опыте социального объекта нужно, чтобы стимулы, высвобождающие реакции других, заключенные в акте, присутствовали в его опыте не как стимулы к его реакции, а как стимулы к реакциям других; а значит, социальная ситуация, возникающая по завершении одной фазы акта, которая служит стимулом для следующего участника сложной процедуры, будет в каком-то смысле присутствовать в опыте первого действующего, имея тенденцию вызывать в нем не его собственную реакцию, а реакцию следующего действующего. Давайте примем невозможное допущение, что оса, жала паука и подкладывая его к своему яйцу, обнаруживает в пауке социальный объект в том смысле, в каком я его оговорил. Паук существовал бы тогда в опыте осы как живая, но неподвижная пища для личинки, когда та появится из яйца. Чтобы парализованный паук был так явлен осе, она должна была бы быть восприимчивой к тому же стимулу, который высвобождает реакцию личинки; другими словами, оса должна была бы быть способной реагировать в какой-то степени так, как реагирует личинка. И, разумеется, осе пришлось бы видеть паука во временном измерении, присоединяя гипотетическое будущее к его преходящему настоящему, но повод для этого должен был бы содержаться в тенденции осы к реагированию в роли личинки на пищу, которую она складывает. Итак, мы видим еще один возможный принцип социальной организации, отличный от физиологической дифференциации. Если объекты, соответствующие сложному социальному акту, могут пространственно-временным образом существовать в опыте разных членов общества как стимулы, которые высвобождают в них не только собственные реакции, но и реакции их соучастников по составному акту, то можно найти принцип координации, не зависящий от физиологи-

ческой дифференциации. Необходимое психологическое условие этого состоит в том, что в организме индивида должны каким-то образом присутствовать тенденции реагировать так, как реагировали бы другие участники акта. На самом деле все сложнее, но это как минимум необходимая предпосылка. Социальный объект, соответствующий реакциям разных индивидов в обществе, мог бы мыслиться как существующий в опытах индивидов в этом обществе, если бы разные реакции этих индивидов, заключенные в сложных актах, содержались в природах отдельных индивидов в степени, достаточной для того, чтобы делать их восприимчивыми к разным ценностям объекта, соответствующим разным частям этого акта.

Кора головного мозга в центральной нервной системе позвоночных обеспечивает по крайней мере часть механизма, который мог бы сделать это возможным. Нервные токи, идущие от позвоночника и ствола головного мозга к коре, могут приводить акты, исходящие из этих низших центров, в связь друг с другом, в результате чего могут возникать более сложные процессы и приспособления. Центры и проводящие пути коры головного мозга представляют бесконечное множество возможных действий, в том числе акты, которые, друг с другом соперничая, взаимно друг друга тормозят и ставят проблему организации и приспособления, при которых бы внешнее поведение продолжалось. В токах и встречающихся токах в сером веществе и его соединительных волокнах есть тенденции к бесконечному множеству реакций. Этим приспособлениям соответствуют объекты, организующиеся в поле действия не только пространственно, но и темпорально; ведь тенденция к схватыванию отдаленного объекта, будучи возбужденной, связывается с процессами приближения так, что не находит внешнего выражения, пока не будет пройдено промежуточное расстояние. В этом аппарате поведения позвоночных уже возбужденные тенденции к тысячам актов, далеко выходящим за рамки внешних свершений, обеспечивают, стало быть, внутренние установки, которые подразумевают объекты, не являющиеся непосредственными целями акта индивида.

Но кора головного мозга – не просто механизм. Это орган, который существует в выполнении его функции. Если эти тенденции к действию, не получающие немедленного выражения, появляются и удерживаются, то происходит это потому, что они принадлежат продолжающемуся акту. Если, например, собственность

есть социальный объект в опыте людей, в отличие от ореха, хранимого белкой, то это потому, что продукты, покупаемые кем-то, иннервируют весь комплекс реакций, посредством которого собственность не только приобретает, но также уважается и защищается, и этот комплекс, таким образом иннервированный, есть существенная часть акта, посредством которого человек покупает и хранит свою еду. Суть не в том, что покупка еды более сложное дело, чем подборание ее с земли, а в том, что обмен – это акт, в котором человек побуждает себя отдавать, что-то предлагая. Предложение является тем, что оно есть, потому что преподнесение служит стимулом отдать. Нельзя совершить обмен иначе, нежели поместив свое Я в установку другого участника торга. Собственность становится осязаемым объектом, поскольку все существенные фазы собственности проявляются в действии всех, вовлеченных в обмен, и притом проявляются как существенные черты действия индивида.

Индивид предстает в таком акте как Я. Если кора головного мозга стала органом социального поведения и сделала возможным появление социальных объектов, то это потому, что индивид стал Я, т.е. индивидом, организующим собственную реакцию через тенденции других реагировать на его акт. Он может делать это, поскольку механизм мозга позвоночного позволяет индивиду принимать при формировании акта разные установки. Но в эволюции позвоночных Я появились поздно. Центральная нервная система слишком мелко устроена, чтобы можно было показать соответствующие структурные изменения в проводящих путях мозга. Лишь в поведении человеческого животного можно проследить эту эволюцию. Обычно эту стадию в развитии выделяли, наделяя человека разумом или по крайней мере чем-то вроде разума. Пока сознание считается своего рода духовной материей, из которой образуются ощущения, аффектации, образы и идеи, или значимости, разум как локус этих сущностей является почти необходимым допущением, но когда эти содержания возвращаются вещам, отпадает и необходимость вместилищ для этой мебели.

Проследивание следствий этого поворота для логики и эпистемологии выходит за рамки этой статьи, но во всех так называемых ментальных процессах есть фаза, имеющая центральное значение для нашего обсуждения, и это – самосознание. Если высказанные мною предположения окажутся разумными, то Я, центральное для всего так называемого ментального опыта, появи-

лось лишь в социальном поведении такого позвоночного, как человек. Именно в силу того, что индивид находит себя принимающим установки других, втянутых в его поведение, он становится объектом для самого себя. Лишь принимая роли других, мы стали способны обращаться к самим себе. Мы уже видели, что социальный объект может существовать для индивида лишь при условии, что разные части целостного социального акта, выполняемые другими членами общества, присутствуют так или иначе в поведении этого индивида. Верно и то, что Я может существовать для индивида, только если он принимает роли других. Наличие в поведении индивида тенденций действовать так, как действуют другие, можно, следовательно, считать ответственным за появление в опыте индивида социального объекта, т.е. объекта, соответствующего сложным реакциям некоторого множества индивидов, а также за появление Я. Они и впрямь появляются вместе. Собственность может появиться как объект лишь постольку, поскольку индивид, собираясь предложить что-то на продажу, стимулирует себя купить. Покупка и продажа подразумевают друг друга. Нечто обмениваемое может существовать в опыте индивида лишь постольку, поскольку у него есть тенденция продать, когда есть тенденция купить. И он становится Я в своем опыте лишь постольку, поскольку в социальном предприятии одна установка с его стороны вызывает соответствующую ей другую установку.

Именно это и подразумевается под «самосознанием». Мы предстаем как Я в своем поведении, поскольку принимаем установку, принимаемую другими по отношению к нам в этих соотносительных деятельности. Хорошим примером будет, пожалуй, «право». В противовес защите своей жизни и собственности мы принимаем установку согласия всех членов сообщества. Мы принимаем то, что можно назвать ролью «генерализованного другого»; делая это, мы появляемся как социальные объекты, как Я. Интересно отметить, что в индивидуальном развитии ребенка имеются две стадии, представляющие собой два существенных шага вобретении самосознания. Первая стадия – это стадия спонтанной игры (play); вторая – стадия организованной игры (game). Эти две стадии отличны друг от друга. В спонтанной игре, в этом смысле, ребенок непрерывно действует как родитель, учитель, проповедник, бакалейщик, полисмен, пират, индеец. Этот период инфантильного существования Вордсворт описывал как период «нескончаемого подражания». У Фрёбеля это период детсадовских игр. В ходе него,

как выяснил Фрёбель, ребенок осваивает роли тех, кто принадлежит к его обществу. Это происходит в силу того, что ребенок постоянно возбуждает в себе реакции на свои социальные акты. При младенческой зависимости от реакций других на его социальные стимулы он особенно восприимчив к этой связи. Имея в собственной природе зачатки родительской реакции, он вызывает ее своими призывами. Кукла – универсальный тип этого, но прежде чем играть с куклой, он уже реагирует тоном голоса и установкой так, как реагируют на его смех и плач его родители. Это называли подражанием, но теперь психологи признают, что человек подражает лишь в той мере, в какой так называемый имитируемый акт может быть вызван в индивиду его собственной стимуляцией. Иначе говоря, человек вызывает или имеет тенденцию вызывать в себе ту же реакцию, которую он вызывает в другом.

Спонтанная игра предшествует организованной. Ведь в организованной игре есть регулируемая процедура и правила. Ребенок должен не просто принять роль другого, как он это делает в случае спонтанной игры, но должен принять разные роли всех участников организованной игры и соответствующим образом управлять своим действием. Играя на первой базе, он действует как тот, кому будут бросать мяч игроки на поле или кетчер. Их организованные реакции на него встраиваются им в собственное разыгрывание разных позиций; эта организованная реакция становится тем, что я назвал «генерализованным другим», и сопровождает и контролирует его поведение. Именно этот генерализованный другой, присутствующий в его опыте, дает ему Я. Могу лишь сослаться на значимость этой детской игровой установки для так называемой симпатической магии. Примитивные люди вызывают в собственной деятельности некое подобие (*simulacrum*) реакции, которой они ищут от окружающего мира. Они дети, кричащие в ночи.

Механизм этого предполагает, что индивид, стимулирующий других откликнуться, одновременно будит в себе тенденции к тем же реакциям. Но то в сложном социальном акте, что служит другому индивиду стимулом к его реакции, как правило, не пригодно для возбуждения тенденции к этой же реакции в самом индивиду. Враждебное поведение животного, как предполагается, не пугает само это животное. Вряд ли можно считать, что часть акта одной формы, вызывающая соответствующую реакцию другой, особенно в сложных социальных реакциях муравьев, термитов и пчел, пробуждает схожую реакцию в рассматриваемой форме, ведь здесь

сложный социальный акт зависит от физиологической дифференциации; несходство в строении столь велико, что один и тот же стимул не мог бы вызвать схожие реакции. Для механизма, который мы предположили, нужно, во-первых, найти в социальном поведении членов аутентичной группы стимул, который может вызвать в ответственном за него индивиде ту же реакцию, которую он вызывает в другом; и, во-вторых, индивиды в группе должны иметь настолько схожее строение, чтобы этот стимул имел для одной формы ту же ценность, что и для другой. Такой тип социального стимула обнаруживается в голосовом жесте в человеческом обществе. Я употребляю термин «жест» для обозначения той части акта или установки одного индивида, втянутого в социальный акт, которая служит другому индивиду стимулом к выполнению его части целостного акта. Примеры жестов в таком их определении можно найти в установках и движениях других, на которые мы реагируем, проходя мимо них в толпе, в поворачивании головы для встречи взглядом с другим человеком, во враждебной установке, принимаемой в ответ на угрожающий жест, в тысяче и одной разной установке, которые мы принимаем по отношению к разным модуляциям человеческого голоса, или в установках и финтах боксеров и фехтовальщиков, к которым столь изящно подгоняются реакции. Отметим, что установки, о которых шла речь, – это всего лишь стадии в акте, явленные другим; сюда входят выражения самообладания, положения тела, изменения в ритме дыхания, внешние признаки перемен в кровообращении и звуки голоса. В общем, эти так называемые жесты относятся к началу внешнего акта, ибо приспособления других к социальному процессу лучше всего осуществляются на ранних этапах акта. Следовательно, жесты – это ранние стадии внешнего социального акта, на которые реагируют другие формы, вовлеченные в тот же акт. Наш интерес состоит в том, чтобы найти жесты, которые могут воздействовать на ответственного за них индивида таким же образом, как они воздействуют на других индивидов. Голосовой жест – по крайней мере один из них. Когда мы его производим, он достигает нашего слуха таким же физиологическим способом, каким он достигает слуха других. Мы слышим собственные голосовые жесты так же, как их слышат другие. Мы можем видеть или ощущать движения наших рук так, как их видят или ощущают другие, и эти взгляды и ощущения заняли место голосовых жестов у людей, которые от рождения глухи или одновременно глухи и слепы. Но именно голосовой жест дал в пер-

вую очередь средство социальной организации в человеческом обществе. Исторически он принадлежит началу акта, ибо возникает из изменения в ритме дыхания, сопровождающего подготовку к внезапному действию, к тем действиям, к которым другие формы должны быть хорошо приспособленными.

Итак, если голосовой жест пробуждает в производящем его индивиде тенденцию к той же реакции, которую он пробуждает в другом, и это начало акта другого в нем самом входит в его опыт, то он окажется склонным действовать по отношению к себе так, как действует другой по отношению к нему. В своем самосознательном опыте мы понимаем, что он делает или говорит. Возможность этого вхождения в опыт мы обнаружили в коре головного мозга. В ней могут возбуждаться координации, соответствующие бесконечному множеству актов, и они, удерживая друг друга под контролем, входят в нервный процесс приспособления, ведущий к конечному внешнему поведению. Произнося и слыша себя произносящим слово «стол», индивид пробуждает в себе организованные установки своей реакции на этот объект таким же образом, каким пробуждает ее в другом. Обычно такую вызванную организованную установку мы называем идеей, и идеи того, что мы говорим, сопровождают всю нашу осмысленную речь. Если верить утверждению, содержащемуся в одном из посланий св. Павла, некоторые святые говорили на языках, которые не обладали для них значимостью. Они издавали звуки, не вызывавшие реакции в тех, кто их издавал. Звуки были бессмысленными. Когда голосовой жест, производимый одним индивидом, ведет к некоторой реакции в другом, мы можем назвать его символом этого акта; когда он пробуждает тенденцию к той же реакции в человеке, который его производит, мы можем назвать его значимым символом. Эти организованные установки, которые мы пробуждаем в себе, когда говорим с другими, являются, следовательно, идеями; мы говорим, что они находятся в наших умах, а поскольку они пробуждают те же установки в других, то и в их умах тоже, насколько те являются самосознательными в смысле, в котором я употребляю этот термин. Между тем нам нет необходимости говорить с другими, чтобы иметь эти идеи. Мы можем говорить с собой, и мы делаем это на внутреннем форуме того, что зовется мышлением. Мы обладаем Я ровно в той степени, в какой можем принимать и принимаем установки других по отношению к нам и реагируем на эти установки. Мы одобряем себя и осуждаем себя. Мы похлопываем себя по плечу и набрасываем

ваемся на себя в слепой ярости. Мы принимаем генерализованную установку группы в форме цензора, стоящего на страже у ворот нашего воображения и внутренних разговоров, и в форме утверждения законов и аксиом универсума дискурса. *Quod semper, quod ubique*. Наше мышление есть внутренний разговор, в котором мы можем принимать в отношении себя роли конкретных знакомых, но обычно беседуем с тем, что я назвал «генерализованным другим», выходя тем самым на уровень абстрактного мышления и той безличности, так называемой объективности, которую мы очень ценим. Насколько я понимаю, так в человеческом поведении возникли Я, а вместе с ними и их разумы. Интересно изучать, как возникают Я и его разум в случае каждого ребенка и как явлен соответствующий способ их возникновения у примитивного человека. Я не могу углубиться в обсуждение этого вопроса. Хочу вместо этого указать на некоторые следствия подобного понимания Я для теории социального контроля.

Я хочу вернуться к принятому ранее в статье положению, что если мы признаем, что опыт есть процесс, непрерывно перетекающий в будущее, то объекты существуют в природе как паттерны наших действий. Если мы сводим мир к фиктивному мгновенному настоящему, то все объекты распадаются на осколки. В таком случае нигде, кроме как в столь же фиктивном разуме, не обнаруживается оснований для проведения вокруг той или иной группы физических частиц каких-либо линий, конституирующих их как объекты. Но ведь такого одномоментного настоящего не существует. Даже в так называемом мнимом настоящем имеется переход, в котором есть последовательность, есть прошлое и будущее, а настоящее – всего лишь часть, в которую, с точки зрения действия, оба они вплетены. Принимая эту присущую природе переходность всерьез, мы видим, что объект перцепции есть наличное будущее акта. Пища – это то, что животное съест, а убежище – это нора, где оно укроется от преследователя. Конечно, будущее как будущее контингентно. Животное может и не убежать, однако будущее существует в природе как наличное сопровождение его акта. Фиксированные связи, поскольку они наличествуют, относятся к прошлому. В объекте заключены как прошлое, так и будущее, но форма, которую он имеет, возникает из разворачивающегося акта. Эволюционная биология, поскольку она является не просто физикой и химией, исходит – быть может, невольно – из этого допущения, и то же самое делает социальная наука, насколько она не ста-

тична. Ее объекты заключены в хабитате, среде. Они формируются реакциями. Я лишь подтверждаю существование этих объектов, подтверждаю их как наличествующие в подвижном универсуме, соответствующем актам.

Поскольку есть социальные акты, постольку есть социальные объекты, и я считаю, что социальный контроль приводит акт индивида в связь с таким социальным объектом. С контролем объекта над актом мы очень хорошо знакомы. Именно потому, что объект есть форма акта, он в этом своем качестве контролирует выражение акта. Видение отдаленного объекта – это не только стимул двигаться к нему. В своих меняющихся дистанционных значениях это еще и непрерывный контроль над актом приближения. Очертания объекта определяют организацию акта овладения им, но в этом случае весь акт располагается в индивиде, а объект – в его поле опыта. Препятствуя сбоям в структуре или функции, само существование объекта гарантирует его контроль над актом. В случае социального акта, однако, акт распределяется между некоторым множеством индивидов. Хотя каждой части акта соответствует или может соответствовать объект, существующий в опыте каждого из индивидов, в обществах, основанных на физиологической дифференциации, ни у одного индивида не существует в опыте весь объект. Контроль может осуществляться через выживание физиологических дифференциаций, продолжающих поддерживать жизненный процесс, заключенный в сложном акте. Никакое усложнение акта, не опосредовавшее это, не могло выжить. Либо мы можем отступить к контролируемому фактору в акте, как это делает Бергсон, но это не та ситуация, которая нас интересует. Человеческие общества, нас интересующие, – это общества, образованные множеством Я. Человеческий индивид является Я лишь постольку, поскольку принимает в отношении себя установку другого. Поскольку эта установка является установкой множества других и он может принимать организованные установки многих, сотрудничающих в общей деятельности, он принимает установки группы по отношению к себе и, принимая эти установки, определяет объект группы, а этот объект определяет и контролирует реакцию. Тогда социальный контроль будет зависеть от того, в какой степени индивид принимает установки тех в группе, кто вовлечен вместе с ним в его социальные деятельности. В уже приводившемся примере покупатель контролирует покупку исходя из ценности объекта, существующего для него лишь постольку, поскольку он принимает установку не

только покупателя, но и продавца. Ценность существует как объект только для тех индивидов, в актах которых при обмене присутствуют установки, принадлежащие актам других необходимых участников обмена.

Акт обмена становится очень сложным; степень, в которой все существенные акты, включенные в него, входят в акты всех тех, кто в него вовлечен, чрезвычайно изменчива, и пропорционально этому варьирует контроль, который осуществляет над актами объект, т.е. ценность. Марксова теория государственной собственности на капитал, т.е. полностью государственного производства, — яркий пример крушения такого контроля. Социальный объект — успешное экономическое производство, как оно представляется в этой теории, — не впитывает в себя установки индивидуальной инициативы, подразумеваемые успешным экономическим производством. Демократическое правление, базирующееся на теории действия, опосредованного всеобщим интересом к итогам выборов кампаний, рушится как инструмент контроля и уступает место политической машине, объект которой больше соответствует установкам избирателей и тех, у кого нет права голоса.

Социальный контроль зависит, следовательно, от того, в какой степени индивиды в обществе способны принимать установки других, вовлеченных с ними в общее дело. Ибо социальный объект всегда будет соответствовать акту, развивающемуся в самосознании. Не только собственность, но и все иные институты являются такими объектами и служат осуществлению контроля над индивидами, обнаруживающими в них организацию своих социальных реакций.

Разумеется, индивид не принимает установок бесчисленных других, так или иначе вплетенных в его социальное поведение, разве что настолько, насколько установки других единообразны при схожих обстоятельствах. Он принимает, как уже говорилось, установки генерализованных других. Но даже с этим преимуществом универсального над множественностью его несметных проявлений число разных реакций, входящих в наше социальное поведение, похоже, бросает вызов всякой способности индивида принять те роли, которые были бы существенными для определения наших социальных объектов. И все-таки, хотя современная жизнь стала несоизмеримо сложнее, чем в прежние эпохи человеческой истории, современному человеку гораздо легче, чем его предшественнику, ставить себя на место тех, кто вносит вклад в его благополу-

чие, соучаствует с ним в функциях управления или соединяется с ним в определении цен. Суть дела не в числе участников и даже не в числе разных функций. По-настоящему важно то, принадлежат ли эти разные формы деятельности члену человеческого общества так естественно, что при принятии роли другого его деятельности оказываются принадлежащими его собственной природе. Пока хитросплетения человеческого общества не превосходят в сложности центральную нервную систему, проблема адекватного социального объекта, идентичная проблеме адекватного самосознания, состоит не в ознакомлении с несметным множеством актов, заключенных в социальном поведении, а в преодолении расстояний во времени и пространстве и барьеров языка, конвенции и социального статуса, которое позволило бы нам говорить с собой в ролях тех, кто втянут с нами в общее дело жизни. Журналистика, проявляющая ненасытное любопытство к человеческим установкам всех нас, – примета нашего времени. Иные проявления любопытства к условиям, в которых живут, работают, борются и любят друг друга другие люди, проистекают из того исходного любопытства, коим является страсть самосознания. Мы должны быть другими, чтобы быть самими собой. Современный реалистический роман сделал больше, чем техническое образование, для формирования социального объекта, т.е. для социального контроля. Если мы сможем свести людей так, чтобы они смогли войти в жизни друг друга, у них неизбежно будет общий объект, который будет контролировать их общее поведение.

Задача эта, однако, не из простых, ибо предполагает разрушение не просто таких пассивных барьеров, как дистанция в пространстве, времени и родном языке, но и тех фиксированных установок обычая и статуса, в которых укоренены наши Я. Всякое Я есть социальное Я, но оно ограничено группой тех, чьи роли оно принимает; и оно никогда не откажется от себя до тех пор, пока не войдет в более широкое общество и не начнет сохранять себя в нем. Вся история войн между обществами и внутри обществ показывает, с насколько большей готовностью и насколько большим эмоциональным рвением мы реализуем наши Я в противостоянии общим врагам, а не в сотрудничестве с ними. По всей Европе и более конкретно – в Женеве мы видим националов, пытающихся с большим недоверием и постоянными разочарованиями ставить себя на место друг друга и при этом сохранять Я, существовавшие на почве вражды, чтобы нащупать тот общий фундамент, который

позволил бы им избежать ужаса войны и улучшить невыносимые экономические условия. План Дауэса – это рождающийся в муках социальный объект, способный взять под контроль конфликтующие интересы враждебных сообществ, но только если каждое из них при его реализации могло бы в какой-то степени поставить себя на место другого. Всемирный суд и Лига наций – другие такие социальные объекты, которые прочерчивают общие планы действий; последние осуществимы, если есть национальные Я, способные реализовать себя в сотруднических установках других.

РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ НАСТОЯЩЕГО (ГЛАВЫ ИЗ КНИГИ)

ГЛАВА I. НАСТОЯЩЕЕ КАК ЛОКУС РЕАЛЬНОСТИ*

Темой этой лекции будет утверждение, что реальность существует в настоящем. Настоящее, разумеется, предполагает прошлое и будущее, но им обоим мы отказываем в существовании. Предположение Уайтхеда, что поскольку мнимые настоящие изменчивы во временной протяженности, то можно представить одно настоящее, способное вобрать всю временную реальность, по-видимому, оставило бы нам переход, но элиминировало бы прошлое и будущее. Чем бы оно ни было, это было бы не настоящее, ведь то, из чего оно проистекло, не перестало бы существовать, а то, чему предстояло существовать, уже было бы в этом всеобъемлющем настоящем. Можно усомниться, сохранилось ли бы при этом качество перехода, но в любом случае сущностная природа настоящего и существования исчезла бы. Ведь настоящее отмечено становлением и исчезновением. Хотя вспышка метеора происходит в наших мнимых настоящих, она вся здесь, хотя бы долю минуты. Раздуть эту долю минуты до всего процесса, фрагментом которого она является, придав ему ту же сплоченность существования, которой вспышка обладает в опыте, значило бы упустить из виду природу ее как события. Такая сводка (*conspectus*) существования не была бы вечным настоящим, ибо это вообще было бы не настоящее. Не

* Перевод вошедших в этот раздел глав из книги «Философия настоящего» сделан по источнику: Mead G.H. The philosophy of the present. – Chicago: Open Court, 1932. – P. 1–31, 47–90. За исключением одного примечания переводчика (специально помеченного), все постраничные примечания в настоящем разделе принадлежат А.Э. Мерфи, редактору первого издания книги «Философия настоящего» (1932), по которому сделан перевод.

было бы это и существованием. Ибо Парменидова реальность не существует. Существование включает в себе не-существование; оно происходит. Мир – это мир событий.

Мало проку, или пользы, в том, чтобы сначала задавать антиномии, а затем ниспровергать одну с помощью другой, или относить постоянство к заранее заданному вневременному миру, а затем делать событие, в котором нет ничего, кроме прохождения, субстанциальным элементом существующих вещей. Качество постоянства, которое нас интересует, заключено в самом существовании, но в противовес ему существует также и изменение. Иначе говоря, есть прошлое, выраженное в неотменяемости, однако в опыте никогда не было прошлого, которое не изменялось бы в черед поколений. Прошлые, в которые мы впутаны, и неотменяемы, и отменяемы. Бесплезно, по крайней мере для пользы опыта, искать опору в «реальном» прошлом, в котором мы делаем постоянные открытия; ведь это прошлое должно устанавливаться в противовес настоящему, в котором появляется эмерджентное, а прошлое, которое должно видаться при этом с точки зрения эмерджентного, становится иным прошлым. Когда эмерджентное появляется, оно всегда оказывается вытекающим из прошлого, но до того, как появиться, оно, по определению, из прошлого не вытекает. Бесплезно настаивать на универсальных, или вечных, качествах, по которым можно было бы идентифицировать прошлые события независимо от чего бы то ни было эмерджентного, ведь либо мы вообще не можем их сформулировать, либо они становятся настолько пустыми, что не помогают в идентификации. Смысл бесконечности в древней и современной математической мысли иллюстрирует это бессилие.

Остается еще возможность толкнуть всю настоящую реальность в мир событий в пространстве-времени Минковского, выходящий за рамки наших систем соотношений, а качества событий – в мир мысленных сущностей. Насколько далеко такую концепцию реальности можно логически продумать, я обсуждать здесь не буду. Что мне кажется интересным, так это смысл, который имеет в опыте такое понятие, как неотменяемость.

Не буду тратить времени и слов на изображение движущейся картины историй, сменявших одна другую от мифов первобытных эпох до описаний «Окружающей Вселенной» у Эддингтона и Джинса. Замечу лишь, что скорость, с которой эти прошлые сменяют одно другое, неуклонно растет с возрастанием критической

точности в изучении прошлого. В таких изображениях совершенно отсутствует окончательность. Конечно, в нашем методе исследования предполагается, что историк в любой области науки сможет реконструировать то, что было, в качестве аутентичного отчета о прошлом. Но все же наш живой интерес обращен вперед, к реконструкции мира, который был, в мире, который будет, ибо мы понимаем, что мир, который будет, не может отличаться от того, который есть, без переписывания прошлого, на которое мы сейчас оглядываемся.

Тем не менее качество неотменяемости никогда не пропадает. Случившееся уходит в безвозвратность и, каким бы оно ни было, его ускользание в прошлое, видимо, выводит его из-под влияния эмерджентных событий в нашем поведении или в природе. Меняется именно «что было», и этот вроде бы пустой титул неотменяемости прилепляется к нему, каким бы оно ни стало потом. Значимость неотменяемости присоединяется к «что было», но само «что было» неотменяемым не является. С уходом каждого события связана некая окончательность. Эта окончательность добавляется к каждому отчету об этом событии, но вся значимость этой окончательности принадлежит к тому же миру в опыте, к которому принадлежит и этот отчет.

Так вот, это очевидное присоединение окончательности к настоящему дополняется обычным полаганием того, что прошлое, которое нас определяет, *здесь* (*is there*). Истина такова, что прошлое пребывает здесь в своей определенности или вероятности в таком же смысле, в каком здесь пребывает постановка наших проблем. Я исхожу из того, что когниция – и мысль как часть когнитивного процесса – реконструктивна, поскольку реконструкция существенна для поведения разумного существа в мире¹. Это лишь часть более общего положения, что изменения протекают в мире и что мир вследствие этих изменений становится другим. Интеллект – только один из аспектов этого изменения. Это изменение является частью продолжающегося жизненного процесса, стремящегося к самосохранению. Своеобразие интеллекта состоит в том, что это изменение предполагает взаимную реорганизацию, приспособление организма и реконституцию среды; ведь если максималь-

¹ Более полное изложение этой теории познания см. в работе «Прагматическая теория истины» (University of California Publications in Philosophy. Vol. 11, p. 65 ff.).

но упростить суть дела, любое изменение в организме приносит с собой отличие в восприимчивости и реакции и соответствующее отличие в среде. Именно внутри этого процесса возникает так называемый сознательный интеллект, ибо сознание есть отличие, возникающее в среде вследствие ее связи с организмом в его органическом процессе приспособления, и в то же время отличие в организме, возникающее в силу изменения, произошедшего в среде. Первое мы называем значением, а второе – идеацией. Отражение организма в среде и отражение среды в организме – существенные фазы поддержания жизненного процесса, конституирующего сознательный интеллект.

Значимость сознания я рассмотрю позже, в другой лекции. Сейчас меня интересует только локализация той активности, к которой принадлежит когниция и выражением которой является мысль. В частности, я отличаю существование мира для индивида и социального организма, соответствующее более общему смыслу термина «сознание», от ситуации, соответствующей термину «сознание [чего-то]» (*consciousness of*). Когницию, на мой взгляд, означает последняя. Различие между ними относится к тому же разряду, что и то, которое я предложил провести между проблемой и ее постановкой. Постановка, в рамках которой происходит приспособление, существенна для приспособления и подпадает под то, что относится к «полю сознания» в том смысле, в каком этот термин обычно используется, – особенно когда распознаются импликации того, что пребывает в поле сознания с большей определенностью. Иногда в этом же смысле используют термин «*field of awareness*», но он, в отличие от термина «сознание», больше подходит для того, чтобы нести значение «узнавания [чего-то]» (*awareness of*). Иначе говоря, в знании всегда заключено предположение (*presupposition*) мира, который есть в наличии и дает основу для умозаключающего и идеационного процесса когниции. Разумеется, это ограничивает когницию, или «сознание [чего-то]», тем, что содержит в себе напряженность, влекущую к умозаключению.

Итак, есть мир, пребывающий во взаимосвязи с организмом и задающий условия для приспособления организма и последующего изменения в этом мире и самого этого мира, и этот мир включает свое прошлое. К каждому вопросу исторического характера мы подходим с некоторым аппаратом, который может быть точно определен, и этот более методично определенный материал документов, устных свидетельств и исторических останков противостоит

заданному прошлому, которое простирается назад из вчерашних и сегодняшних воспоминаний и не ставится под вопрос. Мы используем этот аппарат для гипотетических ответов на волнующие нас исторические вопросы и для проверки наших гипотез, когда мы их разработали. Мы, разумеется, понимаем, что любая часть этого аппарата и прошлого, в котором он укоренен, может встать под вопрос, но даже самый героический скептицизм в тот миг, когда он оглашается, не может избегнуть хранящихся в памяти слов и идей, посредством которых формулируется скептическая доктрина.

В вопросах касательно прошлого подразумевается некоторое заданное прошлое такого рода. И это заданное прошлое расширяет мнимое настоящее. Правда, окончательное согласие между значениями двух документов может находиться в опыте в мнимом настоящем, но только условием его является сравнение документов, проведенное нами прежде. Это сравнение тянется за нами и остается несомненным, пока кто-то не укажет на содержащуюся в нем ошибку и не поставит его тем самым под вопрос – но и тогда лишь на основе прошлого, своего и других. Возьмем остроумное предположение (кажется, отца Госсе), что Бог создал мир с его окаменелостями и иными свидетельствами далекого прошлого, чтобы испытать людскую веру, и перенесем это предположение на полчаса назад. Допустим, мир возник с его точь-в-точь теперешней структурой, включая так называемые содержания наших разумов, тридцать минут назад, и у нас есть некое последующее свидетельство (аналогичное фундаменталистским взглядам мистера Госсе) того, что это произошло. Мы могли бы проверить эту гипотезу только в свете некоторого наличного прошлого, каким бы скудным к этому времени оно ни стало. А это прошлое разрастается до бесконечности, и нет ничего, что бы его остановило, поскольку любой его момент, будучи репрезентированным, имеет свое прошлое, и так далее.

Что мы тогда имеем в виду, когда говорим, что независимо от всякого настоящего было реальное прошлое со всеми его событиями, содержание которого мы медленно и несовершенно расшифровываем? Речь идет, конечно, о тех самых исправлениях, которые мы делаем в наших исторических исследованиях, и о более высокой доказательности того, что было открыто, по сравнению с аргументами в пользу отвергнутого описания. Более высокие степени вероятности и доказательности предполагают, что есть или была некая реальность, которую мы извлекаем на свет. Таким обра-

зом, очевидна референция к не подвергаемому сомнению прошлому, на свидетельства которого мы опираемся в своих исследованиях и в решении возникающих проблем. По-видимому, уже само то, что любое принятое описание прошлого, пока никем не оспариваемое, может, как я говорил, быть поставлено под вопрос, предполагает несомненное прошлое, которое служило бы основой для решения всех мыслимых проблем. Давайте пока его допустим, чтобы задать еще один вопрос: входит ли вообще это прошлое, независимое от любого настоящего, в наши исследования – я имею в виду в качестве предпосылки, играющей какую-то роль в нашем мышлении? Если бы нам пришлось отбросить эту предпосылку, повлияло бы это как-то на наш аппарат и на его функционирование в историческом исследовании? Конечно, нет, если нас заботят только те проблемы, которые заботят историков в социальной истории или истории науки. Здесь речь заходит всегда и исключительно о заданном прошлом, из которого возникла проблема; и очертания проблемы, и проверки, которым подвергаются выдвигаемые гипотезы, обнаруживаются в этом заданном прошлом. Как мы видели, это заданное прошлое впоследствии может быть само поставлено под сомнение и сделано предметом обсуждения. Тем не менее возможная сомнительность заданного прошлого никак не сказывается на деле. Иначе говоря, сомнительность всех возможных прошлых никогда не входит в мышление историка. Единственным приближением к ее вхождению в него является требование, чтобы все прошлые прошлые были учтены и вобраны в самую последнюю формулировку. А каждое прошлое прошлое, поскольку оно реконструируется, выставляется тем самым как неправильное. Наш метод подразумевает, что мы как бы движемся к предельной формулировке, пусть и отодвинутой в бесконечность, в которой будут заполнены все пробелы и исправлены все ошибки. Раз мы делаем исправления, то, видимо, должно быть описание, являющееся правильным, и, даже созерцая бесконечное будущее исследовательской науки, занятой своим делом, мы никогда не расstaемcя с этой импликацией.

Можно сказать и так: наша исследовательская работа состоит в открытии, а открыть можно только то, что уже есть независимо от того, откроем мы это или нет. Думаю, однако, что последнее утверждение ошибочно, если видеть в нем тот смысл, что есть или было прошлое, независимое от всех настоящих; ведь в любом настоящем с его собственным прошлым может быть и, несомненно,

есть много чего, что мы не открываем, а то, что мы открываем или не открываем, будет обретать иной смысл и отличаться по своей структуре как событие, будучи увиденным с какой-то более поздней точки зрения. Нет ли схожей ошибки в концепции исправления прошлой ошибки и в предположении, что она подразумевает абсолютно правильное, пусть даже его и не достигает? Я говорю о «сущностной» правильности описания событий, подразумеваемой в исправлении, которое делает более поздний историк. Думаю, абсолютная правильность, которую держит в уме историк, оказалась бы полной картиной заданного прошлого, если бы были проработаны все его импликации. Если бы мы могли знать всё, что таится в наших памятях, документах и памятниках, и смогли управиться со всем этим знанием, историк счел бы, что у него есть то, что является абсолютно правильным. Но правильное прошлое, которого достиг бы историк времен Аристотеля, расширяя таким путем известное ему прошлое, совершенно расходилось бы с миром, известным современной науке; изменения, которые привносятся из года в год в наши прошлые исследования, отличаются от приведенного сравнения лишь в степени. Если мы ведем речь о любой другой «сущностной» правильности, то это должна быть либо правильность реальности, которая, по определению, никогда не может проникнуть в наш опыт, либо правильность отодвинутой в бесконечность цели, в которой тот тип опыта, в котором мы пребываем, прекращается. Можно, конечно, допустить, что опыт, в котором мы пребываем, включен в какой-то мир или опыт, превосходящий его. Скажу лишь, что в наших суждениях о правильности прошлого такое допущение никакой роли не играет. У нас могут быть и иные резоны, теологические или метафизические, для допущения реального прошлого, которое может быть дано в презентации, независимой от всякого настоящего, однако ни в постулаты, ни в технику исторических исследований это допущение не входит.

Хотя представление о «сущностном» неотменяемом прошлом, возможно, является обычным фоном мышления, интересно вернуться к сделанному ранее утверждению, что ученый-исследователь смотрит вперед не невозмутимо, но с оживленным интересом к фундаментальным изменениям, которые более позднее исследование внесет в самые точные определения, которые мы можем сделать сегодня. В картине, которую это нам дает, настоящие плавно перетекают одно в другое, каждое настоящее имеет соотносимое с ним прошлое, а каждое прошлое вбирает в себя оставшиеся

позади прошлые и в какой-то степени реконструирует их со своей точки зрения. Как только мы берем эти более ранние настоящие как существования отдельно от представления их как прошлых, они перестают иметь для нас смысл и теряют всякую ценность, которую могли бы иметь в интерпретации нашего настоящего и определении наших будущих. Их можно разместить в геометрии пространства-времени Минковского, но даже при таком допущении они могут прийти до нас только через наши схемы соотнесения, или перспективы; то же самое касается любых других метафизических допущений, локализирующих реальность прошлого в прошлых, независимых от всякого настоящего.

Вероятно, кто-то сказал бы, что неотменяемость прошлого локализована в таком метафизическом порядке, и этот момент я хочу обсудить. Историк не сомневается в том, что нечто произошло. Он колеблется относительно того, что произошло. Также он исходит из посылки, что если бы в его распоряжении были все факты, или данные, то он смог бы определить, что именно произошло. Иначе говоря, его идея неотменяемости присоединяется, как я уже установил, к тому «что», которое произошло, а также к уходу события. Но если вдруг возникает что-то новое, то это сразу отражается на прошлом. Появляется новое прошлое, ведь с каждым новым подъемом ландшафт, остающийся позади нас, становится иным ландшафтом. Аналогия неидеальна, поскольку высоты уже есть, и аспекты ландшафта, которые с них открываются, тоже уже есть и могли бы быть реконструированы из настоящего этого путника, если бы он имел все импликации своего настоящего перед собой; но эмерджентное не присутствует заранее и, по определению, не может быть введено даже в самую полную презентацию настоящего. Метафизическая реальность, предполагаемая фразой Эддингтона, что наш опыт есть путешествие ума в упорядоченную геометрию пространства-времени¹, соответствовала бы при этом заранее существующему ландшафту.

Есть, конечно, альтернативная доктрина Уайтхеда, согласно которой перспективы существуют в природе как пересекающиеся временные системы, производя тем самым не только разные настоящие, но и соответствующие им разные прошлые. Я не могу, однако, понять, как Уайтхед с фиксированной геометрией пространства-времени, которую он принимает, может избежать фикса-

¹ «Space, time, and gravitation», p. 51.

рованного порядка событий, пусть даже «что» этих событий зависит от вхождения внешних объектов, возникающих через «деяние Господа» и вносящих тем самым эмерджентность¹. Вопрос в том, является ли необходимость, с которой работает ученый, такой необходимостью, которая детерминирует настоящее из прошлого, не зависящего ни от этого, ни от любого другого настоящего. Упорядоченное пространство-время предполагает такую метафизическую необходимость. С этой точки зрения, разные прошлые, присутствующие в опыте, суть субъективные реинтерпретации, и физик не заинтересован в том, чтобы делать их частью совокупной схемы событий. Философия Уайтхеда – это героическая попытка согласовать такого рода геометрическую необходимость с эмерджентностью и различиями изменчивых перспектив. Я не верю в осуществимость этого, но меня больше интересует ответ на вопрос, извлекается ли необходимость, заключенная в связях настоящего и прошлого, из такой метафизической необходимости, т.е. необходимости, не зависящей ни от какого настоящего.

Я возвращаюсь здесь к исходному положению, что реальность, превосходящая настоящее, должна проявлять себя в настоящем. Эта альтернатива и обнаруживается в установке ученого-исследователя, неважно, признает он ее в своей доктрине или нет. Она состоит в том, что есть и всегда будет необходимая связь прошлого и настоящего, но настоящее, в котором появляется эмерджентное, принимает это новое как существенную часть мира и с этой точки зрения переписывает свое прошлое. Тогда эмерджентное перестает быть эмерджентным и вытекает из прошлого, заменившего прежнее прошлое. Мы говорим о жизни и сознании как об эмерджентных, но наша рационалистическая душа не успокоится, пока не представит мироздание, в котором они неизбежно возникают из того, что им предшествовало. Мы не можем сделать эмерджентное частью мысленной связи прошлого и настоящего, и даже когда мы вроде бы его приняли, мы продвигаем, насколько это возможно, биохимию и бихевиористскую психологию в попытке довести эмерджентность до исчезающей точки. Но даже если представить полную победу ученого-исследователя – целиком рационализированный мир, в котором есть детерминированный по-

¹ В регулярных обсуждениях Уайтхеда м-р Мид опирается в основном на работы «Исследование оснований естествознания» и «Понятие природы»; иногда встречаются также ссылки на «Науку и современный мир». «Процесс и реальность» он не включал в сферу своего обсуждения.

рядок, – то и тогда он будет вглядываться вперед, в появление новых проблем, которые будут возникать в новых настоящих, дабы вновь быть рационализированными с помощью нового прошлого, которое будет гармонично вбирать в себя старое прошлое.

Полная рациональность мира держится, по правде говоря, на индукции, а вот на чем базируется индукция – это в философской доктрине момент спорный. Если есть хотя бы какая-то основательная причина доверять ей, то всякие наши корреляции значительно ее усиливают. Но есть ли такая причина? В этом решающем пункте таится величайшая неуверенность. Процедура ученого ее, конечно, игнорирует. Для ученого это не спорный вопрос. В его процедуре это вообще не вопрос. Он просто занят поиском рационального порядка и вытягивает его назад, дабы можно было предвидеть будущее. Именно здесь функционирует его заданный мир. Если он может встроить в этот мир свою гипотезу и она предвосхищает то, что происходит, то она становится описанием того, что произошло. Если же она терпит крах, то ее заменяет другая гипотеза, и на место прошлого, которое подразумевалось первой гипотезой, приходит другое прошлое.

Самое главное здесь то, что прошлое (или смысловое строение прошлого) столь же гипотетично, сколь и будущее. Данное Джинсом описание того, что происходило внутри Альдебарана или Малого Сириуса за истекшие миллионы лет, гораздо гипотетичнее, чем астрономический каталог того, какие затмения произойдут в ближайшем столетии и где их можно будет увидеть. И метафизическое допущение того, что было определенное событийное прошлое, нисколько не повышает и не понижает надежность любой гипотезы, освещающей наше настоящее. Оно дает, собственно, пустую форму, в которую мы проецируем любую гипотезу, прорабатывая далее ее импликации, но в нем нет даже того постоянства, которое Кант находил в формах интуитивного познания. Парадоксы относительности – или то, что Уайтхед называет разными значениями времени в разных временных системах, – вскрывают гипотетическую природу линованных расписаний прошлого, в которые мы вставляем события, разворачиваемые у нас за спиной нашими физическими теориями. Можно поискать выход в абсолютном пространстве-времени с его совпадениями событий и интервалами между ними, но даже здесь остается спорным, является ли это истолкование трансформаций из одной системы координат в другую окончательным, добрались ли мы до конечной структуры фи-

зического мира или лишь до более мощного математического аппарата, нацеленного на достижение большей точности измерений и расчетов, истолкование которых будет меняться с историей математической физики. Пространство-время Минковского – такая же гипотеза, как и теория волнового строения материи де Бройля.

Но неотменяемость прошлого события остается, даже если мы не уверены, каким прошлое событие было. Даже обратимость физических процессов, вроде бы раскрываемая математическими уравнениями, не подрывает этого качества переживания времени. Можно представить, что порядок, образуемый тем, что мы называем одними и теми же событиями, будучи увиденным с дальнего расстояния, мог бы в разных перспективах быть разным, но в рамках любой перспективы то, что уже случилось, повториться не может. В этой перспективе случилось то, что случилось, и любая предлагаемая теория должна дать место в этой перспективе этому порядку. В происходящем есть неизменная временная направленность, и если мы можем пристегнуть к этому протеканию другие процессы, то можем придать им определенность ровно настолько, насколько допускает степень этой привязки. При данном значении скорости движения тела в некоторой системе координат мы можем определить, где тело с необходимостью будет. Наша задача – определить, что именно предшествовало тому, что происходит, дабы можно было, исходя из направления протекания времени, определить, каким собирается быть мир. Есть некоторый временной процесс, развертывающийся в опыте. То, что произошло, переходит в то, что происходит, и в этом переходе то, что уже случилось, пространственно-темпорально определяет то, что переходит в будущее. Тогда в той мере, в какой мы можем определить константы движения, мы можем проследить эту детерминацию, и наш анализ стремится, насколько возможно, свести происшествие к движению. Вообще говоря, поскольку переход сам дан в опыте, направление протекающих изменений отчасти обуславливает то, что произойдет. Произошедшее событие и направление протекания процесса дают основу рациональному определению будущего. Неотменяемое прошлое и происходящее изменение – вот два фактора, к которым мы пристегиваем все наши спекуляции относительно будущего. В характере процесса, развертывающегося в опыте, обнаруживается вероятность. И все же, как бы настойчиво мы ни искали пространственно-временные структуры, несущие с собой дедуцируемые результаты, мы признаем связи вещей в их процес-

сах, не сводящиеся к количественным элементам, и хотя в меру возможности мы соотносим их с измеряемыми качествами, мы все-таки признаем их определяющими условиями того, что происходит. Мы ищем их antecedentes в прошлом и судим о будущем по связи этого прошлого с тем, что происходит сейчас. Все эти связи внутри развертывающегося процесса являются связями, определяющими то, что будет, хотя специфическая форма этой детерминации составляет научную проблему, специфичную для каждой конкретной ситуации. Именно эту актуальность детерминации внутри протекания непосредственного опыта устранил из опыта Юм своими предпосылками и своим типом анализа, и именно она придает убедительность кантовской дедукции категорий.

Задача философии сегодня состоит в том, чтобы сделать совместимыми друг с другом эту универсальность детерминации, являющуюся критерием современной науки, и возникновение нового, которое принадлежит не только опыту человеческих социальных организмов, но обнаруживается и в природе, которую исследующие ее наука и философия отделили от человеческой природы. Трудность, сразу дающая о себе знать, состоит в том, что эмерджентное появляется не раньше, чем мы начинаем его рационализировать, иначе говоря, когда беремся показать, что оно или по крайней мере условия, определяющие его появление, могут быть найдены в лежащем позади него прошлом. Таким образом, более ранние прошлые, из которых оно возникло как нечто такое, чего они не предполагали, вбираются в более всеобъемлющее прошлое, ведущее прямо к нему. А это значит, что все, что бы ни случилось, даже эмерджентное, случается в детерминирующих условиях – прежде всего, с точки зрения точных наук, в пространственно-временных условиях, ведущих к дедуцируемым в каких-то пределах выводам касательно того, что будет происходить, а также в условиях качественного рода, гарантии которых остаются лишь в пределах вероятности, – но что эти условия никогда не детерминируют полностью «что» того, что случится. Может случиться вода как нечто отличное от комбинаций кислорода и водорода. Могут случиться жизнь и так называемое сознание. Могут случиться и кванты, хотя можно возразить, что такое происшествие находится на ином «уровне», нежели «уровень» жизни и сознания. Появившись, эти эмерджентии (emergents) становятся частью детерминирующих условий, находимых в реальных настоящих, и наш особый интерес состоит в том, чтобы представить прошлое, которое в си-

туации до нас обусловило появление эмерджентного, и прежде всего представить его так, чтобы мы могли вызывать новые явления этого объекта. Мы ориентируем себя не относительно прошлого, бывшего настоящим, в котором явилось эмерджентное, а в таком переустановлении прошлого как обуславливающего будущее, которое обеспечивало бы нам контроль над его повторными появлениями. Когда появилась жизнь, мы можем ее умножать, а при наличии сознания мы можем контролировать ее появление и ее проявления. Даже формулировка прошлого, в котором появилось эмерджентное, неизбежно дается с точки зрения мира, в котором само это эмерджентное есть как обусловленный, так и обуславливающий фактор.

Мы не смогли бы вернуть эти прошлые настоящие так, как они произошли, – если нам будет позволено так выразиться, – разве только как настоящие. Исчерпывающая их презентация была бы равнозначна их проживанию заново. Иначе говоря, одно настоящее, перетекающее в другое, не обозначает того, что имеется в виду под прошлым. Но даже это утверждение подразумевает, что такие настоящие, перетекающие одно в другое, были, и независимо от того, смотрим ли мы на них так, мы, видимо, подразумеваем их реальность как таковую, как структуру, в пределах которой должен располагаться тот род прошлого, который нас интересует, если он аспект реального прошлого. Не останавливаясь на двусмысленностях, содержащихся в таком утверждении, я хочу подчеркнуть, что из этой концепции прошлого неотменяемость прошлого не вытекает. Ибо мы, употребляя термин «неотменяемость», указываем на то, что должно было быть (*must have been*), а источник этой необходимости – структура и процесс в настоящем. Мы никак не можем вернуться в такое прошлое и проверить свои догадки действительным ознакомлением с его событиями в процессе их протекания. Мы проверяем наши догадки о прошлом обуславливающими направленностями настоящего и последующими событиями в будущем, которые должны быть определенного рода, если прошлое, нами усмотренное, было. Сила неотменяемости обнаруживается, стало быть, в расширении той необходимости, с которой то, что только что произошло, обуславливает то, что возникает в будущем. Разве может что-то больше, чем это, принадлежать метафизической картине, не проявляющей интереса к прошлым, возникающим позади нас!

Итак, в анализе, который я предпринял, мы обнаруживаем, *во-первых*, переход, в ходе которого то, что происходит, обуславливает то, что возникает. Все, что происходит, происходит при необходимых условиях.

Во-вторых, эти условия, будучи необходимыми, не определяют того, что возникает, во всей его реальности. Интересные отражения этой ситуации мы находим в критике ученым собственных методов достижения точного определения положения и скорости и в импликациях квантов. В этой критике мы видим, что ученый, ни на секунду не отказываясь от обуславливания того, что происходит, уже произошедшим, выраженного в вероятности, оказывается вполне способен расценить как эмерджентные даже те события, которые поддаются самому точному определению. Я не берусь предугадать, какое позднейшее толкование будет дано размышлениям де Бройля, Шрёдера и Планка. Я просто указываю на то, что даже в области математической физики строгое мышление не предполагает с необходимостью, что обуславливание настоящего прошлым несет с собой полную детерминацию настоящего прошлым.

В-третьих, в переходе обуславливание того, что происходит, тем, что произошло, настоящего прошлым пребывает *здесь* (*is there*). Прошлое в этом смысле присутствует в настоящем; а в том, что мы называем сознательным опытом, его присутствие явлено в памяти и в расширяющем память историческом аппарате как та часть обуславливающей природы перехода, которая отражается в опыте органического индивида. Если в переходе все объекты в настоящем обуславливаются одними и теми же качествами, то их прошлые имплицитно тождественны, но если – доведем до логического конца одно спекулятивное предположение о квантах – один электрон из двух тысяч испускает энергию в отсутствие детерминирующих условий для отбора именно этого электрона, а не остальных 1999, то очевидно, что прошлое, явленное в поведении этого электрона, даже имплицитно не будет таким же, как прошлое других в этой группе, хотя его внезапное поведение и будет обусловлено всем, что произошло раньше. Если при разобщающих социальных условиях один из двух тысяч индивидов совершает самоубийство, в то время как, судя по всему, он мог погибнуть с той же вероятностью, что и любой другой, то в его прошлом есть что-то особенно удручающее, чего в прошлом других нет, хотя совершение им самоубийства и есть выражение прошлого. Прошлое

пребывает здесь, обуславливая настоящее и его переход в будущее, но в организации тенденций, воплощенной в одном индивиде, может быть нечто эмерджентное, придающее этим тенденциям структуру, относящуюся только к ситуации этого индивида. Тенденции, приходящие из прошлого перехода и из присущего самому переходу обуславливания, становятся, приобретя эту организованную структуру, иными влияниями. Для равновесия процессов распада и агломерации в звезде это так же верно, как и для взаимного приспособления живой формы и ее среды. Структурная связь, заключенная в их взаимном равновесии или приспособлении, упорядочивает те текущие процессы, которые проливают свет на прошлое этой звезды и приводят нас к описанию ее истории. По словам Дьюи, события являются как истории, имеющие *dénoûement*^{*}, и когда имеет место исторический процесс, организация обуславливающих фаз этого процесса является новым элементом, который не предсказывается исходя из отдельных фаз и сразу устанавливает сцену для прошлого, ведущего к нему как результату¹. Организация всякой индивидуальной вещи несет с собой связь этой вещи с процессами, происходившими до того, как эта организация установилась. В этом смысле прошлое этой вещи «дано» в ее текущем настоящем, и наши истории вещей являются развитиями того, что заключено в этой ситуации. В переходе это «данное» наличествует в настоящем и является отправной точкой для когнитивной структуры прошлого.

В-четвертых, это эмерджентное качество, будучи ответственным за связь текущих процессов, устанавливает данное прошлое – так сказать, перспективу объекта, в котором появляется это качество. Мы можем представить объект, например, какой-нибудь атом кислорода, который безмерно долго оставался тем, что он есть, в полном приспособлении к своим окружениям и который оставался реальным в перетекании одного настоящего в другое, или, лучше сказать, в одном сплошном, непрерывном переходе. У такого объекта было бы непрерывное существование, но не было бы прошлого, пока мы не обратились бы к событию, когда он возник как атом кислорода. Это означает, что там, где бытие есть существование, а не становление, прошлого нет и что детерминация, заключенная в переходе, есть условие прошлого, но не его реали-

* Развязку (*фр.*) – *Прим. пер.*

¹ См.: «Experience and nature», chapters 3, 7.

зация. Связь перехода предполагает различные природы в событиях прежде, чем могут возникнуть прошлое, настоящее и будущее, подобно тому как протяжение является связью, предполагающей различные физические вещи до того, как может возникнуть структурированное пространство. Одно событие делается отличным от другого благодаря становлению, воздействующему на внутреннюю природу события. Мне кажется, что крайняя математизация новейшей науки, при которой реальность движения сводится к уравнениям, в которых изменение исчезает в тождестве, а пространство и время исчезают в четырехмерном континууме неразличимых событий, не являющемся уже ни пространством, ни временем, есть отражение трактовки времени как перехода без становления.

Что же такое тогда настоящее? Определение Уайтхеда указало бы на временную протяженность хода событий, образующих вещь, – протяженность достаточно широкую, чтобы дать вещи возможность быть тем, что она есть¹. Для атома железа достаточно было бы периода, в течение которого завершается оборот каждого из его электронов вокруг ядра. Мир в течение этого периода конституировал бы длительность с точки зрения этого атома. Мнимое настоящее человеческого индивида предположительно было бы периодом, в пределах которого он мог бы быть самим собой. С предложенной мною точки зрения, оно заключало бы в себе становление. Должно быть как минимум что-то, что случается с вещью и в вещи и воздействует на природу этой вещи, чтобы одно мгновение могло быть отличным от другого, чтобы могло быть время. Но в такой формулировке содержится конфликт принципов определения. С одной точки зрения, мы ищем, что существенно для настоящего; с другой – ищем наименьший предел в процессе деления. Обращусь сначала к последнему. Здесь затрагивается вопрос о связи времени с переходом, внутри которого время, видимо, заключено и в пределах протяженности которого мы размещаем время и сравниваем времена. Тысячная доля секунды имеет реальную значимость, и мы можем представить мир тонущим в море энтропии, в котором прекращается всякое становление. Здесь мы имеем дело с абстракцией протяженности простого перехода от того времени, в котором события случаются, потому что становятся. Уайтхед называет ее «экстенсивной абстракцией». Она точно так же ве-

¹ См.: «The principles of natural knowledge», 2nd ed., p. 22 ff.

дет нас к событию-частице, как математический анализ к дифференциалу. Событие-частица должно соотноситься с чем-то становящимся так же, как дифференциал изменения – например, нарастание скорости – с целостным процессом. Стало быть, экстенсивная абстракция есть метод анализа и интеграции, и ей не требуется иных оправданий, кроме ее успеха. Но Уайтхед использует ее как метод метафизической абстракции и находит событие, субстанцию того, что становится, просто в происшествии. Содержание становящегося он переносит в мир «вечных объектов», входящих в события под контролем принципа, лежащего за пределами их явления (осцигенсе). Таким образом, если существование являющегося обнаруживается в настоящем, то «что» являющегося не возникает из происшествия, а случайно попадает в событие через метафизический процесс вхождения. Это кажется мне неправильным использованием абстракции, поскольку ведет к метафизическому отсоединению того, что абстрагируется, от конкретной реальности, из которой абстракция извлечена, вместо того чтобы оставить ее инструментом разумного контроля над этой реальностью. Бергсон, думается мне, указывает на это же неправильное использование абстракции, но в ином контексте, когда говорит об опространствливании времени и противопоставляет взаимоисключающей природе таких временных мгновений взаимопроникновенные содержания «реальной» длительности.

Если, напротив, становящееся признавать событием, которое в своей связи с другими событиями дает времени структуру, то абстракция перехода от происходящего является чисто методологической. Мы продолжаем анализ до тех пор, пока сохраняется контроль над содержанием, но всегда с признанием того, что вычленяемое посредством анализа имеет свою реальность в интеграции происходящего. То, что это результат определения события как того, что становится, на мой взгляд, хорошо видно в применении и проверке самых темных наших гипотез. Чтобы обладать ценностью и быть удостоверенными, они должны представлять новые события вытекающими из старых, таких как расширение или сжатие Вселенной в размышлениях Эйнштейна и Вейля о кажущемся разбегании дальних туманностей на огромных скоростях или выталкивание электронов из ядра атома в центре звезд в размышлениях Джинса о превращении материи в излучение. И эти происшествия должны так войти в наши экспериментальные открытия, чтобы найти свою реальность в конкретности того, что происходит

в актуальном настоящем. Прошлые, развертываемые ими позади нас, настолько же гипотетичны, насколько и будущее, которое они помогают нам предвидеть. Они обретают достоверность в толковании природы, поскольку являют нам историю развертывающихся в природе становлений, ведущих к тому, что становится сегодня, и вычленяют то, что укладывается в паттерн, рождающийся из гулко-го ткацкого станка времени, а не потому, что выстраивают метафизические сущности, являющиеся призрачной изнанкой математического аппарата.

Если «реальная длительность» (выражение Бергсона) становится временем через явление уникальных событий, отличимых друг от друга по качественной природе, т.е. по чему-то эмерджентному, заключенному в каждом событии, то переход в чистом виде есть способ упорядочения этих событий. Для этого упорядочения необходимо, чтобы в каждом обособляемом интервале была возможность становления чего-то, возникновения чего-то уникального. Мы поддаемся психологической иллюзии, когда допускаем, что ритм счета и возникающий из счета порядок соответствуют структуре самого перехода, отдельно от процессов, складывающихся в порядки через рождение событий. Мы не получаем самого интервала между событиями иначе, кроме как в их соотношениях с другими ситуациями, в которых мы находим совмещение и замещение, т.е. нечто такое, что никогда не может иметь место в переходе как таковом. Мы находим то, что можно назвать функциональным равенством представленных интервалов, в процессах, предполагающих баланс и ритм, но задавать на этой основе время как количество, сущностная природа которого допускает его деление на равные части, есть незаконное использование абстракции. Мы можем гипотетически реконструировать прошлые процессы, заключенные в происходящем, как основу для когнитивного конструирования рождающегося будущего. В чем убеждают нас экспериментальные данные, так это в том, что мы понимаем происходящее достаточно, чтобы предсказывать то, что произойдет, но никак не в том, что мы получили правильную картину прошлого, независимого от любого настоящего, ибо мы ожидаем, что эта картина будет меняться по мере рождения новых событий. В этой установке мы связываем в своей антиципации настоящие, перетекающие одно в другое, и им принадлежат их прошлые. Их приходится реконструировать так, как они вбираются в новое настоящее, и как таковые они относятся

уже к этому настоящему, а не к тому, из которого мы перешли в настоящее настоящее.

Следовательно, настоящее в противоположность абстракции простого перехода – это не кусок, вырезанный где-либо из временного измерения единообразно шествующей реальности. Оно соотносится главным образом с эмерджентным событием, т.е. с явлением чего-то большего, нежели процессы, к нему приведшие, чего-то, что своим изменением, непрерывным ходом и исчезновением добавляет к позднейшим переходам содержание, которым бы они иначе не обладали. Признаком перехода без эмерджентных событий является его формулировка в уравнениях, в которых так называемые явления (instances) исчезают в тождестве, на что указал Мейерсон¹.

При наличии эмерджентного события его связи с предшествующими процессами становятся условиями или причинами. Такая ситуация и есть настоящее. Она выделяет и в каком-то смысле отбирает то, что сделало возможной его специфику. Она создает своей уникальностью прошлое и будущее. Как только мы обращаем к ней взор, она становится историей и пророчеством. Ее временной размах зависит от протяженности события. Это может быть история физического мира как появления галактики галактик. Есть история каждого объекта, и она уникальна. Но такой истории физического мира не было бы до тех пор, пока галактика не появилась, и продолжалась бы она лишь до тех пор, пока галактика сохранялась бы в противовес силам разрушения и слипания. Если спросить, какой может быть временная протяженность уникальности, ответственной за настоящее, то, в терминах Уайтхеда, ответ должен звучать так, что это период, достаточно долгий, чтобы позволить объекту быть тем, что он есть. Вопрос этот, однако, двусмыслен, ибо термин «временная протяженность» подразумевает меру времени. Прошлое, как оно является с настоящим и будущим, есть связь эмерджентного события с ситуацией, из которой оно возникло, а эту ситуацию определяет событие. Продолжение или исчезновение того, что возникает, есть настоящее, переходящее в будущее. Прошлое, настоящее и будущее относятся к переходу, обретающему темпоральную структуру через событие, и можно считать их длинными или короткими в сравнении с другими такими переходами. Но как существующие в природе, если можно так выразиться, прошлое и будущее служат границами того, что мы называем

¹ Meyerson. «Identity and reality» passim.

настоящим, и определяются обуславливающими связями события с его ситуацией.

Прошлые и будущие, о которых мы говорим, выходят за рамки заключенных в переходе отношений смежности. В памяти и истории, в предвосхищении и прогнозе мы вытягиваем их вовне. Они являются преимущественно полем идеации и находят свой локус в том, что именуется разумом. Хотя они и пребывают в настоящем, они отсылают к тому, чего в настоящем нет, что видно из их связи с прошлым и будущим. Они отсылают за пределы самих себя, и их репрезентационная природа возникает из этой референции. Они несомненно принадлежат организмам, т.е. эмерджентным событиям, чья природа заключает в себе тенденцию к самосохранению. Иначе говоря, в их ситуации содержатся приспособление, обращенное в прошлое, и избирательная восприимчивость, устремленная в будущее. Так сказать, материалом, из которого возникают идеи, являются установки этих организмов – привычки, когда мы обращены в прошлое, и заключенные в начале акта приспособления к результатам их реакций, когда мы смотрим в будущее. Стало быть, они принадлежат тому, что можно назвать непосредственным прошлым и будущим.

Эта связь события с его ситуацией, организма с его средой вкупе с их взаимной зависимостью подводит нас к относительности и к перспективам, в которых она явлена в опыте. Природа среды соответствует привычкам и избирательным установкам организмов, и качества, принадлежащие объектам среды, могут быть выражены только в рамках восприимчивостей этих организмов. То же касается и идей. Через свои привычки и предвосхищающие установки организм оказывается связан с тем, что выходит за пределы его непосредственного настоящего. Качества вещей, отсылающие в активности организма к тому, что лежит вне настоящего, приобретают ценность того, к чему они отсылают. Область разума есть, стало быть, более широкая среда, требуемая активностью организма, но выходящая за пределы настоящего. Что при этом присутствует в организме, так это его становящаяся активность и то в нем самом и в его среде, что ее поддерживает; кроме того, есть его движение из прошлого и за пределы настоящего. Так называемому сознательному организму свойственно достраивать эту более широкую темпоральную среду с помощью качеств, находимых в настоящем. Механизм, посредством которого социальный разум это делает, я рассмотрю позже, а пока хочу обратить внимание на то,

что область разума есть расширение среды организма во времени и что идея располагается в организме, поскольку организм использует то в самом себе, что движется за пределы его настоящего, чтобы занять место того, к чему устремлена его активность. Тем в организме, что создает основу для разума, является активность, выходящая за пределы настоящего, в котором организм существует.

Но в приведенном описании неявно задавался этот более широкий период, внутри которого организм, скажем, начинает и завершает свою историю как мнимо независимую от всякого настоящего; моя же цель – отстоять противоположный тезис, что эти более широкие периоды не могут иметь реальности иначе, кроме как существуя в настоящих, и что все их импликации и ценности находятся в этих настоящих. Разумеется, это возрат, *во-первых*, к явному факту, что весь аппарат прошлого, памятные образы, исторические памятники, окаменелости и т.п. присутствуют в каком-то настоящем, и, *во-вторых*, к той части прошлого, которая присутствует в опыте в контексте перехода как определенная эмерджентным событием. *В-третьих*, это возрат к необходимой проверке формулировки прошлого в возникающих в опыте событиях. Прошрое, о котором мы говорим, заключено со всеми его качествами в этом настоящем.

Некоторые, однако, полагают, что это настоящее относится к сущностям, реальным независимо от этого и любого другого настоящего, все подробности которых при всей их невозстановимости неизбежно предполагаются как заданные. Так вот, есть путаница, смешивающая такое метафизическое допущение с очевидным фактом, что мы не в состоянии раскрыть все, что заключено в любом настоящем. Здесь мы стоим с Ньютоном перед бескрайним морем и лишь собираем выброшенную на берег гальку. Нет ничего трансцендентного в этом бессилии наших разумов исчерпать любую ситуацию до конца. Всякий шаг в сторону большего знания просто расширяет горизонт опыта, но всё остается в пределах мыслимого опыта. Более великий ум, чем ум Ньютона или Эйнштейна, выявил бы в наличном в опыте мире структуры и процессы, которых мы не можем ни найти, ни даже предположить. Или взять бергсоновскую концепцию всех наших воспоминаний, или всех событий в форме образов, наседающих на нас и отгоняемых центральной нервной системой. Всё это мыслимо в настоящем, и вся его насыщенность должна быть в его распоряжении. Это не значит, что зоны, выявляемые в этих структурах и процессах, или истории,

обозначаемые этими образами, развернулись бы в настоящем так темпорально расширенными, как это предполагается их формулировкой. Если и есть какой-то смысл в подобной разнужданной фантазии или выдумке, то лишь в том, что при подходе к любой проблеме, возникающей в опыте, наш анализ должен являть нам непостижимую глубину.

Прошлое в переходе как неотменяемо, так и невозстановимо. Оно производит всю наличную реальность. Перед лицом того, что возникает в опыте, значение того, что есть, высвечивается и расширяется расширением продолжающегося перехода, как $(a + b)$ в 25-й степени биномиальной теоремы. Сказать, что Декларация независимости была подписана 4 июля 1776 г., означает, что в той временной системе, которую мы всюду носим с собой и с формулировкой наших политических привычек, эта дата выделена в наших праздниках. Будучи теми, кто мы есть в социальном и физическом мире, который мы населяем, мы объясняем всё, что имеет место, в соответствии с этим временным графиком, но, как и в железнодорожных расписаниях, в нем всегда может что-то непредвиденно измениться. Христос родился за четыре года до Р.Х.

Мы всегда сверяемся со структурой настоящего, и производимая нами проверка формулировок всегда есть проверка успешного исполнения наших расчетов и наблюдений в возникающем будущем. Если мы говорим, что нечто произошло в такую-то дату, то независимо от того, сможем ли мы когда-нибудь ее уточнить, мы должны иметь в виду, что если бы мы перенеслись в воображении назад, в эту предполагаемую дату, то у нас должен был бы быть такой опыт, но не это нас заботит, когда мы прорабатываем историю прошлого. Именно значимость того, что происходит в действии или оценивании, требует прояснения и направления; ведь постоянно появляется что-нибудь новое, с точки зрения которого наш опыт требует реконструкции, в том числе прошлого.

Лучший ключ к этой значимости мы находим в мире, в котором возникают наши проблемы. Его вещи – упрямые вещи, и они такие, какие есть, ввиду обуславливающего характера перехода. Их прошлое содержится в том, чем они являются. Такое прошлое не событийно. Когда мы разрабатываем историю дерева, древесина которого обнаруживается в стульях, на которых мы сидим, весь путь от диатомей до дуба, в итоге срубленного, эта история вращается вокруг постоянной реинтерпретации постоянно возникающих фактов; и эти новые факты обнаруживаются не просто во влиянии

меняющихся человеческих опытов на наличный мир. Ведь, во-первых, человеческие опыты в такой же степени часть этого мира, в какой и любые другие его характеристики, и мир в силу этих опытов является другим миром. А, во-вторых, в любой истории, которую мы строим, приходится признавать сдвиг в связи между обуславливающим переходом и эмерджентным событием, [т.е.] в той части прошлого, которая принадлежит переходу, даже если этот переход не расширяется в идеации.

Вывод из сказанного таков, что ценность и значимость всех историй заключена в интерпретации настоящего и контроле над ним, что как идеационные построения они всегда вырастают из изменения, являющегося такой же существенной частью реальности, как и постоянство, и из проблем, которые изменение влечет, и что метафизический спрос на множество событий, неизменно наличествующее в неотменяемом прошлом, которому эти истории стремятся все более соответствовать, сводится к иным мотивам, нежели те, которые работают в самом точном научном исследовании.

Примечание к главе I¹

Длительности суть непрерывные перетекания настоящих из одного в другое. Настоящее – это переход, конституируемый процессами, чьи ранние фазы детерминируют в некоторых отношениях их позднейшие фазы. Реальность, стало быть, всегда пребывает в настоящем. Когда настоящее истекло, его больше нет. Возникает вопрос, относится ли прошлое, возникающее в памяти и в ее уходящей еще далее назад проекции, к событиям, существовавшим как такие непрерывные настоящие, переходящие одно в другое, или к той обуславливающей фазе преходящего настоящего, которая позволяет нам определять поведение относительно будущего, тоже возникающего в настоящем. Я отстаиваю именно этот последний тезис.

В моей позиции предполагается, что прошлое – это конструкция, относящаяся не к событиям, имеющим реальность, независимую от настоящего, которое есть место реальности, а скорее к такой интерпретации настоящего в его обуславливающем прохож-

¹ Эти страницы нашли в бумагах мистера Мида после его кончины. Видимо, они были написаны позже главы, к которой они здесь прилагаются, возможно, по итогам ее критического обсуждения на собрании философского клуба Чикагского университета в январе 1931 г.

дении, которая позволяет продолжаться осмысленному поведению. Очевидно, что материалы, из которых конструируется это прошлое, заключены в настоящем. Я говорю о памятных образах и свидетельствах, посредством которых мы выстраиваем прошлое, а также о том, что любая реинтерпретация картины прошлого, которую мы формируем, будет обнаруживаться в настоящем и оцениваться по логическим и документальным качествам, которыми такие данные обладают в настоящем. Ясно также, что от них в их локусе настоящего нет никакой отсылки к реальному прошлому, лежащему позади нас подобно развернутому свитку, к которому мы можем прибегнуть для проверки наших конструкций. Мы не расшифровываем рукопись, чьи пассажи можно сделать само собой понятными и оставить как надежные картины этой части минувшего, которые потом можно было бы дополнить окончательными конструкциями других пассажей. Мы не созерцаем конечное неизменное прошлое, которое может расстилаться позади нас в своей целостности, уже не подверженное дальнейшему изменению. Наши реконструкции прошлого варьируют в своей широте, но никогда не рассчитывают на окончательность своих открытий. Они всегда подлежат возможным переформулировкам на основе нахождения новых свидетельств, и это может быть полная переформулировка. Даже самые убедительные из памятных образов могут быть ошибочными. Одним словом, наши уверенности относительно прошлого никогда не обретаются благодаря совпадению сконструированного прошлого и реального прошлого, независимого от этой конструкции, хотя мы носим эту установку на заднем плане своего ума, поскольку проверяем наши непосредственные гипотетические реконструкции, соотнося их с принятым прошлым, и судим о них по их согласию с принятой летописью; но это принятое прошлое заключено в настоящем и само подвержено возможной реконструкции.

Так вот, все это можно принять, полностью признав, что ни один пункт в принятом прошлом не является окончательным, и все-таки утверждать, что в нашей формулировке прошедшего события остается референция к чему-то случившемуся, которое мы никогда не сможем воскресить в содержании реальности, чему-то, что принадлежало событию в том настоящем, в котором оно произошло. Это означает, что за нами стелется свиток истекших настоящих, к которому отсылают наши конструкции прошлого, хотя нет ни возможности когда-либо до него добраться, ни ожидания

того, что наши непрерывные реконструкции будут приближаться к нему со все возрастающей точностью. И это подводит меня к существу дела. Такой свиток, если бы мы до него добрались, не есть то описание, в котором нуждаются наши прошлые. Если бы мы смогли вернуть настоящее, истекшее в реальности, которая ему принадлежала, то оно бы нам не служило. Это было бы то настоящее; ему недоставало бы того самого качества, наличия которого мы требуем в прошлом, т.е. той конструкции обуславливающей природы наличного сейчас перехода, которая позволяет нам интерпретировать то, что возникает в будущем, принадлежащем этому настоящему. Когда кто-то вспоминает дни своего детства, он не может войти в них так, как он был в них тогда, вне их связи с тем, чем он стал; а если бы он смог это сделать, т.е. если бы смог воспроизвести опыт так, как он имел место тогда, то он не смог бы его использовать, ведь это предполагало бы, что он не пребывает в том настоящем, в котором это использование должно происходить. Вереница настоящих, внятно существующих как настоящие, никогда не образовала бы прошлое. А потому, если есть такая референция, то это не референция к сущности, которая могла бы встроиться в любое прошлое; и я не могу поверить, чтобы переживаемое прошлое отсылало к чему-то такому, что не имело бы той функции или ценности, которая в нашем опыте принадлежит прошлому. Мы отсылаем не к реальному прошлому событию; оно не было бы тем прошлым событием, которое мы ищем. Можно выразить это иначе: наши прошлые всегда столь же ментальны, сколь и будущие, простирающиеся перед нами в наших воображениях. Помимо последовательных положений, они отличаются от них тем, что детерминирующие условия интерпретации и поведения воплощаются в прошлом, как оно обнаруживается в настоящем, но при этом они подчинены тому же критерию надежности, что и наши гипотетические будущие. И новизна каждого будущего требует нового прошлого.

При этом, однако, теряется из виду одно важное качество любого прошлого, и состоит оно в том, что никакое прошлое, которое мы можем сконструировать, не может быть настолько адекватным, насколько этого требует ситуация. Всегда есть референция к прошлому, которое недостижимо, и она все же таки согласуется с функцией и значением прошлого. Всегда возможно, что импликации настоящего должны быть доведены дальше, чем мы действительно их доводим, и дальше, чем мы в состоянии их довести. Все-

гда было бы желательно иметь больше знания для решения любой стоящей перед нами проблемы, но этого знания мы обрести не можем. Если бы мы вдруг его обрели, то должны были бы, несомненно, сконструировать прошлое, более истинное для того настоящего, в котором заключены импликации этого прошлого. И именно к этому прошлому всегда отсылает каждое прошлое, несовершенно представляющее себя нашему исследованию. Если бы у нас были все возможные документы и памятники эпохи Юлия Цезаря, то мы, несомненно, имели бы более истинную картину этого человека и того, что происходило на протяжении его жизни, но эта истина принадлежала бы этому настоящему, и позднейшее настоящее реконструировало бы ее с точки зрения собственной эмерджентной природы. Тогда мы можем помыслить прошлое, которое в любом отдельно взятом настоящем было бы неоспоримым. С точки зрения этого настоящего, это было бы окончательное прошлое, и если принять во внимание этот случай, то, думаю, именно это прошлое имеется в виду, когда речь идет о том, что выходит за рамки утверждений, которые может дать историк, и именно это прошлое мы склонны принимать как прошлое, независимое от настоящего.

ГЛАВА III. СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА НАСТОЯЩЕГО

Социальная природа настоящего возникает из его эмерджентности. Я имею в виду заключенный в эмерджентности процесс переприспособления. Так, природа с появлением жизни приобретает новые качества; или система звезды приобретает новые качества при потере массы, когда протекающие в звезде процессы приводят к коллапсу атомов. Имеет место приспособление к этой новой ситуации. Новые объекты входят в связь со старыми. Определяющие условия перехода задают условия, при которых новые объекты выживают, а старые входят в новые отношения с тем, что возникло. Термин «социальный» я отношу здесь не к новой системе, а к процессу переприспособления. Великолепный пример мы находим в экологии. В сообществе луга или леса происходит ответ на вхождение любой новой формы, если эта форма может выжить. Когда новая форма утверждается в своем гражданстве, ботаник может показать, какие взаимные приспособления произошли. Мир в силу этого пришествия становится другим миром, но отождествлять социальность с этим результатом – значит отождествлять ее просто с системой. Я, скорее, имею в виду стадию между старой системой и новой. Если эмерджентность есть элемент реальности, то и эта фаза приспособления, вклиненная между упорядоченным миром, который предшествовал возникновению эмерджентного, и миром, уже поладившим с вторгшимся новым, тоже должна быть элементом реальности. Можно показать это на примере появления планеты при гипотетическом приближении звездного гостя, которое привело к рождению нашей Солнечной системы. Был период, когда вещество Земли было частью вращающейся внешней оболочки Солнца. Теперь это отдельное от звездной массы тело, продолжающее вращаться, но уже по своей орбите. Тот факт, что на даль-

ней орбите планета проявляет ту же инерцию, что и та, которая носила ее вокруг звезды до появления ее как планеты, не отменяет ни того, что теперь есть планетная система там, где прежде было одно звездное тело, ни той стадии, на которой вещество будущей планеты пребывало в обеих системах. То, что мы привычно называем социальным, есть лишь так называемое осознание такого процесса, но этот процесс не тождествен его осознанию, ибо оно есть осознание ситуации. Чтобы было осознание социальной ситуации, должна быть в наличии она сама.

Итак, ясно, что такой социальный характер может принадлежать лишь моменту, когда происходит возникновение, т.е. настоящему. Мы можем в идеации припомнить этот процесс, но такое прошлое не является восстановлением дела, как оно происходило, ибо оно воссоздается с точки зрения текущей эмерджентности и откровенно гипотетично. Это прошлое, которого требует наше настоящее, и проверяется оно тем, как оно укладывается в эту ситуацию. Если бы, *per impossible*, нам нужно было добраться до прошлого события, как оно протекало, нам пришлось бы оказаться в этом событии, а затем сравнить его с тем, что мы представляем теперь как его историю. Это не только противоречие в терминах, но еще и искажение функции прошлого в опыте. Функцией этой является непрерывная реконструкция, что-то типа хроники, служащей целям текущей интерпретации. К полному воссозданию, если можно так выразиться, мы, видимо, приближаемся при установлении фундаментальных законов природы, таких как законы движения, о которых мы говорим, что они должны были быть и должны быть всегда такими, каковы они сейчас, и именно здесь ярче всего являет себя относительность. Она откровенно сводит тот род реальности, который мог бы быть тождественным содержанием прошлого, настоящего и будущего, к упорядоченности событий в пространстве-времени, а она, по определению, могла бы быть в любом прошлом научного воображения так же мала, как и находящая нами в нашем перцептуальном мире. Геометрия пространства-времени отрицает эмерджентность, если только та не вносится в нее через метафизику Уайтхеда, и, если я не ошибаюсь, такой взгляд должен пожертвовать упорядоченной геометрией пространства-времени, которую сохраняет Уайтхед. Без эмерджентности нет различимых событий, благодаря которым возникает время. События и интервалы, о которых говорит релятивист, — это константы,

выбрасываемые из проработанной математики, но осознание социального характера мира показало, что они необходимы.

Социальный характер мира обнаруживается в ситуации, в которой новое событие находится одновременно в старом порядке и в новом, возвышенном его пришествии. Социальность – это способность быть несколькими вещами сразу. Животное прочесывает местность в поисках добычи: оно одновременно часть системы распределения энергий, делающей возможным его передвижение, и часть системы джунглей, входящей в систему жизни на поверхности неодоушевленного земного шара. Итак, мы признаем, что если надо оценить энергию, которую животное намерено потратить на передвижение, то мы должны принять во внимание его свирепость, его состояние голода и притягательность или страх, которые возбуждает в нем его жертва; и в равной степени мы признаем, что если нам надо оценить эти характеристики формы, то мы должны уметь измерять выражения энергии в его организме и среде. В его связи с собственной средой присутствует такая же подлинная социальность, как в его связи с жертвой, со своим брачным партнером и со своей стаей, и признаком ее служит то, что о характеристиках, принадлежащих объекту как члену одной системы, мы обычно судим по характеристикам, принадлежащим ему в другой. Так, мы мерим движение расстояниями, покрываемыми в покоем согласованном множестве, а параметры этого множества – движениями, которые учитываем в измерении. Релятивист обнаружил, что эта взаимная оценка предполагает изменение в единицах измерения и что для достижения идеальной точности нужно производить преобразование. По-видимому, в такой же ситуации мы находимся в биологии. Чтобы точно оценить жизненный процесс с точки зрения распределений энергии, нам нужно суметь преобразовать неорганический физико-химический процесс в процесс органический, а сделать это нам, к сожалению, так и не удалось.

Если рассмотреть основания этой оценки, переходящей от одной системы к другой, то мы обнаруживаем две особенности. Первая – это возникновение события из условий, при которых оно появилось; как мы увидели, оно дает начало его истории и может быть подведено под общий термин «эволюция». Вторая – перенесение идентичных условий из прошлого в настоящее. Появления планет, если связать их с законами массы и движения, складываются в упорядоченные ряды, и с этой точки зрения объект рассматривается как возникающий из старого. С точки зрения его возникно-

вения, он видится как находящийся в обеих системах, но лишь поскольку в обеих действуют общие для них законы. Вещество возникающей планеты – это часть Солнца, движущаяся с инерцией, принадлежащей ей в этом ее качестве; и это также объект в системе, в которой Солнце имеет определенную массу, проистекающую из массы и движения этой планеты относительно Солнца. Так же в динамике Галилея ускорения и замедления были эмерджентными в поле движения масс в абсолютном пространстве.

Теории относительности оставалось лишь установить само движение как нечто, возникающее при определенных условиях, заданных системами координат, из логически предшествующих условий событий, разделенных интервалами в пространстве-времени. Но эти условия уже не лежат в радиусе возможного опыта. При этом остается истинным, что то, что в опыте является движением с одной точки зрения, является покоем с другой. Относительность движения давно признана. При отказе от абсолютного пространства и успешном развитии общей теории относительности Эйнштейна возникновение движения и покоя из более абстрактной ситуации, выражающей нечто общее для обеих систем координат, или перспектив, предстающее в одной как движение, а в другой – как покой, кажется логически необходимым. И все же, как я только что указал, такая формулировка уводит нас от схемы развития, очерченной выше. Она предполагает связь видимости и реальности, субъективного и объективно реального, но не связь эмерджентного объекта, возникающего из прошлого, с тем, что его обусловливает. Так мы явно отказываемся от эволюционной философии науки и переходим в рационалистическую фазу, в которой реальность является нам только в паттернах логики и математики. Подозреваю, однако, что мы более чем близки к тем великим изменениям, которые произошли за последние пятьдесят лет, чтобы суметь поместить их в правильную перспективу.

Хочу высказать предположение, что социальный характер настоящего дает еще одну точку зрения, с которой можно подойти к этой ситуации. Я говорил о социальных импликациях эмерджентного настоящего, выраженных в занятии (occupation) новым объектом старой системы и новой системы; социальность дана здесь в непосредственной связи прошлого и настоящего. Есть еще другой аспект социальности, который выражен в систематическом характере преходящего настоящего. Как мы видели, при переходе из прошлого в будущее настоящий объект является как старым, так

и новым, и это же касается его связей со всеми другими членами системы, к которой он принадлежит. До приближения к нашему Солнцу звездного гостя характер той части Солнца, которая стала Землей, определялся ее связями с частями солнечного вещества, ставшими другими планетами. Переходя в свое планетное состояние, Земля удерживает это качество, проистекающее из прежней конфигурации, и приобретает новое качество, выражающееся в пертурбациях ее орбиты под влиянием ее соседей. Суть в том, что тело, принадлежащее к системе и обладающее природой, которая определяется его связями с членами этой системы, при переходе в новый систематический порядок будет переносить в свой процесс переприспособления к новой системе нечто от природы всех членов старой системы. Так и в истории сообщества его члены переносят из старого порядка свои качества, детерминированные социальными отношениями, во все переприспособления социального изменения. Старая система обнаруживается в каждом члене, и в случае революции она становится структурой, на основе которой утверждается новый порядок. Так, Руссо пришлось обнаружить в гражданине суверена и подданного, а Канту в рациональном существе — издателя нравственного закона и того, кто этому закону подчинен. Если вернуться к эволюции Солнечной системы, то орбита Земли до сих пор очерчивает расположенное в центре Солнце, частью которого она была, а ее движения относительно других членов Солнечной системы отражают их положения в Солнце до пришествия звездного гостя.

Я указывал на возрастание массы движущегося объекта как на крайний пример социальности. Иначе говоря, удерживая это возрастание массы в поле возможного опыта, мы вынуждены трактовать движущееся тело как находящееся в двух разных системах, ибо движущийся объект имеет свое время, свое пространство и обусловленную его движением массу, и эти время, пространство и масса отличаются от времени, пространства и массы системы, относительно которой он движется. Парадоксы, возникающие из этого занятия движущимся телом иной системы, известны. Что я хочу отметить, так это то, что здесь мы находим крайний предел этой социальности, ибо каждое тело благодаря своей скорости имеет свою систему пространства-времени и энергии. Эта скорость, однако, соотносится с системой, в которой тело движется, и это тело имело бы другую скорость относительно другой системы, движущейся относительно первой. Тогда тело имело бы бесконечное

множество измерений массы в бесконечном множестве систем, по отношению к которым оно может мыслиться как движущееся. Оно занимает все эти разные системы.

Теперь можно установить метафизическое пространство-время с его совпадениями событий и его интервалами как реальность, к которой эти системы координат отсылают, или удерживать в поле опыта и применять формулы преобразования, которые, как было показано, необходимы для точного измерения. Возникает вопрос: что именно заключено в применении формул преобразования? В ситуациях, в которых в опыте непосредственно присутствует относительность движения – скажем, возможность движения своего поезда, когда соседний поезд стоит на месте, – не нужно никаких преобразований. В этих случаях мы затушевываем разницу во временных системах, говоря, что различия в пространственных и временных параметрах столь невообразимо малы, что эти формулы применить нельзя, и что только при скоростях, близких к скорости света, возникают и требуют признания ощутимые различия. Это сокрытие вопроса фундаментальной важности. Когда мимо нас несется поезд, он пребывает в нашем мире пространства и времени. Если бы мы приняли релятивистскую точку зрения и рассматривали этот поезд как покоящийся, а землю – как несущуюся мимо него, то мы бы по-настоящему перешли из одной перспективы в другую, но тогда поезд не был бы движущимся, а в настоящем случае поезд движется. Когда мы вычисляем изменение в пространственных, временных и массовых качествах б-частицы, выскочившей из атома, мы трактуем ее, конечно, как находящуюся в ином пространстве-времени, нежели ее собственное, так как придаем ей параметры, которые принадлежат ее пространству-времени, включающему изменение в массе. С точки зрения Ньютоновой относительности две системы пространства-времени являются альтернативами и не могут быть обе применены к одной ситуации, разве что поочередно. Но когда мы используем формулу преобразований Лоренца, мы даем телу характеристики, принадлежащие другой системе пространства-времени, а результат используем в своей собственной. Это четко видно, когда мы просто утверждаем, что тело возрастает в массе с увеличением скорости, но не добавляем, что единицы измерения пространства и времени тоже меняются, т.е. что мы находимся в другой системе координат, которая альтернативна нашей собственной и не может быть одновременно с ней применена. Нам говорят, однако, что если бы мимо нас со ско-

ростью 161 тысяч миль в секунду пронесся аэроплан, то мы увидели бы сжатие и замедление временной протяженности процессов, т.е. узрели бы в собственной системе пространства-времени эффекты пребывания в другой системе пространства-времени¹. То есть две системы координат перестали бы быть альтернативами. У Фицджеральда не было в случае сжатия такого допущения бытия сразу в двух системах, но не было и ссылки на различие в одновременностях.

Так вот, Эйнштейн пытается дать процедуру, посредством которой мы можем быть в одной пространственно-временной системе и регистрировать в ней эффекты различий, обусловленных другой пространственно-временной системой. Во-первых, эта процедура принимает единообразную скорость света как природный факт. Во-вторых, на основе этой единообразной скорости света задается система сигналов, с помощью которой мы можем установить в нашей системе, что события, одновременные в нашей системе, оказываются неодновременными в системе, движущейся относительно нашей. Более того, эффект этого различия может стать очевидным, как в случае пролетающего аэроплана, через зрение, т.е. через свет. Это означает, что как пространственные перспективы возникают для нас в нашем статичном ландшафте, так и временные перспективы открываются на фоне движущихся в этом ландшафте объектов. Эта перспективность темпорального рода может обнаружиться только на фоне движений с очень большими скоростями, но принцип ее задан так же определенно, как и в случае пространственных перспектив. Этот принцип состоит в том, что открываемые измерением параметры должны сжиматься в направлении движения при условии, что это происходит в визуальном поле. Если бы скорость света была бесконечной, то сжатия бы не было, ибо тогда световая волна, покидающая один конец объекта, достигала бы нас в тот же момент, что и световая волна с другого конца, независимо от быстроты движения. Следовательно, только когда скорости приближаются к скорости света, такая перспектива входит в опыт, да и то лишь косвенно, как в расчетах изменения массы частицы, вылетевшей из атома. Но если бы мы смогли увидеть то, что обнаруживается в гипотетическом аэропла-

¹ Eddington. *Space, time, and gravitation*, p. 22 ff. Более сбалансированное описание релятивистской теории читатель сможет найти в книге: Metz A. *Temps, espace, relativité*.

не Эддингтона, то мы получили бы визуальную временную перспективу напрямую, ибо время, разумеется, замедляется пропорционально сжатию пространственных параметров. Естественно было бы допустить, что временные перспективы должны рассматриваться в том же свете, что и пространственные. Реальные параметры и реальное течение времени таковы, какими их находят пассажиры аэроплана, и точно так же их искаженное видение нас должно корректироваться тем, что мы находим вокруг себя и что мы находим происходящим вокруг себя.

Именно в этом пункте обретают значимость преобразования Лармора–Лоренца и негативные результаты эксперимента Майкельсона–Морли. Эти преобразования были разработаны с целью указать на математически устанавливаемые условия, при которых были бы инвариантны уравнения Максвелла для электромагнетизма. Уравнения Ньютона инвариантны в области Ньютоновой механики. Иначе говоря, они остаются истинными, какая бы исходная точка ни бралась за начало координат и, в случае относительного движения систем с единообразной скоростью, какая бы система ни рассматривалась как движущаяся. Оказалось, что для достижения инвариантности уравнений Максвелла символы, относящиеся к пространству, времени и энергии, в том числе масса, необходимо сопроводить коэффициентом $1/c$, где c – единообразная скорость электромагнитной волны (одной из форм которой является свет) в вакууме. Изменения в пространственных и временных параметрах, которых требует эта формула преобразования, суть изменения, которых требуют временные перспективы, о которых я говорил выше; для скорости света принимается то же абсолютное значение. Кроме того, эта формула трансформации дает то сжатие диаметра Земли в направлении ее движения по своей орбите, которое объясняет негативный результат эксперимента Майкельсона–Морли.

Помимо удивительного совпадения результатов, достигаемых с помощью формул преобразования, теории относительности Эйнштейна и итога эксперимента Майкельсона–Морли, бросается в глаза общее для них допущение постоянной скорости света. В случае формул преобразования нет ничего удивительного в том, что константа должна искажаться в таком фундаментальном качестве, как скорость электромагнитной волны. В случае теории относительности возможность измерений в разных пространственно-временных системах с помощью световых сигналов предполагает единообразие скорости света, и это служит объяснением негатив-

ного результата эксперимента Майкельсона–Морли. Уайтхед пишет: «Это означает, что волны или другие влияния, движущиеся со скоростью c относительно пространства любого согласованного множества Ньютоновой группы, будут двигаться с той же скоростью c и относительно пространства любого другого такого множества»¹.

К описанию этой конъюнкции следовало бы добавить еще переброску атома из царства механики масс в сферу электромагнетизма и выражение распределения энергии в терминах полей. Важность этих перемен состоит в изменении соотношений реальности с дистанционным и контактным опытом. Прежде существовало тесное соотношение между механикой масс и перцептуальной реальностью. Реальность того, что мы видели, должна была обнаруживаться в том, что мы могли получить в руки, а то, что мы получали в руки, гармонировало в воображении с массой как количеством материи. Но еще важнее было то, что мы считали реальность заключенной в самом объеме, в обособлении от ее связей, полагали, что реальность вещи может иметь место до системы, в которую она входит. Все вариации того, что я назвал пространственными перспективами одних и тех же объектов, отсылают к идентичным объектам, находимым в области контактного опыта – того, что мы осязаем и видим одновременно, – и это касается не только наших перспектив, но и перспектив других. Это находит точное выражение в конгруэнтности. То, что я назвал временными перспективами, не проявляется в опыте, разве что в таких в высокой степени воображаемых презентациях, как аэроплан Эддингтона. Но в перспективах, содержащих в себе различия в одновременностях, мы, видимо, выходим за пределы их перцептуального разрешения в области контактного опыта. Мы вынуждены приводить их в согласие друг с другом путем преобразований. И это та ситуация, которая подходит для инвариантности уравнений Максвелла. Мир, видимый с точек зрения разных пространственно-временных систем, с разными значениями для общих единиц пространства, времени и энергии, может быть сведен воедино лишь с помощью преобразований. Между электромагнитным миром и миром дистанционного опыта, т.е. зрительных переживаний, имеется такой же тесный параллелизм, как и между миром механики масс и нашим контактным опытом.

¹ Whitehead A.N. Principles of natural knowledge, 2nd ed., p. 43.

В этом полном соответствии, однако, есть брешь. Как я уже показал, рост массы движущегося тела происходит в той пространственно-временной системе, в которой оно движется, однако расчет возрастания массы производится с помощью пространственных и временных единиц, принадлежащих иной пространственно-временной системе, хотя при этом измеряется рост массы в пространственно-временной системе, в которой имеет место движение. Замеряя показания стрелок, мы, с нашими одновременностями, действительно обнаруживаем, что масса альфа-частицы возросла. Это увеличение массы мы могли бы обнаружить и без использования аппарата относительности, но для объяснения его мы привлекаем теорию, предполагающую, что часы на альфа-частице будут идти медленнее, чем наши часы, и именно с помощью расчетов, предполагающих время альфа-частицы, мы добираемся до того изменения в массе, которое открываем в собственной временной системе. Иначе говоря, брешь в соответствии возникает в тот момент, когда мы проверяем его экспериментальными данными; а они должны иметь собственную реальность, иначе не могли бы проверить гипотезу. Мы должны уметь формулировать факты, заключенные в нашем приборе, часах, электрометрах, в терминах, независимых от преобразований Лоренца и относительности Эйнштейна. И в этом мире окончательного вердикта прибора, здания, в котором он находится, земли, на которой оно стоит, и их окрестностей высшая реальность принадлежит не дистанционному опыту, а тому, что может быть представлено в контактном опыте, обещание или угроза которого таится в этом дистанционном опыте. Чтобы не возвращаться из области опыта в метафизический мир пространства-времени Минковского с его событиями и интервалами, мы должны вернуться к перцептуальному миру научных открытий.

Позвольте мне еще раз обрисовать ситуацию. Изменения, которые происходят в электромагнитном поле, не могут быть установлены в некотором множестве уравнений, инвариантных относительно пространства и времени. В поле, в котором разворачивается изменение, необходимо допустить иную пространственно-временную структуру. Часы идут медленнее, диаметры вещей в направлении движения уменьшаются, тогда как масса возрастает. Теоретически все эти изменения регистрируются в покоящемся поле, внутри которого происходит движение. Но расчет их предполагает пространственно-временное упорядочение, не принадлежа-

щее этому полю. Он предполагает другую точку отсчета. Перцептуальная реальность, с которой соотносятся эти изменения в поле дистанционного опыта, различается сообразно тому, схватываются ли они с точки зрения одной области соотнесения или другой. Это выявляет еще одно поразительное свойство этой ситуации и состоит оно в том, что вещи, субстанция которых принадлежит полю электромагнетизма, нельзя определить в терминах, которые допускали бы их обособление как перцептуальных данных. Для такой ситуации необходимо, чтобы реальность могла быть опознана в вещи, которая может быть дана в пространственно-временных элементах восприятия, скажем, в показаниях стрелок на приборе. Такова, на чем я настаивал, характеристика массы. Хотя мы можем определить массу только в терминах системы тел, движущихся относительно друг друга, мы можем представить субстанцию массивной вещи как находящуюся внутри объема, который мы видим или воображаем, а затем связать ее – действительно или в воображении – с другими вещами. Электричество же как субстанцию электрона можно мыслить лишь в терминах его поля и отношений этого поля с полями других электронов. Фарадеевы силовые и эфирные трубки использовались как материал с целью обеспечения такого независимого содержания и исчезали в наших пальцах. Сложилось так, что наука обратилась к структуре вещей, которая может быть установлена, что касается восприятия, только в терминах дистанционного опыта. Это не создает никаких проблем в структуре наших теорий. Мы знаем количество энергии в системе и можем разместить ее в разных членах этой системы, которые поддаются локализации в пространстве и времени; но мы не можем, так сказать, взять отдельный элемент в руки и сказать, что он содержит в себе некоторое количество энергии, конституирующее «что» этого объекта, а затем связать его с другими вещами, имеющими схожие содержания. Энергия мыслима лишь в терминах системы, уже наличной для мышления, имеющего дело с вещью. Важность контактного опыта для научного метода состоит не в большей реальности осязательного опыта, или переживания сопротивления, по сравнению с переживанием цвета или звука, а в том, что наблюдение и эксперимент обращаются к дистанционному опыту, который должен быть прямо или косвенно соотнесен с тем, что мы можем в действии или в мысли потрогать руками. Это остается проверкой реальности восприятия и, следовательно, проверкой того, что открывает ученый в наблюдении и эксперименте, и это –

условие схватывания факта как реального самого по себе, независимо от разного рода гипотез, выдвигаемых для его объяснения.

До сих пор было привычно находить реальность восприятия в опыте индивида, и это порождало всякого рода трудности, связанные с размещением этого индивидуального опыта в реальности мира, к которому индивид принадлежит, особенно когда такой опыт используется для критики теорий об этом мире. Ученый довольствовался тем, что находил в опыте индивида ту же пространственную и временную структуру, которую находил в мире, и, исходя из этого, размещал наблюдения индивида в окружающем мире со всей точностью, которую делает возможным пространственно-временное измерение. Теория относительности – с теорией электромагнетизма, из которой она в значительной степени выросла, – не только крайне усложнила пространственно-временную теорию измерения, но и перевернула то, что можно назвать референцией к реальности. Вместо того чтобы говорить, что реальность перспектив нашего дистанционного опыта обнаруживается в том контактном опыте, который прочно укоренен в геометрии евклидова пространства и в равномерном потоке единообразного времени, мы должны говорить, что до реальности воспринимаемого мы сможем добраться, только если сможем прорваться через это мнимое евклидово пространство нашего контактного мира в перспективы, зависящие от движения отдаленных объектов, и открыть связывающие их формулы преобразования. Более того, мы не можем, вооружившись своими любимыми перцептуальными моделями, построить, допустим, атом бора из нескольких протонов и электронов, соединенных в ядро, вокруг которого были бы прикреплены на орбитах вращения другие электроны. Положительные и отрицательные заряды, которые мы используем как материю этих конечных частиц, не поддаются такому воображаемому перцептуальному анализу. Можно говорить о диаметре электрона, пытаться локализовать его заряд, но выделить таким образом субстанциальное качество электричества нельзя, и атом бора рухнет. В последнее время сочли удобным трактовать материю как форму колебания, но искать, что именно колеблется, нет смысла.

И все же зависимость научной теории от перцептуальных открытий еще никогда не была выражена так сильно, и на эту зависимость я хочу обратить внимание. Как я показал, альтернативой будет, видимо, референция к метафизическому миру, допустить который можно только вместе с допущением, что логические пат-

терны, находимые нами в нашем мире, имеют корреляты в этом метафизическом мире. Наш опыт становится при этом субъективным, если не брать то, что наши мысленные связи, возможно, могут выходить за рамки наших систем координат. Пока не было теории относительности, пространственная и временная структура наблюдаемого факта являла собой структуру мироздания. Сколь бы относительны ни были для наблюдателя чувственные качества наблюдаемого объекта, его перцептуальное определение в пространстве и времени давало ему фиксированные очертания и место в реляционной структуре, которая была, по крайней мере для ученого, абсолютной структурой мира, так что в механике масс субстанциальное содержание любого объема могло мыслиться как заключенное внутри этого определенного объема. Перцепция давала как логическую структуру реальности, так и определенное обиталище субстанции. Старая теория газов и тепла как формы движения великолепно иллюстрирует простоту этой ситуации. Теперь же ни реляционная структура реальности, ни локус ее субстанции не обнаруживаются в перцептуальной ситуации. Но поскольку ученый может получить метафизическое пространство-время с его событиями и интервалами только путем допущения, и никак иначе, и поскольку он никогда не может схватить поле любого энергетического содержания целиком, то он обязан проверять свои гипотезы, размещая себя в собственной перцептуальной ситуации, взятой, скажем, как покоящаяся система, а также в ситуации системы, которая движется относительно его собственной, и сравнивать пространственно-временные структуры этих систем. Он прибегает к преобразованиям, но это преобразования, возможные лишь постольку, поскольку наблюдатель схватывает в собственной ситуации то, что предполагает его размещение себя в ситуации того, что он наблюдает. Хотя процедура эта оказывается сложнее, она возвращается в своих открытиях к перцептуальным событиям. И это возможно лишь при условии, что эта социальность мышления, в которой мы занимаем установку другого, принимая собственную, отличную от нее установку, свойственна также и природе. Ньютонова относительность *позволяла* наблюдателю переносить себя из одной системы в другую и замечать, что относительные положения тел в этих двух системах остаются теми же самыми, какую бы систему он ни занимал, и что законы механики выполняются в обоих случаях. Но электромагнитная относительность обнаруживает внутри нашей системы результаты, которые *заставляют* нас обра-

щаться к другой системе с ее пространственно-временной структурой, чтобы их объяснить. При Ньютоновой относительности социальность ограничивалась мышлением. Если даны две системы, движущиеся относительно друг друга, то условия каждой будут всегда оставаться теми же самыми; движение или покой другой не будут оказывать на них влияние. При электромагнитной относительности масса движущегося объекта в системе, находящейся в покое, возрастает, и это предполагает иные пространственные и временные коэффициенты другой системы. Этот разрыв в том, что я назвал соотношениями между различиями пространства и времени в разных системах, открывает в перцептуальном мире ту социальность природы, которую обычно относили лишь к мышлению. Возрастающая масса в покоящейся системе должна соответственно двигаться по собственным часам и в пространстве, измеряемом ее собственной меркой, чтобы могло происходить возрастание ее массы в другой системе. Мы уже видели, что в природе есть социальность, поскольку возникновение нового требует, чтобы объекты пребывали сразу и в старой системе, и в той, которая возникает вместе с этой новизной. Относительность обнаруживает ситуацию, в которой объект должен пребывать одновременно в разных системах, чтобы быть тем, что он есть, в каждой из них. Все экспериментальные доказательства относительности так или иначе возвращаются к таким ситуациям.

Я отмечал, что в науке это никакая не новость, хотя это всегда подразумевалось как нерешенная проблема. Эту проблему преподносят нам телеология в биологии и сознание в психологии. Животный вид в механической системе определен как прошлыми условиями, так и тенденциями к самосохранению в будущем. Поведение сознательного организма определяется и унаследованной из прошлого физиологической системой, и устремленным в будущее сознанием. Это, разумеется, может иметь место лишь в настоящем, в котором обнаруживаются как обуславливающее прошлое, так и эмерджентное будущее; но, как показывают эти проблемы, требуется еще и признание того, что в настоящем размещение объекта в одной системе размещает его также и в других. Это я и назвал социальностью настоящего. Если мы рассматриваем эту ситуацию с точки зрения относительности, то мы видим, что само движение, происходящее внутри покоящейся системы, привносит иную пространственно-временную структуру, ответственную за возрастание массы внутри этой покоящейся системы. Если

перенести это на две указанные нами ситуации, то мы увидим возникновение биохимического процесса, который мы называем жизнью, но который так изменяет условия, при которых она продолжается, что в природе возникает ее среда; и мы увидим, как живые формы отбирают прошлые условия, ведущие к будущему сохранению жизни, вводя тем самым в природу ценности, а позднее значения.

Если мы ищем прошлое, обуславливающее возникновение настоящего, то мы не можем найти для него иной формулировки, нежели следующая: все эмерджентное должно быть подчинено обуславливающему характеру настоящего и должно быть возможным установление эмерджентного в терминах обуславливающего прошлого. При Ньютоновой относительности в случае неускоряющегося движения двух систем относительно друг друга обуславливающее прошлое суммировалось в правиле сохранения тождественного относительного положения тел в двух системах и тождественной механической ситуации, какая бы система ни бралась как движущаяся. В этой ситуации нет эмерджентности. Если теперь в эту Ньютонову относительность ввести специальный принцип относительности, то мы получим возникновение новых качеств движущегося тела в системе, в которой оно движется, вследствие его движения. И если мы опишем это тело в старых условиях, то мы должны будем свести его к покою; последний только и может иметь место без потери той реальности, которую несет с собой эмерджентное движение при приведении в движение другой системы и появлении эмерджентных изменений в этой системе. В случае общей теории относительности Эйнштейн взялся сформулировать универсальные условия, при которых, видимо, происходят изменения в пространственно-временной структуре мира – изменения, обусловленные как неускоряющимся, так и ускоряющимся движением. Он показал, что они являются также условиями изменений в массе, и работает над тем, чтобы показать, что это же верно и для электромагнетизма.

Итак, принцип социальности, который я пытаюсь прояснить, состоит в том, что в настоящем, в котором происходит эмерджентное изменение, эмерджентный объект в силу своей систематической связи с другими структурами принадлежит в переходе от старого к новому к разным системам и обладает качествами, вытекающими из его членства в этих разных системах. Хотя с наибольшей ясностью этот принцип был подтвержден в доктрине от-

носительности применительно к физической теории, там он для нашего опыта наименее очевиден, так как, например, изменения в массе, вызванные привычными нам скоростями, столь малы, что изменения в законе Ньютона оказываются в области дальних десятичных знаков. С другой стороны, электромагнитная теория относительности смогла представить нам форму эмерджентного с высокой точностью. Мы знаем, какого типа изменения будут происходить, если в некоторой системе появится хотя бы какая-то скорость. Здесь мы имеем дело просто со связью структур пространства и времени с движением. Если мы обратимся к другим двум примерам социальности, которые я приводил, – примеру жизни и примеру сознания, – то окажемся в крайне сложных и трудно постижимых ситуациях. Выясняется, что понимание жизни, которым мы располагаем, предполагает референцию к будущему в сохранении формы и биологического вида. Мы знаем, что процесс жизни – это физико-химический процесс, но каков точно его характер, мы не знаем так, как знаем характер скорости. Мы знаем, однако, что процессы жизни не замыкаются в организме, а, взятые в целом, включают взаимодействия между организмом и его окружениями, и этот окружающий мир, поскольку он вовлечен в эти процессы, мы называем средой формы и ее вида. Иначе говоря, мы признаём, что эмерджентная жизнь меняет характер мира так же, как эмерджентные скорости меняют характер масс. Мы знаем, что процессы, которые мы называем сознательными, суть физиологические процессы, что те процессы, которые мы обычно называем поведением, используют эти организованные приспособления для отбора объектов, на которые они реагируют, и что в результате этого поведения вещи, находящиеся в среде этих живых сознательных форм, приобретают ценности и значения. Мы знаем, что процессы сознания зависят от высокого уровня развития головного мозга, вырастающего из нервного механизма дистанционной стимуляции и отложенных реакций, ставших возможными благодаря дистанционным стимулам. Целостность такой нервной системы дает поле и механизм для отбора, соотношенного с дальними будущими, и этот отбор наделяет окружающие объекты ценностями и значениями, которым это будущее противопоставляется. Но каков именно физиологический процесс, дающий в распоряжение индивидуального организма его высокоорганизованные реакции для различения и отбора, никто не знает. Есть вместе с тем и огромная разница между применениями принципа социальности в этих раз-

ных областях. В области физической относительности мы знаем процесс движения с большой точностью, но имеется всего три или четыре малоизвестных эксперимента, в которых мы можем вовлечь в свой опыт изменения в качествах вещей, вызываемые скоростями. С другой стороны, следствия, вызываемые процессами жизни и сознания, куда ни глянь, очевидны, хотя природа этих процессов до сих пор сокрыта в непроглядной мгле. Тем не менее во всех трех областях действует принцип социальности. Во всех трех присутствует эмерджентность, и характер этой эмерджентности обусловлен присутствием одного и того же объекта или группы объектов в разных системах. Так, мы выясняем, что в некоей системе, имеющей определенные свойства пространства, времени и энергии, объект, движущийся с высокой скоростью, обретает все большую массу в силу того, что характеризуется иными коэффициентами пространства, времени и энергии, и это сказывается на всей физической системе. Схожим образом, вследствие того, что животное является одновременно живым существом и частью физико-химического мира, жизнь эмерджентна и простирает свое влияние на среду, которая ее окружает. А в силу того, что сознательный индивид, будучи животным, способен в то же время смотреть в прошлое и будущее, возникает сознание со значениями и ценностями, которыми оно наполняет мир.

ГЛАВА IV. ИМПЛИКАЦИИ Я

Я указал свою позицию по поводу так называемой эпистемологической проблемы; суть ее в том, что познание есть предприятие, всегда происходящее в некоторой ситуации, не вовлеченной в [сферу] неведения или неопределенности, которые знание стремится рассеять. Тогда познание нельзя отождествлять с наличием содержания в опыте. Нет сознательной установки, которая познавательна сама по себе. Познание – это заключенный в поведении процесс, так организующий поле действия, чтобы в нем происходили отложенные или приостановленные реакции. Критерий успеха в процессе познания, т.е. критерий истины, обнаруживается в открытии или построении таких объектов, которые примиряют наши конфликтующие и сдерживаемые деятельности и позволяют поведению продолжаться. Познание строится на гипотетических умозаклчениях и всегда предполагает, что данное включено в вывод. Рефлексия – это осуществление умозаклчений в области идеации, т.е. символическая переработка содержаний и качеств вещей, с помощью которой могут быть получены искомые объектные конструкции.

Идеация явно возникает внутри того, что мы именуем сознанием, и, следовательно, нам требуется рассмотреть сознание. Низшая форма сознания, которую мы приписываем живым вещам, – это ощущение. Обычно мы не считаем, что живые формы, у которых нет центральной нервной системы, обладают ощущением, но на этот счет есть и иные мнения. Наивное суждение исходит из очевидности порождения реакции тем, что хорошо или плохо для животного. Мы допускаем принятие и отвержение и приписываем этим двум установкам соответственно удовольствие и неудовольствие. Признаки принятия и отвержения есть даже в поведении некоторых одноклеточных форм, и, соответственно, мы находим

биологов и психологов, приписывающих сознание такого низшего типа даже этим организмам. Удовольствия и неудовольствия входят в разряд того, что мы называем органическими переживаниями – по крайней мере в ситуациях, о которых идет речь, – и наша инстинктивная склонность связывать их с принятием и отвержением указывает на полагание того, что в опыт животного входят состояния собственного организма. На этом низшем пределе того, что можно назвать возникновением сознания, мы предполагаем, что организм реагирует на условия, заключенные в его жизненном процессе. Под столь общее толкование сознания, несомненно, попадают многие реакции растений. Однако тот факт, что растения в своих принятиях и отвержениях не реагируют как целое, выводит растения за рамки нашего обычного обобщения.

Итак, первое условие сознания – это жизнь, процесс, в котором индивид своим действием стремится поддержать этот процесс в самом себе и в последующих поколениях, процесс, выходящий вонне того, что происходит в организме, в окружающий мир, и во многом определяющий тот мир, который обнаруживается в этих деятельности как среда индивида. Второе условие состоит в том, чтобы живая форма в своем телеологическом процессе могла целенаправленно реагировать как целое на состояния своего организма. Между тем я определил эмерджентность как присутствие вещей в двух или более разных системах, причем такое, что присутствие вещи в последующей системе меняет ее характер в предшествующей системе или системах, к которым она принадлежит. Следовательно, говоря, что низшей формой сознания является ощущение, мы подразумеваем, что если живые формы входят в такой систематический процесс и начинают реагировать на свои состояния целенаправленно и как целостности, то внутри жизни возникает сознание как ощущение. Я предположил, что возникает систематический физико-химический процесс, который так отбирает, на что ему реагировать, чтобы самому при этом сохраняться, и что этот процесс, появляющийся внутри физического мира, возникает как жизнь. Теперь же в эту ситуацию входит форма, не только живущая, но и делающая свои благоприятные или неблагоприятные для жизни органические состояния частью той области, на которую она реагирует или в которой она живет. Сознательная форма – это форма, которая может сделать фазы своего жизненного процесса частями своей среды. Животное, отбирающее некоторые из своих жизненных состояний подобно тому, как корни растения отбирают воду,

когда оно в ней нуждается, не только живет, как растение, но и испытывает жажду. Термин «ощущение» мы используем для обозначения элемента, добавляющегося к жизни, когда животное входит в какой-то степени в свою среду.

Так вот, биологическим механизмом, благодаря которому это, видимо, происходит, является нервная система, ибо она не только позволяет животному отбирать подходящие стимулы, но и делает функционирование поверхностей его тела, которые соприкасаются с отбираемой пищей, частью объекта, на который животное реагирует. Животное не только поглощает пищу, но и чувствует ее вкус. Я называл также эмерджентность выражением социальности. Животное – часть не только неодушевленного, но и одушевленного мира: сознательное животное не только отбирает объекты, но и чувственно их воспринимает. Таким образом, оно находится на пути к становлению частью мира, в котором оно живет. Ранняя форма сознания заключена в сфере контактного опыта. Здесь животное реагирует на объект и через это на самое себя, но не как на целое, а только на функционирование контактирующих поверхностей. Позднее в его реакции на свои органические состояния вовлекаются отдаленные стимулы, и эти стимулы входят в поле сознания. Таким образом, животное все плотнее становится частью мира окружающих его объектов. Колоссальный скачок, однако, происходит с развитием головного мозга. В первую очередь это нервный центр важных дистанционных чувств. По мере того как последние становятся все более могущественными и утонченными в своих различениях, контактные опыты, на которые они реагируют, откладываются и тем самым возрастают возможности приспособления и выбора в реагировании. В иннервациях установок, вызываемых отдаленными объектами, животное чувствует приглашение или угрозу, которые они с собой несут. Оно переживает в своей реакции на дистанционную стимуляцию собственные подавленные реакции. Его реакции на собственные тенденции действия обеспечивают контроль, организующий все его реакции в координированный акт, так что по мере развития данного механизма важность этих внутренних чувств возрастает. Столь же важным является и заключенное в дистанционной стимуляции разделение содержания опыта и непосредственной реакции. Именно здесь мы впервые встречаем материал идеации. В самой по себе дистанционной стимуляции кроме нее самой, разумеется, ничего нет. Только когда в эту дистанционную стимуляцию включается

организм, она входит в поле так называемого сознания. Материал для идеации черпается из пробуждения отложенных и взаимно конфликтующих реакций.

Позвольте мне еще раз очертить ситуацию, внутри которой появляется сознание. Прежде всего, живые формы реагируют на внешнюю стимуляцию таким образом, чтобы сохранить жизненный процесс. Особым методом, отличающим их реакции от движений неодушевленных объектов, является отбор. Отбор обусловлен восприимчивостью живой формы. Из неодушевленных процессов к отбору ближе всего катализ. Можно сказать, что живая форма постоянно себя катализирует. Ее состояние определяет объекты и влияния, на которые она будет реагировать. Сознательное животное вносит отбор в область своего реагирования. Оно реагирует на влияние, или воздействие, оказываемое на него внешним миром. Непосредственным воздействием пищи на животное является поглощение, и все своеобразие жизни соответствующего животного сводится к тому, что оно отбирает через сенсбилизацию организма эту субстанцию, на которую оно будет реагировать, – иными словами, свою пищу. Мы можем повысить механическими средствами чувствительность фотопластинки. Структура такой пластины поддерживается механическими силами. Если бы пластина сама, оперируя этими силами, настраивалась на свет, она была бы живой формой. Воздействие света на животное или растение – фотохимический процесс, такой же механический, как и его воздействие на кодаковскую фотопленку. Так же и реакция формы на пищевую субстанцию, втянутую в контакт с ней, является механической. Как живая форма она отобрала, что проглотить, а механика заботится о процессе поглощения. Но если в процессе поглощения животное находит стимуляцию к тому, чтобы направить, ускорить или поддержать этот процесс, то собственная деятельность становится для него объектом отбора в поддержании жизненного процесса, т.е. в еде. В этом случае животное стало сознательным. Главная трудность при работе с подобными вещами кроется в нашей склонности замыкать жизнь и сознание в границах организма. Отбор, несомненно, сокрыт в живой форме, но жить такая форма может лишь в определенном рода физической среде. Жизненные процессы включают деятельные связи с объектами в среде, а сознательные жизненные процессы – еще и сами такие объекты. Реакция организма на собственную реакцию на пищу, несомненно, заключена в организме, но только как часть целостного процесса питания,

включающего также и пищу. Ограничить сознание реакцией организма на свою пищу – значит не только вырвать его из его обстановки, но и не понимать, что это лишь одна из фаз процесса питания. Осознанное питание – это смакование пищи; и переведение смакования пищи в другие реакции организма на его реакции по отношению к вещам не только влечет безнадежную путаницу, но и лишает такие реакции всякого смысла. Жизнь становится сознательной в тех точках, где собственные реакции организма входят как часть в то объективное поле, на которое он реагирует.

Это подводит нас к чувственным качествам вещей. Осознанное наслаждение животного ароматом пищи – это состояние, которым его организм реагирует на поедание пищи с определенными качествами. Отбор этих качеств есть часть жизненного процесса, и он может быть совершенно специфичным для конкретного индивида: *de gustibus non est disputandum*. Принадлежит ли ему запах в том же смысле, в каком и удовольствие? Животное чувствует запах так же реально, как и собственное удовольствие. Сознательная фаза этого сенсорного процесса состоит в использовании им избирательного различения при обнюхивании пищи, но если обоняние принадлежит ему, то запах – определенно нет. Но поскольку его реакции вторгаются в пахнущий объект, поскольку этот объект есть то, что предстоит схватить или отвергнуть, это явно дело сознания. Если мы пойдем дальше и спросим, принадлежит ли животному цвет, запах, теплота или гладкость объекта отдельно от реакции организма, заключенной в чувственном восприятии качества, то мы, вероятно, задаем два вопроса. На первый – о том, принадлежит ли запах организму так же, как и удовольствие, – мы уже ответили отрицательно. Статус удовольствия был бы ближе всего к тому, что мы имеем в виду под «состоянием сознания». На второй вопрос – является ли так называемое чувственное качество отдельно от его восприятия состоянием сознания в том смысле, в каком мы определили сознание, – ответ тоже уже дан; однако еще одна его импликация, состоящая в том, что чувственного качества бы не было, если бы не было животного, обращает наше внимание на связь формы со своей средой. Как параллельных прямых, встречающихся на горизонте, не существовало бы без оптического аппарата, ведущего к схождению линий, так же можно сказать, что и цвета не существовало бы без аппарата сетчатки и стоящего за ней механизма. Сравнение это неудачное, ибо мы можем сконструировать оптический аппарат, в соотношении с которым сходятся парал-

лельные прямые, но не можем сконструировать сетчатку, в соотношении с которой мир приобретает цвета. Но что по-настоящему въелось в наш ум, так это идея, что реальная поверхность образуется из колеблющихся молекул, а потому цвет не может располагаться на объекте и должен быть помещен в сознание ввиду отсутствия любого другого местоположения. То, что колеблющиеся молекулы не желтые поверхности, это верно. Но отсюда не вытекает невозможность существования колеблющихся молекул как цветных поверхностей для животных с определенными зрительными аппаратами. Помимо пространственных и временных перспектив, возможно, есть еще те, которые можно назвать сенсорными. Как бы там ни было, называть цвет состоянием сознания нет смысла, если понимать сознание так, как я его определил.

И все ж таки перцептуальные объекты с их чувственными качествами принадлежат к царству сознания; ведь переживание на расстоянии существует как обещание или угроза контактного переживания, и способом, которым это будущее проникает в объект, является вхождение в него через реакцию организма на собственные реакции. В перцептуальном мире будущее, уже присутствующее в движущемся настоящем, достраивается благодаря целенаправленным реакциям сознательных организмов. Отдаленный объект становится, таким образом, тем, что мы можем сделать ему, с ним, с помощью него, или тем, что он может сделать нам. Говорить, что он существует в тот миг, когда мы его воспринимаем, значит лишь требовать подтверждения того, что дано в перцепции. Эти целенаправленные реакции присутствуют в организме и как тенденции, и как результаты прошлых реакций, и организм в своей перцепции на них реагирует. Последнюю реакцию мы часто называем образами. Разумеется, многое из того, что мы воспринимаем, складывается из таких образов. Поскольку это различимые образы, они явно того же рода, что и чувственный материал вещей; поэтому они явно принадлежат настоящему, и о них говорят, что они находятся в разуме и вкладываются в вещи. В сновидениях, грезах и галлюцинациях они составляют преобладающую часть наших объектов. Их связь с нервной системой совершенно не ясна. Предполагается, что их появление зависит от условий в центральной нервной системе, обусловленных прошлыми переживаниями, но поместить их в головной мозг можно не больше, чем перцепты; если можно вообще говорить о «материале» образов, то он того же рода, что и материал перцептов. Образы принадлежат перспективе

индивида. Только он имеет к ним доступ, и в конечном счете это всегда образы, материал которых появлялся в прежней перцепции. Они образуют важнейшую часть среды человеческого индивида. Но обычно они настолько тесно сплавляются с объектами и установками, вместе с которыми они функционируют, и, особенно в речи, с зарождающимися мышечными реакциями, что трудно отграничить и выделить их в нашем действительном опыте. Они функционируют по большей части в достраивании прошлого и будущего.

С образами тесно связаны идеи. Их тоже считали верным свидетельством того, что есть субстанциальный разум; он постулировался с целью дать им вместилище. Поскольку символы, с помощью которых мы мыслим, признаются в значительной мере словесными образами, между идеями и образами имеется теснейшее сродство. Связь эта, разумеется, такая же, как и связь между устным или письменным словом и его значением; но так как слуховой или визуальный образ слова, видимо, находится в разуме, в который помещена идея, то нет ничего необычного в том, что мы, желая провести различие между словами, которыми пользуемся в речи, и значениями, на которые они указывают, отождествляем значение с внутренними словами, с помощью которых осуществляется наше мышление. Во всяком случае, одной из частей идеи, как она предстает в опыте, является некоторый перцептуальный символ, и неважно, окажется ли он по типу так называемым образом или чем-то видимым или слышимым. Другая часть идеи – универсалия, если говорить языком логики и метафизики, – отходит к тому, что я назвал установками, или организованными реакциями, отбирающими качества вещей, когда они могут быть отделены от ситуаций, в которых они имеют место. В особенности наши привычные реакции на знакомые объекты конституируют для нас идеи этих объектов. Определения, которые мы им даем, служат надежными знаками, с помощью которых мы можем пробуждать идентичные или схожие установки в других. Меня интересуют не логические или метафизические проблемы, ими вызываемые, а то, что они как организованные реакции организма входят в опыт, который мы называем сознательным. Иначе говоря, организм реагирует на эти организованные установки в их связях с объектами так же, как и на другие части своего мира. И так они становятся для индивида объектами.

Именно благодаря этим идеационным процессам мы схватываем условия будущего поведения, находимые в сформированных нами организованных реакциях, и тем самым конструируем наши прошлые в предвосхищении этого будущего. Индивид, способный так их схватить, может организовать их далее через отбор вызывающих их стимуляций и тем самым выстроить свой план действия. На мой взгляд, прошлое всегда конструируется так и, следовательно, всегда в соотношении с ситуацией, которая вызывает эту созерцательную установку. До сих пор я просто детализировал содержащиеся в эмерджентной эволюции условия, сделавшие возможными такие созерцательные ситуации.

Обсуждая социальность, я делал упор на заключенный в эмерджентности переход от старой системы к новой, подчеркивая, что в этом переходе эмерджентное находится в обеих системах и является тем, что оно есть, в силу того, что несет в себе сразу качества обеих. Так, движущееся тело имеет прирост массы относительно системы, в которой оно движется, живой организм обладает способностью к отбору в поддержании жизненного процесса среди неживых вещей, а сознательный индивид откликается на собственные реакции. За счет последнего индивид обретает новый тип контроля в сохранении живого организма и наделяет объекты своей среды ценностями. Другое измерение социальности, где этот термин выражает детерминацию природы объекта природами других объектов, принадлежащих той же системе, явно фигурирует в концепции систем энергии, в развитии многоклеточных форм, у которых жизнь всей системы является интегрированной жизнью образующих ее дифференцированных клеток, в социальных системах, задействованных в размножении вида и в интеграции обществ, от тех, где сначала достигается баланс между воспроизводством и потреблением одной формы другой, до тех, где социальный процесс опосредован дифференциацией индивидов. Во всех них природа индивида есть в той или иной степени выражение природ других членов системы или общества.

Различие между этими двумя измерениями социальности – темпоральное. Систему можно мысленно поймать в каком-то мгновении, и социальное качество отдельного члена будет в это мгновение таким, какое оно есть, в силу взаимных связей всех членов. С другой стороны, объект может быть членом двух расходящихся систем лишь в переходе, в котором его природа в одной системе ведет к преобразованию, влекущему за собой его переход в другую

систему. В самом переходном состоянии он может пребывать в обеих системах. Я уже в достаточной мере это проиллюстрировал на примере изменения массы с ростом скорости. В случае живых форм мы, как правило, сталкиваемся с *fait accompli*. В эволюции этих форм должна была возникнуть ситуация, в которой клетка, живущая своей собственной жизнью, вдруг начинает жить жизнью многоклеточной формы, но зачатки такой ситуации мы можем лишь смутно проследить в эмбриональном развитии, где более высокий уровень питания одних клеток по сравнению с питанием других оказывается ведущим к дифференциации. Как дополнительные примеры можно взять мгновение, когда материал, известный ныне как Солнце, впервые принял свою планетарную природу, или мгновение, когда в результате волновых и иных влияний появляется двойная звезда.

Поразительно в относительности то, что изменения в пространственно-временных и энергетических параметрах не являются исходными точками новых структур. Когда в системах возрастает масса тела, в них должно быть какое-то изменение, но это не признак новых порядков. Различия, так сказать, «отменяются» соответствующими изменениями в других системах. Именно эта ситуация всячески подталкивает к допущению реальности, стоящей за разными перспективами, к которой принадлежит реальность опытов в разных системах координат: пространства-времени Минковского с его событиями и интервалами. Но в случае относительности с ее разными перспективами есть и другая возможность – возможность занятия в опыте альтернативных систем. Уайтхед, например, указывает на двойное сознание соположения (*cogredience*), в котором наблюдатель идентифицируется и с пространством-временем поезда, и с пространством-временем ландшафта, в котором поезд движется. Теория относительности как доктрина была бы явно невозможна, если бы не этот тип сознания. Доктрину Эйнштейна назвали доктриной сигналов. Она включает в себе осознание разных значений пространственно-временного порядка событий в разных системах в одно и то же время. Теперь я представил сознание как реакцию организма на собственные реакции с соответствующим изменением в значениях среды. Мир для одного человека один, для другого – другой. Например, доллар для одного человека значит одно, а для другого – другое. Третий, способный принять обе точки зрения, может правильно оценить то, что у него есть, и успешно им распорядиться. Из этой способности возникает

абстрактная ценность доллара как средства обмена, и эту ценность он имеет в мирах всех троих. Мир Минковского должен был бы быть таким значением, приложимым к действительным опытам лиц в разных системах, движущихся относительно друг друга, но он таковым не оказывается. Скорее он предстает как система преобразований и констант, которые из них вытрясаются (shake out of them), превращаясь в символы сущностей, которые не могут войти в существование. В старых воззрениях на относительность обусловленные движением различия в перспективах можно было переводить из одной системы в другую с одним и тем же относительным изменением в положении объектов. Характер объекта в одной системе в силу его движения в другой никак не менялся. Обычно была предпочтительная система, в которую преобразовывались все другие ради общего понимания. Так, мы могли брать координаты фиксированных звезд как основу для понимания движений звезд по отношению к нашей системе. Общей для всех систем была идентичность относительных положений объектов. Электромагнитная относительность, в свою очередь, показала разницу в пространственно-временных и энергетических параметрах движущихся вещей в зависимости от системы, в которой они движутся, так что мы не можем просто перевести нечто из одной системы в другую, и прежде всего не можем установить общую структуру вещей, не зависящую от того, в какой системе они находятся. Математический аппарат преобразований становится слишком сложным.

Метафизический вопрос стоит так: может ли вещь, обладающая меняющимися пространственно-временными и энергетическими параметрами, быть тождественной при разных параметрах, когда у нас есть, по-видимому, только эти параметры, по которым вещь можно определить? Казалось бы, проще сказать, что за этими опытами кроется реальная вещь, а сами опыты субъективны и феноменальны. Но давайте вместо этого примем переход как свойство реальности и признаем, что в процессе перехода структура вещей меняется и что объекты в силу перехода могут занимать разные системы. Если далее признать, что есть форма социальности, в рамках которой мы можем с помощью системы преобразований переходить от одной системы к другой и занимать, стало быть, обе системы, идентифицируя в каждой одной и те же объекты, то становится возможным переход между альтернативными системами, которые в одновременности взаимно друг друга исключают. Набор преобразований и строящаяся на нем математическая струк-

тура в такой же степени части природы, как и все прочее. Это установки, соответствующие значениям вещей, подводимых под наш контроль символами. Переход от движущейся системы к этой же системе в покое, в то время как остальной мир переходит от покоя к движению, означает переход от одного к другому в том, что мы называем разумом. Эти два аспекта существуют в природе, и разум тоже находится в природе. Разум переходит от одного к другому в своем так называемом сознании, и с точки зрения одной установки мир является иным миром, нежели с точки зрения другой. Мы говорим, что мир не может принять оба значения, если они взаимоисключающие; но переход в разуме позволяет ему это сделать с помощью преобразований. Нужно всего лишь признать, что мир имел один аспект с одной точки зрения, что теперь он имеет иной аспект с иной точки зрения и что в природе произошел такой же переход от одного к другому, что и в разуме, подобно тому как на рынке ценных бумаг происходит переход от одной цены к другой в силу изменения установок в людских умах.

Вопрос, нас интересующий, состоит вот в чем: что именно в природе соответствует преобразованию в математическом разуме? Если принять разум как существующий в природе и признать, что разум с помощью временного параметра социальности переходит от одной системы к другой, так что объекты, к которым математик обращается в одной системе, предстают в другой благодаря формулам преобразования с иными параметрами пространства-времени и энергии; и если признать также, что еще и разумный организм имеет свой параметр социальности, в силу чего то, что предстает ему то в одной системе, то в другой, располагается, поскольку оно имеет тождественный характер для организма, в некоей системе в мире, соответствующей этому качеству разумного организма, — то мы можем допустить, что константы в этих разных перспективах указывают не на сущности, находящиеся вне возможного опыта, а на этот организованный характер мира, явленный в том, что мы называем разумом. Если выразить эту мысль менее витиевато, релятивист способен удерживать в поле зрения две или более взаимоисключающие системы, внутри которых появляется один и тот же объект, переходя от одной системы к другой. Я уже указывал на опытную форму этого перехода, когда пассажир поезда переходит от системы движения своего поезда к системе движения соседнего поезда. Его поезд не может быть одновременно в движении и в покое, но разум пассажира в процессе перехода может занимать ме-

сто в обеих системах и удерживать эти две установки в понятной связи друг с другом как представляющие одно и то же событие с двух разных точек зрения, которые он, обладая разумом или будучи разумом, может занять. Если он принимает как в равной мере легитимные две взаимоисключающие ситуации, то это потому, что он как разумный организм может пребывать в обеих.

Именно к такой организации перспектив могут относиться константы в математике относительности. Мы установим это кратко и без философских усложнений, сказав, что эта математика дает нам более точный метод формулировки и измерения физического мира; но при этом все еще остается видимое противоречие, заключенное в том, что объект обладает в одно и то же время разными пространственно-временными и энергетическими параметрами, тогда как только через них его и можно определить. Трудностей бы не было, если бы мы могли установить одно определение как правильное, а другие отнести к иллюзорным факторам; тогда мы просто сочли бы движущимся свой поезд. То же самое мы делаем, когда говорим, что две системы – это всего лишь структура, которую объекты имеют при разных системах отсчета. Тогда иллюзорны обе. Но в этом случае мы должны свести реальность к миру Минковского. Я лично считаю, что обе они реальны для разума, который может занимать в переходе обе системы. Еще один пример, который я приводил, касается цен в экономическом мире; но я указал на то отличие, что здесь оба индивида в разных перспективах возвращаются к общей сущности цены в рамках обмена, которая в форме денег идентична для каждого, в то время как в системах, движущихся относительно друг друга, два индивида не могут найти в своем опыте таких общих реальностей. Вместо этого они получают набор формул преобразования. То, к чему они обращаются, Рассел называет общим логическим паттерном; я же утверждаю, что два индивида в системах, которые предлагает Эйнштейн, соединенных друг с другом световыми сигналами так, что каждый индивид помещает себя в систему другого, наряду со своей собственной, живут в общем мире и что обращаться к миру Минковского нет необходимости. Живя вместе в таких системах, индивиды вскоре постоянно несли бы с собой эти два определения всего, подобно тому как мы носим с собой две системы времени, когда путешествуем. Что было бы невозможно, так это свести этот общий мир к мгновению. Временное измерение необходимо для существования социальности. Нельзя быть в одно мгновение в Чикаго и в

Беркли, даже мысленно; но даже не будь под нами общей земли, которая может быть в одно мгновение одной и той же, мы могли бы мысленно удерживать в своем текущем настоящем общую жизнь. Я ухватился за этот пример, поскольку он представляет крайний случай организации перспектив, осуществляемой социальностью в обоих ее измерениях, когда они могут быть явлены в мыслящих организмах.

Своей рефлексивной формой Я анонсирует себя как сознательный организм, являющийся тем, что он есть, лишь постольку, поскольку он может переходить из своей системы в системы других и занимать в таких переходах одновременно свою систему и ту, в которую он переходит. То, что это происходит, явно не дело единичного организма. Запертый внутри своего мира, соответствующего его стимуляциям и реакциям, он не имел бы доступа к иным возможностям, кроме тех, которые предполагаются его собственным организованным актом. Такие возможности могут открыться ему лишь тогда, когда его деятельность есть часть более широкого организованного процесса. И это не единственная необходимая предпосылка. В социальной организации многоклеточной формы каждая клетка, живя своей жизнью, живет жизнью целого, но ее дифференциация ограничивает ее внешние выражения той единственной функцией, к которой она адаптировалась. Только в процессе, в котором один организм может в каком-то смысле заменить другой, индивид мог оказаться принимающим установку другого, продолжая в то же время занимать свою собственную. Его дифференциация никогда не должна быть столь окончательной, чтобы он ограничился выполнением одной-единственной функции. Предполагается, что именно высокая степень физиологической дифференциации у насекомых не позволяет достичь самосознания их высокоорганизованным сообществам.

Остается механизм, посредством которого индивид, живущий собственной жизнью в жизни группы, входит в установку принятия роли другого. Этим механизмом является, конечно же, коммуникация. Возможен тип коммуникации, при котором состояние одного органа стимулирует другие к соответствующим реакциям. В физиологической системе есть такая система коммуникации; ее осуществляют гормоны. Но это лишь усложнение той взаимосвязи высокодифференцированных органов, которая функционирует в общем жизненном процессе. Коммуникация в том смысле, в каком о ней буду говорить я, всегда предполагает передачу значе-

ния; это означает пробуждение в одном индивиду установки другого и его реакцию на эти реакции. В результате у индивида появляются стимулы к исполнению разных ролей в общем процессе, в который включены все, и, следовательно, может стоять перед разными будущими, которые эти разные роли с собой несут, на пути к той завершающей форме, которую примет его воля. Так жизнь сообщества, к которому он принадлежит, становится частью его опыта в более высоком смысле, чем это возможно для дифференцированного органа в органическом целом. Конечная ступень в развитии коммуникации достигается тогда, когда индивид, побуждаемый к принятию ролей других, обращается к самому себе в их ролях и приобретает, таким образом, механизм мышления, или внутреннего разговора. Генезис разума в человеческом обществе я здесь обсуждать не буду. Я хотел бы обратить внимание прежде всего на естественность этого развития в мире живых организмов и их сред. Его первой характерной чертой является сознание – то эмерджентное, что возникает при переходе животного из системы, в которой оно ранее существовало, в среду, возникающую благодаря его избирательной восприимчивости, и, стало быть, в новую систему, в которой части его организма и его реакции на эти части становятся частями его среды. Следующий этап наступает с господством дистанционных чувств и отложенных реакций на них. Объектами в среде организма становятся отбор и организация этих реакций вместе с отобранными ими качествами объектов. Животное начинает реагировать на среду, которую образуют по большей части возможные будущие его отложенных реакций, и это неизбежно подчеркивает его прошлые реакции в форме приобретенных привычек. Они переходят в среду как условия его актов. Эти качества среды образуют материал, из которого позже, когда эти качества смогут быть вычленены в коммуникации через жесты, рождаются ценности и значения. Все системы, о которых я говорил, – это взаимосвязи между организмом и миром, который обнаруживает себя как среда, детерминированная своей связью с организмом. Любое существенное изменение в организме несет с собой соответствующее изменение в среде.

Таким образом, переход из одной системы в другую – это повод к эмерджентному изменению как в форме, так и в среде. Развитие животной жизни неуклонно вело к все большему втягиванию деятельности животного в среду, на которую оно реагирует, – через развитие нервной системы, позволявшей ему реагировать на свои

чувственные процессы и на свои реакции на них, – в его совокупную жизнедеятельность. Но животное так и не достигло бы цели стать для себя объектом как целое, если бы не вошло в более широкую систему, в которой могло играть разные роли и, принимая одну роль, стимулировать себя к проигрыванию другой роли, которой эта первая требовала. Именно это развитие и стало возможным благодаря обществу, чей жизненный процесс опосредован коммуникацией. Именно здесь возникает ментальная жизнь с ее постоянным переходом из одной системы в другую, занятием обеих систем в этом переходе и теми систематическими структурами, которые каждая из них подразумевает. Это царство непрерывной эмерджентности.

Я хотел представить разум как эволюцию в природе, в которой находит наивысшее развитие социальность, являющаяся принципом и формой эмерджентности. Чувственные качества в природе возникают благодаря тому, что орган может реагировать на природу в разнящихся систематических установках и занимать при этом обе установки. Организм реагирует на себя как на того, на кого воздействует дерево, и в то же время на дерево как на поле своих возможных будущих реакций. Возможность пребывания организма сразу в трех разных системах – системе физической связи, системе жизненной связи и системе чувственной связи – обуславливает появление окрашенного шершавого ствола и листвы дерева, возникающих во взаимосвязи между объектом и организмом. Но разум в высшем его смысле предполагает переход от одной установки к другой с последующим занятием обеих. Это происходит также и в природе. Это фаза изменения, в которой оба состояния обнаруживаются в самом процессе. Яркий пример этой ситуации – нарастание скорости, и все развитие нашей современной физической науки опиралось на выделение нами этой сущности в изменении. Но хотя это одновременное занятие разных ситуаций происходит в природе, разуму еще нужно было представить область, в которой организм бы не только переходил от одной установки к другой, занимая при этом обе, но и удерживал внимание на этой общей фазе. Переходить от ситуации, в которой явлена собака, к ситуации, в которой явлена жаба, а от нее к ситуации, в которой явлен слон, и быть во всех установках сразу возможно постольку, поскольку все они включают общую установку, направленную на «животное». Вот это и есть высшее выражение социальности, ибо организм не только переходит от одной установки к другой посредством фазы, яв-

ляющейся частью всех этих установок, но и возвращается в этом процессе к себе и реагирует на эту фазу. Он должен выходить в переходе за пределы себя и реагировать на этот заключенный в переходе фактор.

Я уже показал, с помощью какого механизма это совершается. Этот механизм – общество организмов, которые становятся Я, прежде всего принимая установки других по отношению к себе, а затем пользуясь жестами, которыми они разговаривают с другими, для индикации себе того, что заслуживает интереса в их собственных установках. Не буду тратить время на обсуждение этой чарующей области ментального развития. Хочу только подчеркнуть, что появление разума – лишь кульминация социальности, всюду находимой в мире, и кульминация эта состоит в том, что организм, занимая установки других, может занять собственную установку в роли другого. Общество – это систематический порядок индивидов, в котором у каждого есть более или менее дифференцированная деятельность. Эта структура реально присутствует в природе, находим ли мы ее в обществе пчел или в обществе людей. И она в разных степенях отражается в каждом индивиде. Но, как я уже указал, она может проникать в отдельного индивида лишь постольку, поскольку он может, принимая собственную роль, принимать роли других. Благодаря структурной организации общества индивид, последовательно принимая роли других в некоторой организованной деятельности, начинает отбирать то, что является общим в их взаимосвязанных актах, и принимает тем самым то, что я назвал ролью генерализованного другого. Это организация общих установок, принимаемых всеми в их различных реакциях. Это может быть роль просто человека, гражданина некоторого сообщества, членов клуба или роль логика в его «универсуме дискурса». Человеческий организм становится рациональным существом, лишь обретая в своем поле социальной реакции такого организованного другого. Тогда он ведет тот разговор с собой, который мы называем мышлением, и мышление, в отличие от перцепции и воображения, занято индикацией того, что есть общего в переходе от одной установки к другой. Так мышление приходит к тому, что мы называем универсалиями, а они, соединяясь с индицирующими их символами, образуют идеи.

Все это возможно лишь в непрерывном переходе от установок к установке; а то, что мы не остаемся просто в этом переходе, обусловлено нашим возвращением к нему в роли Я и организацией

выбираемых качеств в паттерны, которые дает нам в распоряжение эта социальная структура Я. Протяженность настоящего, в котором обнаруживает себя это самосознание, определяется конкретным социальным актом, в который мы вовлечены. Но обычно оно выходит за рамки непосредственного горизонта восприятия, и мы наполняем его воспоминаниями и воображением. В совокупном предприятии они служат заменой перцептуальных стимуляций в вызывании необходимых реакций. Если некто собирается встретиться с кем-то в условленном месте, он индицирует себе улицы, по которым должен пройти, пользуясь их памятными образами или звуковыми образами их названий. А это предполагает прошлое и будущее. Его настоящее вбирает в себя в каком-то смысле все предприятие, но может сделать это лишь с помощью символических образов, а поскольку предприятие есть целое, выходящее за пределы непосредственных мнимых настоящих, то они перетекают одно в другое без всяких разрывов. Громкий звук за спиной выхватывает такое мнимое настоящее. Его неважность для того, что происходит, оставляет его не более чем мгновением, когда этот звук дребезжал в наших ушах. Однако наши функциональные настоящие всегда шире, чем мнимое настоящее, и могут вбирать в себя длинные отрезки предприятия, которому уделяется непрерывное сосредоточенное внимание. У них есть отодвинутые на разную глубину идеационные границы, и в этих пределах мы непрерывно втянуты в проверяющий и организующий процесс мышления. Функциональные границы настоящего – это границы протекающего в нем дела, т.е. того, что мы делаем. Прошлые и будущие, индицируемые такой деятельностью, принадлежат настоящему. Они возникают из него и критикуются и проверяются им. Дела, однако, укладываются в более широкие деятельности с разной степенью плотности, и поэтому у нас редко возникает ощущение множества обособленных настоящих.

Я хотел бы максимально четко подчеркнуть соотношенность прошлых и будущих с деятельностью, находящейся в центре настоящего. Идеация расширяет область, в которой происходит деятельность, в пространстве и во времени. Настоящие, в которых мы живем, снабжены границами, и вписывание их в более широкую независимую хроника есть опять же вопрос несколько более расширенного настоящего, которое требует более широкого горизонта. Но даже самый широкий горизонт относится к какому-то делу, и его прошлое и будущее соотносятся с ним. Так, нынешняя исто-

рия Солнца релевантна делу разгадки атома, и при ином анализе атома у Солнца появится иная история, и мир будет запущен в новое будущее. Прошлые и будущие суть импликации того, что затевается и делается в наших лабораториях.

Любопытно отсутствие исторической значимости в описании мира у Аристотеля. Были самое большое ритмы воспроизводства или смены времен года. У прошлого не было иной функции, кроме повторения. Даже судный день Платона был повторяющимся делом. В высшей реальности – мысли, мыслящей саму себя, – прошлое и будущее совершенно испарялись, как в созерцании вневременной реальности на Платоновых небесах. Святой Павел и Августин объявили историю мира, давшую определенный космический горизонт делу каждой души в ее поисках спасения от гнева грядущего или в стяжании райского блаженства. Библия и памятники церкви стали хроникой христианского мира; в них люди находили средства спасения. Только когда научные исследования стали независимым предприятием, открылась возможность заметить эту хронику другой. Смысл библейской истории состоял, однако, не только в спасении людских душ. Церковь была структурой западного общества, и дело охраны ценностей этого общества имело свои существенные прошлое и будущее в плане спасения. Именно это более крупное дело, которому мы как социальные существа привержены, задает сегодня горизонты наших прошлых и нашего будущего. Но это дело включает в число своих ценностей научно-исследовательский труд и импликации того рационального процесса, который избавил нас от изолированности индивидуальных организмов и сделал не только членами Блаженного Сообщества, но и гражданами республики разумных существ. Даже в масштабе этих самых универсальных дел, однако, их прошлые и будущие все же соотносятся с интересами, заключенными в самих этих делах. Мы определяем, чем мир до сих пор был, неустанным поиском средств его улучшения, и вместо града нерукотворного вечного на небесах мы ставим себе целью достижение общества, которое сознает свои ценности и разумно настроено на то, чтобы им следовать.

Этот взгляд, стало быть, избавляет нас от рабской зависимости и от прошлого, и от будущего. Мы не являемся ни порождениями необходимости неотменяемого прошлого, ни продуктами видения, явившегося нам в Нагорной проповеди. Наша история и наши предвидения будут соответствовать по духу тем делам, в ко-

торых мы живем, движемся и имеем свое бытие. Наши ценности заключены в настоящем, а прошлое и будущее дают нам только опись средств и графики для их осуществления.

Мы всегда живем в настоящем; его прошлое и будущее суть расширение области, в которой могут совершаться его дела. Это настоящее есть сцена эмерджентности, дающей все время новое небо и новую землю, а его социальность – сама структура наших разумов. Поскольку общество оснастило нас самосознанием, мы можем персонально включаться в величайшие дела, развертываемые перед нами общением разумных Я. И коль скоро мы можем жить с собою так же, как и с другими, мы можем критиковать себя и превращать ценности, в которые мы втягиваемся через те дела, в которых участвует сообщество всех разумных существ, в собственные ценности.

РАЗДЕЛ III.

РАЗУМ, Я И ОБЩЕСТВО (ГЛАВЫ ИЗ КНИГИ)*

ЧАСТЬ I.

ТОЧКА ЗРЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО БИХЕВИОРИЗМА

1. СОЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ И БИХЕВИОРИЗМ

До сих пор социальная психология, как правило, изучала разные фазы социального опыта с психологической точки зрения индивидуального опыта. Суть подхода, который хочу предложить я, состоит в изучении опыта с точки зрения общества, или, по крайней мере, с точки зрения коммуникации как существенного компонента социального порядка. Социальная психология при таком взгляде предполагает подход к опыту с точки зрения индивида, но пытается в особенности определить, что присуще этому опыту в силу принадлежности самого индивида к социальной структуре, социальному порядку.

Четкую границу между социальной психологией и индивидуальной психологией провести невозможно. Социальную психологию интересует прежде всего то воздействие, которое оказывает социальная группа на своего индивидуального члена в детерминации его опыта и поведения. Если отбросить концепцию субстанциальной души, наделенной от рождения индивидуальным Я, то разитие Я и самосознания индивида в поле его опыта можно

* Перевод глав из книги «Разум, Я и общество», включенных в этот раздел, сделан по источнику: Mead G.H. *Mind, self and society: from the standpoint of a social behaviorist.* – Chicago: Univ. of Chicago press, 1934. – P. 1–8 (гл. 1), 135–144 (гл. 18), 164–173 (гл. 21), 173–178 (гл. 22), 192–200 (гл. 25), 222–226 (гл. 29), 245–252 (гл. 32), 253–260 (гл. 33), 260–273 (гл. 34), 303–311 (гл. 39). Все примечания в настоящем разделе взяты из оригинального издания 1934 г., с которого сделан перевод. Примечания, заключенные в квадратные скобки, принадлежат Ч.У. Моррису, редактору этого издания; остальные – самому Миду. Переводчиком добавлены лишь ссылки на русские переводы упомянутых в примечаниях текстов.

рассматривать как особый интерес социального психолога. В психологии, стало быть, есть некоторые стороны, связанные с интересом к изучению связи индивидуального организма с социальной группой, к которой он принадлежит; эти стороны конституируют социальную психологию как отрасль общей психологии. Итак, в изучении опыта и поведения индивидуального организма, или Я, в его зависимости от социальной группы, к которой он принадлежит, мы находим определение области социальной психологии.

Хотя разумы и Я являются по сути своей социальными продуктами, продуктами или феноменами социальной стороны человеческого опыта, физиологический механизм, лежащий в основе опыта, вовсе не иррелевантен – но даже необходим – для их генезиса и существования. Ибо индивидуальные опыт и поведение служат, конечно, для социального опыта и поведения физиологической основой: процессы и механизмы последних (включая существенные для зарождения и существования разумов и Я) зависят физиологически от процессов и механизмов первых и от их социального функционирования. Индивидуальная психология тем не менее решительно абстрагирует некоторые факторы от ситуации, с которой социальная психология имеет дело вплотную в ее конкретной тотальности. Мы будем подходить к этой последней области с бихевиористской точки зрения.

Общепсихологическую точку зрения, представляемую бихевиоризмом, выражает Джон Б. Уотсон. Бихевиоризм, которым мы будем пользоваться, адекватнее того, которым пользуется Уотсон. Бихевиоризм в этом широком смысле есть просто подход к изучению опыта индивида с точки зрения его поведения, особенно, хотя и не только, в том его срезе, в котором его могут наблюдать другие. Исторически бихевиоризм вошел в психологию через психологию животных. В ней оказалось невозможно воспользоваться тем, что зовут интроспекцией. Аpellировать к интроспекции животного психолог не может, а потому должен изучать животное через внешнее поведение. Прежняя психология животных добавляла путем умозаключения референцию к сознанию и даже пыталась найти точку в поведении, когда сознание появляется. Это умозаключение, возможно, имело изменчивые степени вероятности, но его нельзя было проверить экспериментально. А, стало быть, его можно было просто отбросить, коль скоро речь шла о науке. Оно не было необходимым для изучения поведения индивидуального жи-

вотного. Приняв эту бихевиористскую точку зрения на низших животных, можно было далее перенести ее на человеческое животное.

Оставалась, однако, область интроспекции, опытов, которые являются частными и принадлежат самому индивиду; обычно их называют субъективными. Что было делать с ними? Джон Уотсон занял в этом вопросе позицию Королевы из «Алисы в стране чудес»: «Отрубить им головы!» – и всего этого как не бывало. Ни образов, ни сознания. Область так называемой интроспекции Уотсон объяснил использованием языковых символов¹. Эти символы необязательно произносятся достаточно громко, чтобы их слышали другие; часто дело ограничивается движением мышц гортани, не приводящим к слышимой речи. К этому и было сведено мышление. Человек мыслит, но мыслит через язык. Так Уотсон объяснил всю область внутреннего опыта через внешнее поведение. Вместо того чтобы назвать такое поведение субъективным, он счел это областью поведения, доступной лишь самому индивиду. Человек может наблюдать собственные движения, собственные органы артикуляции там, где другие обычно не могут их наблюдать. Какие-то области доступны лишь самому индивиду, но наблюдение по сути не отличается; разница лишь в степени доступности другим некоторых наблюдений. Можно остаться наедине с собой в комнате и наблюдать что-то, что никто другой наблюдать не может. То, что человек там наблюдает, будет его личным опытом. Точно так же в гортани или теле индивида происходит что-то, что никто другой наблюдать не может. Есть, конечно, научные приборы, которые можно подсоединить к горлу или к телу для выявления тенденции к движению. Одни движения наблюдать легко, другие могут быть уловлены лишь самим индивиду, но качественной разницы между этими двумя случаями нет. Попросту признается, что аппарат наблюдения может быть в разной степени успешным. Такова, вкратце, точка зрения бихевиористской психологии Уотсона. Она нацелена на наблюдение поведения, как оно происходит, и на использование этого поведения для объяснения опыта индивида без вовлечения в сферу наблюдения внутреннего опыта, т.е. сознания как такового.

¹ [См. особенно: «Поведение: Введение в сравнительную психологию», гл. X; «Психология с точки зрения бихевиориста», гл. IX; «Бихевиоризм», гл. X, XI.]

Другую попытку решить проблему сознания предпринял в 1904 г. Уильям Джеймс в статье «Существует ли сознание?»¹. Он указал, что если человек находится в комнате, то находящиеся в ней объекты могут быть увидены с двух точек зрения. Например, мебель может видаться с точки зрения человека, который ее купил и ею пользовался, с точки зрения цветовых достоинств, присоединяющихся к ней в умах тех, кто их наблюдает, ее эстетической ценности, ее экономической ценности, ее традиционной ценности. Обо всех них мы можем говорить в терминах психологии; они будут приводиться в связь с опытом индивида. Один человек будет придавать ей одну ценность, другой – другую. Но эти же объекты могут рассматриваться и как физические части физической комнаты. Джеймс настаивал, что эти два случая различаются лишь размещением определенных содержаний в разных рядах. Мебель, стены, само здание принадлежат одному историческому ряду. Мы говорим о здании, что оно построено, о мебели – что она сделана. Мы помещаем здание и мебель в другой ряд, когда кто-то приходит и оценивает эти объекты с точки зрения своего опыта. Он говорит о том же стуле, но стул для него теперь образуется из определенных очертаний и расцветок, взятых из его опыта. Он вбирает в себя опыт этого индивида. Теперь можно взять поперечный срез обоих этих порядков, так что в какой-то точке эти два ряда сойдутся. Это утверждение, сделанное в терминах сознания, означает всего лишь признание того, что комната располагается не только в историческом ряду, но и в опыте индивида. В последнее время в философии все больше признавалась важность утверждения Джеймса, что значительная часть того, что помещалось в сознание, должна быть возвращена так называемому объективному миру².

Сама психология не может быть благополучно превращена в изучение одной лишь области сознания; она с необходимостью является изучением более широкой области. Но вместе с тем это наука, которая извлекает пользу из интроспекции в том смысле, что ищет в опыте индивида феномены, которыми не занимается никакая другая наука, – феномены, к которым только сам индивид в

¹ [Опубликована в *«Journal of philosophy, psychology, and scientific method»*. Перепечатана в *«Essays in radical empiricism»*.] Рус. пер.: Джеймс У. Существует ли сознание? // Джеймс У. Воля к вере. – М.: Республика, 1997. – С. 359–372. – Прим. пер.

² Современный философский реализм помог освободить психологию от увлечения философией ментальных состояний (1924).

опыте имеет доступ. То, что принадлежит индивиду (в опыте) как индивиду и доступно ему одному, определенно входит в область психологии, что бы еще в нее ни включали и из нее ни исключали. Для нас это лучшая путеводная нить в попытке выделить область психологии. Психологическое данное лучше всего определять, следовательно, через доступность. То, что доступно в опыте индивида только самому индивиду, в особенности является психологическим.

Хочу вместе с тем отметить, что, даже когда мы приступаем к обсуждению такого «внутреннего» опыта, мы можем подойти к нему с точки зрения бихевиориста, если, конечно, не понимать эту точку зрения слишком узко. На чем нужно настаивать, так это на том, что объективно наблюдаемое поведение находит выражение внутри индивида, не в смысле бытия в ином, субъективном мире, а в смысле бытия внутри его организма. Что-то из этого поведения проявляется в том, что мы можем назвать «установками», или началами актов. Если мы обращаемся к таким установкам, то обнаруживаем, что они дают начало всевозможного рода реакциям. Телескоп в руках новичка – это не телескоп в том смысле, в каком он дан завсегдатаям пика Вильсона. Если мы хотим проследить реакции астронома, то нам придется обратиться к его центральной нервной системе, ко всему ряду нейронов; и там мы находим нечто, соответствующее той точности, с которой астроном при определенных условиях подходит к инструменту. Это начало акта, часть акта. Внешний акт, который мы наблюдаем, является частью процесса, начавшегося внутри; ценности (values)¹, которыми, как мы говорим, обладает инструмент, становятся ценностями через связь объекта с человеком, имеющим такого рода установку. Если бы у человека не было этой особой нервной системы, то инструмент был бы лишен для него всякой ценности. Он не был бы телескопом.

В обеих версиях бихевиоризма некоторые характеристики, которые имеют вещи, и некоторые опыты, которые имеют индивиды, можно трактовать как события (occurrences) внутри

¹ Ценность: будущее качество объекта, поскольку оно определяет наше действие по отношению к нему (1924).

акта¹. Но часть акта располагается внутри организма и только позже приходит к выражению вовне; это та сторона поведения, которую Уотсон, на мой взгляд, проглядел. Есть область внутри самого акта, не являющаяся внешней, но при этом принадлежащая акту, и есть характеристики этого внутреннего органического поведения, проявляющие себя в наших установках, особенно в установках, связанных с речью. И коль скоро наша бихевиористская точка зрения принимает в расчет эти установки, то оказывается, что она вполне может охватить собой всю область психологии. Во всяком случае, этот подход особенно важен, поскольку позволяет работать с областью коммуникации так, как не могут этого делать ни Уотсон, ни интроспекционисты. Мы хотим подойти к языку не с точки зрения выражаемых им внутренних значений, а рассматривая его в более широком контексте кооперации в группе, происходящей посредством сигналов и жестов². Значение появляется в этом процессе. Наш бихевиоризм – социальный бихевиоризм.

Социальная психология изучает деятельность, или поведение, индивида, как оно разворачивается внутри социального процесса; поведение индивида можно понять только в терминах поведения всей социальной группы, членом которой он является, поскольку его индивидуальные акты влетают в более широкие

¹ Акт – это импульс, поддерживающий жизненный процесс путем отбора определенных видов стимулов, в которых он нуждается. Таким образом, организм создает свою среду. Стимул служит поводом для выражения импульса.

Стимулы – средства; тенденция – реальная вещь. Интеллект есть отбор стимулов, которые будут высвобождать и поддерживать жизнь и помогать в ее перестраивании (1927).

Цель необязательно должна иметься («в виду»), но формулировка акта включает целевое состояние, к которому акт движется. Это естественная телеология, находящаяся в согласии с механической формулировкой (1925).

² Изучение процесса языка, или речи, – его истоков и развития – является разделом социальной психологии, поскольку этот предмет может быть понят лишь в терминах социальных процессов поведения в группе взаимодействующих организмов; ибо это одна из деятельностей такой группы. Филолог же часто принимал точку зрения человека, запертого в камеру. Заключенный знает, что другие находятся в схожем положении, и хочет вступить с ними в коммуникацию. Таким образом, он распространяет какой-то метод коммуникации, возможно, весьма произвольный, как, скажем, перестукивание через стену. Каждый из нас, с этой точки зрения, заперт в камере своего сознания и, зная, что есть другие люди, так же запертые, развивает способы установления коммуникации с ними.

социальные акты, простирающиеся за пределы него самого и вовлекающие других членов этой группы.

В социальной психологии мы не выстраиваем поведение социальной группы из поведения отдельных составляющих ее индивидов; скорее, мы берем за отправную точку данное социальное целое комплексной групповой деятельности, а уже в нем аналитически выделяем (как элементы) поведение каждого из индивидов, образующих это целое. Иначе говоря, мы пытаемся объяснить поведение индивида через организованное поведение социальной группы, а не выводим организованное поведение социальной группы из поведения отдельных входящих в нее индивидов. Для социальной психологии целое (общество) предшествует части (индивиду), а не часть – целому; часть объясняется в терминах целого, а не целое – в терминах части или частей. Социальный акт¹ нельзя вывести из суммы стимула и реакции; его надо брать как динамическое целое, как нечто длящееся, ни одна часть которого не может быть рассмотрена или понята сама по себе, как сложный органический процесс, предполагаемый каждым индивидуальным стимулом и реакцией, которые в него вплетены.

В социальной психологии мы подходим к социальному процессу как извне, так и изнутри. Социальная психология является бихевиористской в том смысле, что исходит из наблюдаемой деятельности – динамичного, развертывающегося социального процесса и социальных актов, являющихся его составными элементами, которые должны изучаться и анализироваться научно. Но она не является бихевиористской в смысле игнорирования внутреннего опыта индивида – внутренней фазы этого процесса, или деятельности. Напротив, она особенно интересуется развитием такого опыта внутри процесса в целом. Она просто продвигается, так сказать, от

¹ «Социальный акт можно определить как акт, в котором повод или стимул, высвобождающий импульс, заключен в качестве или поведении живой формы, относящемся к собственной среде живой формы, импульсом коей он является. Однако я хочу ограничить социальный акт тем классом актов, который предполагает кооперацию более чем одного индивида и в котором объект, определяемый актом в том смысле, в каком об этом говорит Бергсон, является социальным объектом. Под социальным объектом я имею в виду такой, который соответствует всем частям сложного акта, хотя части эти находятся в поведении разных индивидов. Цель акта, таким образом, находится в жизненном процессе группы, а не только в жизненных процессах отдельных индивидов» [из статьи «Генезис Я и социальный контроль» в *«International journal of ethics»*, XXXV (1925), p. 263–264; см. перевод этой статьи в разделе I настоящего издания].

внешнего к внутреннему, а не от внутреннего к внешнему, в стремлении определить, как возникает такой опыт внутри данного процесса. Следовательно, и в социальной, и в индивидуальной психологии, в бихевиористском их понимании, фундаментальным данным является акт, а не тракт, и он имеет внутреннюю и внешнюю фазу, внутренний и внешний аспекты.

Эти общие замечания касались нашей точки зрения. Она бихевиористская, но, в отличие от уотсоновского бихевиоризма, признает части акта, недоступные внешнему наблюдению, и подчеркивает протекание акта человеческого индивида в его естественной социальной ситуации.

ЧАСТЬ III. Я

18. Я И ОРГАНИЗМ

Говоря о развитии интеллекта, мы уже предположили, что существенное место в развитии Я занимает языковой процесс. Я имеет особую природу, отличающую его от физиологического организма как такового. Я – нечто развивающееся; оно не дано с самого начала, от рождения, а вырастает в процессе социального опыта и деятельности, т.е. развивается в данном индивиде как результат его связей с этим процессом в целом и с другими индивидами, в этот процесс вовлеченными. Интеллект, свойственный низшим формам животной жизни, так же как и значительная часть человеческого интеллекта, не содержит в себе Я. В наших привычных действиях – например, в наших перемещениях в мире, который просто есть и к которому мы приноровлены так, что никакое мышление в этом не участвует, – присутствует некоторая доля чувственного опыта, такого, например, какой имеют люди, когда просыпаются, т.е. чистая данность (*thereness*) мира. Подобные качества, окружающие нас, могут существовать в опыте, не имея никакого отношения к Я. В таком случае, конечно, нужно провести различие между опытом, который имеет место непосредственно, и нашей организацией опыта, преобразующей его в опыт Я. По размышлению человек говорит, что нечто имело место в его опыте, т.е. в опыте его Я. На определенном уровне усложнения мы неизменно тяготеем к организации всего опыта в опыт Я. Мы столь тесно отождествляем наши переживания, особенно аффективные, со своим Я, что требуется какое-то время подумать, чтобы осознать, что боль и удовольствие могут иметь место, не будучи переживаниями Я. Схожим образом мы обычно организуем и свои воспоминания, нанизывая их на нить своего Я. Датируя какие-то вещи, мы всегда

датируем их с точки зрения своих прошлых переживаний. Часто бывает, что мы не можем соотнести воспоминания с конкретным временем и местом. Нашему взору вдруг является картина, и мы никак не можем объяснить, когда имело место исходное переживание. Мы помним картину совершенно отчетливо, но не можем куда-то с определенностью ее поместить, и до тех пор пока мы не найдем ей место в своем прошлом опыте, у нас остается чувство неудовлетворенности. Тем не менее при ближайшем рассмотрении, на мой взгляд, очевидно, что Я не обязательно вовлечено в жизнь организма и в то, что мы именуем нашим чувственным опытом, т.е. в опыт в окружающем нас мире, привычными реакциями на который мы располагаем.

Можно со всей определенностью провести различие между Я и телом. Тело может присутствовать и вести себя вполне разумно без того, чтобы Я было включено в опыт. Я характеризуется тем, что является объектом для самого себя, и это свойство отличает его от других объектов и от тела. Глаз, безусловно, может видеть ступню, но не видит всего тела как целого. Мы не можем увидеть свою спину; при достаточной сноровке мы можем разглядеть какие-то ее части, но схватить в опыте все свое тело мы не можем. Конечно, есть какие-то переживания, несколько смутные и труднолокализуемые, однако телесные переживания организуются для нас вокруг нашего Я. Ступня и рука принадлежат Я. Мы можем увидеть свои ступни как чуждые вещи, которые нам трудно распознать как свои собственные, особенно если взглянуть на них через перевернутый театральный бинокль. Части тела вполне отделимы от Я. Мы можем утрачивать части тела без сколько-нибудь серьезного ущерба для своего Я. Сама по себе способность воспринимать в опыте разные части тела не отличается от восприятия стола. Стол ощущается иначе, чем рука, когда одна рука трогает другую, но это переживание чего-то, с чем мы определенно вступаем в контакт. Тело не переживает себя в опыте как целое в том смысле, в каком Я каким-то образом входит в опыт Я.

Мне хотелось бы подчеркнуть свойство Я быть объектом для самого себя. Это свойство отражается в самом слове «self», которое является возвратным местоимением и указывает на нечто, могущее быть как субъектом, так и объектом. Этот тип объекта существенно отличается от других объектов; ранее он уже был выделен как сознающий, т.е. переживаемый собой и переживающий себя. Предполагалось, что сознание каким-то образом осуществляет эту способ-

ность быть объектом для самого себя. Трактуя сознание в бихевиористском ключе, мы должны искать такой опыт, в котором физический организм может стать для самого себя объектом¹.

Когда некто удирает от преследователя, он полностью поглощен этим действием, и его опыт может быть настолько захвачен окружающими объектами, что он в это время вообще себя не осознает. Разумеется, для этого мы должны быть целиком заняты чем-то, но, на мой взгляд, мы можем распознать здесь такой род возможного опыта, в который Я не входит. Быть может, нам удастся в какой-то мере прояснить эту ситуацию с помощью тех переживаний, в которых при очень интенсивном действии на фоне этого интенсивного действия в опыте индивида появляются воспоминания и предвосхищения. Толстой как бывший боевой офицер сообщает о картинах прошлого опыта, которые всплывали в его сознании в самый разгар интенсивного действия. Такие картины врываются в сознание человека и тогда, когда он тонет. В этих случаях существует контраст между опытом, без остатка растворенным во внешней деятельности, в котором Я как объект не фигурирует, и активностью памяти и воображения, в которой Я – основной объект. Следовательно, Я полностью отлично от организма, окруженного вещами и актами по отношению к вещам, включая части собственного тела. Эти последние могут быть объектами наряду с другими объектами, но они являются не более чем внешними объектами и не содержат Я, которое было бы объектом для организма. Это, как мне кажется, часто упускают из виду. Именно этот факт делает столь ошибочными наши антропоморфические реконструкции животной жизни. Как может индивид выйти за пределы себя (в опыте) таким образом, чтобы стать объектом для самого себя? Здесь кроется самая суть психологической проблемы самости, или самосознания, и решить ее можно, обратившись к процессу социального поведения, или деятельности, в который включен данный человек, или индивид. Аппарат рассудка не был бы полным, если бы не вовлекал самого себя в свой анализ поля опыта, т.е. если бы индивид не включался в то же поле опыта, в которое включены другие ин-

¹ Поведение человека в собственной социальной группе таково, что он способен стать объектом для самого себя, и этот факт делает его более развитым продуктом эволюционного развития по сравнению с низшими животными. В сущности, именно этот социальный факт и отличает его от них, а вовсе не предполагаемое обладание душой или разумом, которыми он как индивид был таинственно и сверхъестественно наделен и которыми оказались обделены низшие животные.

дивидуальные Я, во взаимосвязи с которыми он действует в любой данной социальной ситуации. Рассудок не может стать безличным, пока не примет объективную, неаффективную установку по отношению к себе; в противном случае мы имеем только сознание, но не самосознание. Для рационального поведения требуется, чтобы индивид принял объективную, безличную установку по отношению к себе, стал объектом для себя. Ведь индивидуальный организм, несомненно, является существенным и важным фактом, или составным элементом, той эмпирической ситуации, в которой он действует; и он не может действовать осмысленно, или рационально, без объективной оценки себя как такового.

Индивид переживает себя как такового не непосредственно, но лишь косвенно, с особых точек зрения других индивидуальных членов социальной группы, к которой он принадлежит, или с обобщенной точки зрения этой социальной группы в целом. Ведь он входит в свой опыт как Я, или индивид, не напрямую, не становясь для себя субъектом, но лишь поскольку он сначала становится для самого себя объектом, таким, какими являются для него, или в его опыте, другие индивиды; а объектом для себя он становится, лишь принимая установки других индивидов по отношению к нему в социальной среде, т.е. в том контексте опыта и поведения, в который и он, и они включены.

Важность того, что мы называем «коммуникацией», заключается в том, что она обеспечивает форму поведения, в которой организм, или индивид, может стать объектом для самого себя. Это тот род коммуникации, который мы обсуждали, – не тот, в котором курица что-то кудахчет цыплятам, волк лает в сторону членов стаи или мычит корова, а коммуникация в смысле значащих символов, коммуникация, направленная не только на других, но и на самого индивида. В той мере, в какой этот тип коммуникации является частью поведения, он, по меньшей мере, вводит Я. Конечно, можно слышать, не слушая, видеть вещи, не составляя их отчетливого образа, делать что-то, не сознавая того. Но там, где человек реагирует на то, что он адресует другому, и где эта его реакция становится частью его поведения, там, где он не только слышит себя, но и реагирует на себя, говорит с собой и отвечает себе так, как если бы ему отвечал кто-то другой, мы имеем поведение, в котором индивиды становятся для самих себя объектами.

Такое Я, должен прежде всего сказать, не является физиологическим организмом. Физиологический организм для него суще-

ствен¹, но мы как минимум способны мыслить Я и без него. Люди, которые верят в бессмертие, духов или способность Я покидать тело, исходят из существования Я, совершенно отдельного от тела. Насколько успешно можно придерживаться таких представлений – вопрос открытый, но мы и в самом деле разделяем Я и организм. Законно сказать, что истоки Я как объекта, насколько мы можем увидеть, обнаруживаются в опытах, ведущих людей к представлению о «двойнике». Первобытные люди верят, что есть двойник, локализованный предположительно в диафрагме, который временно покидает тело во время сна и окончательно после смерти. Его можно выманить из тела своего врага и, возможно, убить. В младенчестве он представлен воображаемыми товарищами по играм,

¹ (а) Все социальные взаимосвязи и взаимодействия укоренены в общем социофизиологическом багаже, которым наделен каждый индивид, в них участвующий. Эти физиологические основы социального поведения – локализующиеся главным образом в нижней части центральной нервной системы индивида – составляют основу такого поведения именно потому, что они сами по себе тоже социальны, ибо состоят из побуждений, инстинктов или поведенческих тенденций данного индивида, которые он не может реализовать, выразить вонне и удовлетворить без содействия одного или более других индивидов. Физиологические процессы поведения, механизмами коих они являются, суть процессы, в которые непременно вовлечено более одного индивида, процессы, с необходимостью предполагающие помимо данного индивида еще и других. Примерами основополагающих социальных отношений, которым дают начало эти физиологические основы социального поведения, служат отношения между полами (выражающие инстинкт размножения), между родителем и ребенком (выражающие родительский инстинкт) и между соседями (выражающие стадный инстинкт). Эти относительно простые и рудиментарные физиологические механизмы, или тенденции, индивидуального человеческого поведения не только конституируют физиологические основы любого человеческого социального поведения, но и представляют собой фундаментальный биологический материал человеческой природы; и, следовательно, обращаясь к человеческой природе, мы имеем дело с чем-то таким, что по сути своей социально.

(б) В сексуальных и родительских отношениях, как и при нападении и защите, активность физиологического организма социальна, поскольку акты, начинаясь внутри организма, требуют своего завершения в действиях других... Но хотя паттерн индивидуального акта в этих случаях можно назвать социальным, он таков лишь постольку, поскольку организм ищет стимулы для завершения собственных реакций в установках и качествах других форм и склонен удерживать своим поведением другого как часть своей среды. Действительное поведение другого или других не инициируется в данной индивидуальной форме как часть ее паттерна поведения. (Рукопись)

которых придумывают себе дети и благодаря которым они в ходе игры начинают контролировать свой опыт.

Я как то, что может быть объектом для самого себя, есть по существу социальная структура и возникает в социальном опыте. Когда Я уже возникло, оно в каком-то смысле само ставляет себе социальные переживания, и благодаря этому мы можем помыслить абсолютно обособленное Я. Вместе с тем невозможно представить, чтобы Я развилось вне социального опыта. Когда оно возникло, мы можем представить человека, проводящего весь остаток жизни в одиночном заключении, но тем не менее имеющего в собственном лице компаньона и способного мыслить и разговаривать с собой так же, как он общался с другими. Процесс, который я только что упомянул, в котором человек реагирует на свое Я так, как на него реагирует другой, участвует в собственном разговоре с другими, осознает, что он говорит, и использует осознание того, что он говорит, для определения того, что он скажет дальше, – это процесс, всем нам хорошо известный. Мы постоянно сопровождаем свое обращение к другим людям пониманием того, что мы говорим, и используем это понимание в управлении своей разворачивающейся речью. Говоря или делая что-то, мы выясняем, что собираемся сказать или сделать дальше, и в ходе этого процесса постоянно контролируем сам процесс. В разговоре жестами то, что мы говорим, вызывает некоторую реакцию в другом, а она, в свою очередь, изменяет наше собственное действие, так что мы отходим от того, что начинали делать, под влиянием реакции другого. Разговор жестами – начало коммуникации. Индивид приходит к тому, что беседует жестами с самим собой. Он произносит что-то, и это вызывает некоторый отклик в нем самом, побуждающий его изменить то, что он до этого собирался сказать. Он начинает говорить что-то – допустим, нечто неприятное, – но, начиная это говорить, осознает, что это жестоко. Воздействие, оказываемое на него самого тем, что он говорит, держит его под контролем; именно здесь происходит разговор индивида жестами с самим собой. Под значимой речью мы имеем в виду, что действие оказывает влияние на самого индивида, и это влияние, оказываемое его действием на него самого, есть часть осмысленного ведения разговора с другими. Теперь мы, так сказать, отсечем социальную фазу и, отложив ее на некоторое

время в сторону, рассмотрим человека, который разговаривает с собой так, как если бы он разговаривал с другим человеком¹.

Такой процесс абстрагирования не может продолжаться до бесконечности. Человек неизбежно ищет аудиторию, ему непременно нужно излить перед кем-то душу. В случае рефлексивного интеллекта человек мыслит, чтобы действовать, причем так, что это действие остается частью социального процесса. Мышление становится приготовлением к социальному действию. Сам процесс мышления есть, конечно, лишь продолжающийся во времени внутренний разговор, однако это разговор жестами, который в конечном счете предполагает выражение того, что человек думает, перед аудиторией. Человек отделяет смысл того, что он говорит другим, от актуальной речи и располагает уже готовым смыслом, прежде чем что-то сказать. Он продумывает его и, возможно, записывает в форме книги; однако и это часть социального взаимодействия, в котором он обращается к другим людям, обращаясь в то же время к своему Я, и контролирует обращение к другим людям посредством реакции, которую вызывает его жест в нем самом. Реагирование на себя необходимо для Я, и именно этот род социального действия дает нам поведение, в котором это Я появляется. Мне неизвестна ни одна форма поведения, кроме языковой, в которой индивид был бы объектом для самого себя, а индивид, насколько я понимаю, не является Я, в рефлексивном смысле этого слова, пока он не стал для себя объектом. Этот факт придает решающее значе-

¹ Общеизвестно, что специфически социальные выражения интеллекта, или проявления того, что часто называют «социальным интеллектом», зависят от способности данного индивида принимать роли – т.е. «ставить себя на место» – других индивидов, включенных вместе с ним в данные социальные ситуации, и от его восприимчивости к их установкам по отношению к нему и друг к другу. Эти специфически социальные выражения интеллекта, разумеется, обретают уникальную значимость в свете нашего представления, что вся природа интеллекта насквозь социальна, что это вставание на место других, принятие человеческим Я их ролей, или установок, – не просто один из многочисленных аспектов и одно из выражений интеллекта, или разумного поведения, а самая его суть. Предложенный Спирменом «Х-фактор» в интеллекте – неведомый фактор, который, с его точки зрения, интеллект в себе содержит, – это (если наша социальная теория интеллекта верна) всего-навсего способность мыслящего индивида принимать установку другого или установки других, улавливая тем самым сигнификацию, схватывая значения символов и жестов, в терминах которых осуществляется мышление, и обретая способность вести с помощью этих символов или жестов тот внутренний разговор с самим собой, который предполагается мышлением.

ние коммуникации, поскольку она и есть тот тип поведения, в котором индивид реагирует на себя подобным образом.

В повседневном поведении и опыте мы понимаем, что многое из того, что индивид делает и говорит, он делает и говорит неумышленно. Мы нередко говорим, что такой индивид сам не свой. Мы удаляемся после беседы, сознавая, что упустили что-то важное, что какие-то части нашего Я не отразились в том, что было сказано. Насколько Я входит в коммуникацию, определяется самим социальным опытом. Значительная часть Я, конечно же, не нуждается во внешнем выражении. Нас связывает с разными людьми целый ряд разных отношений. Для одного человека мы одни, для другого – другие. Некоторые части Я существуют лишь для самого Я, лишь в его связи с самим собой. Мы разделяем себя на множество всевозможных Я по отношению к разным нашим знакомым. С одними из них мы обсуждаем политику, с другими – религию. Существует множество всевозможных Я, соответствующих всему многообразию социальных реакций. Появление Я обусловлено социальным процессом; Я не может существовать как Я в отрыве от этого типа опыта.

Как я сейчас показал, множественная личность в известном смысле нормальна. Обычно существует организация целостного Я, соотношенная с сообществом, к которому мы принадлежим, и с ситуацией, в которой мы находимся. Общество – живем ли мы с людьми настоящего, с людьми, данными нам в воображении, или с людьми прошлого, – разумеется, оказывается для разных индивидов разным. Обычно в целостном сообществе, к которому мы принадлежим, имеется унифицированное Я, но оно может быть расколото. Для человека с расшатанными нервами, внутри которого наметился разлад, некоторые деятельности становятся невозможными, и этот комплекс деятельностей может отколоть и создать еще одно Я. В результате возникают два обособленных «те» и «д», два разных Я, и это состояние чревато распадом личности. Описывается случай, когда некий профессор педагогики куда-то пропал, оказался потерян для сообщества, а позднее был найден в лесозаготовительном лагере на Западе. Он избавился от своей профессии и подался в леса, где, если хотите, в большей степени чувствовал себя как дома. Патологической стороной этого случая было то, что остальная часть Я оказалась забыта и утрачена. Этот результат заключал в себе избавление от некоторых телесных воспоминаний, которые позволили бы индивиду идентифицировать себя. Мы час-

то сознаем пробегающие сквозь нас трещины внутреннего разлада. Мы рады были бы забыть какие-то вещи, избавиться от чего-то, к чему привязано наше Я в прошлых переживаниях. Здесь мы имеем ситуацию, в которой могут существовать разные Я, и то, какими Я мы будем, зависит от включенного в данную ситуацию набора социальных реакций. Если мы сможем забыть все, что связано с неким набором деятельностей, то, разумеется, мы избавимся от этой части Я. Возьмите человека, которому беспокойно на душе, займите его беседой, а сами одновременно постарайтесь привлечь его взгляд к чему-то, что вы пишете, так, чтобы он вовлекся одновременно в две разные линии коммуникации; если вы всё делаете правильно, то сможете увидеть эти два обособленных течения, не перетекающих друг в друга. Вы сможете наблюдать протекание двух совершенно разных наборов деятельностей. Так можно вызвать диссоциацию Я. Это процесс установления двух типов коммуникации, разделяющих поведение индивида. Для одного индивида существует то, что говорится и слышится, для другого — только то, что он видит написанным. Разумеется, нужно не допускать одно переживание в поле другого. Диссоциации возникают, когда какое-то событие ведет к эмоциональным расстройствам. То, что отщепляется, продолжает развиваться в собственном направлении.

Единство и структура завершеного Я отражают единство и структуру социального процесса в целом, а каждое из элементарных Я, его образующих, отражает единство и структуру одного из многочисленных аспектов этого процесса, в который вовлечен индивид. Иначе говоря, различные элементарные Я, конституирующие завершеное Я, или организующиеся в него, являются различными аспектами структуры завершеного Я, соответствующими различным аспектам структуры социального процесса в целом; таким образом, структура завершеного Я есть отражение завершеного социального процесса. Организация и унификация социальной группы тождественны организации и унификации любого из Я, возникающих внутри социального процесса, в который группа вовлечена и который она осуществляет¹.

¹ Единство разума не тождественно единству Я. Единство Я конституируется единством всего реляционного паттерна социального поведения и опыта, в который индивид включен и который отражается в структуре его Я; однако многие аспекты и особенности этого целостного паттерна не доходят до сознания, и

Феномен диссоциации личности вызывается распадением целостного, единого Я на составные Я, из которых оно образуется, соответствующие разным аспектам социального процесса, в котором человек участвует и внутри которого его целостное, или единое, Я возникло; этими аспектами являются разные социальные группы, к которым он в рамках этого процесса принадлежит.

отсюда следует, что единство разума есть в некотором смысле абстракция от более объемлющего единства Я.

21. Я И СУБЪЕКТИВНОЕ

Процессом, ведущим к возникновению Я, является социальный процесс, который предполагает взаимодействие индивидов в группе, т.е. подразумевает предсуществование группы¹. Он предполагает также какие-то кооперативные деятельности, в которые разные члены группы вовлечены. Наконец, он предполагает, что из этого процесса может, в свою очередь, развиться более сложная организация, нежели та, из которой возникло Я, и что Я могут быть органами или, по крайней мере, существенными частями этой более сложной социальной организации, внутри которой эти Я возникают и существуют. Таким образом, имеет место социальный процесс, из которого возникают Я и внутри которого происходят дальнейшая дифференциация, дальнейшая эволюция, дальнейшая организация.

Обычно Я бралось в психологии как более или менее обособленный и независимый элемент, как своего рода сущность, способная существовать сама по себе. Возможно, в мире и могло бы быть единичное Я, если исходить из отождествления Я с некоторым ощущением-сознанием (*feeling-consciousness*). Если говорить об этом ощущении как о чем-то объективном, то можно мыслить это Я как существующее само по себе. Мы можем представить отдельное физическое тело, существующее само по себе, можем исходить из того, что оно обладает рассматриваемыми ощущениями и состояниями сознания, и можем тем самым мысленно принять как само по себе существующее и такого рода Я.

¹ Связь индивидуальных организмов с социальным целым, членами которого они являются, аналогична связи индивидуальных клеток многоклеточного организма с организмом как целым.

Но есть еще и другое значение слова «сознание», особенно нас интересующее, в котором оно обозначает то, что мы именуем мышлением, или рефлексивным интеллектом, и всегда соотносится, по крайней мере имплицитно, с заключенным в нем «I». В этом смысле сознание не имеет необходимой связи с другим; это совершенно иное понятие. В данном случае речь идет о некотором механизме, о некотором способе, которым организм действует. Если организм оснащен органами чувств, то в его среде существуют объекты, и среди них – части его собственного тела¹. Если бы у организма не было сетчатки глаза или центральной нервной системы, то никаких зрительных объектов бы не было. Чтобы такие объекты существовали, нужны определенные физиологические условия, но сами по себе эти объекты не обязательно связаны с Я. Приобретая Я, мы приобретаем некоторый род поведения, некоторый тип социального процесса, который подразумевает взаимодействие разных индивидов и вместе с тем предполагает индивидов, вовлеченных в того или иного рода сотрудничество. В этом процессе и может, собственно говоря, возникнуть Я.

Мы хотим отграничить Я как некоторого рода структурный процесс в поведении формы от того, что мы именуем сознанием переживаемых в опыте объектов. Эти две вещи не имеют необходимой связи друг с другом. Ноющий зуб – очень важный элемент. Мы не можем не обращать на него внимания. Он в некотором смысле отождествляется с Я, что позволяет нам держать этот род опыта под контролем. Время от времени мы переживаем что-то, относящееся, как мы говорим, к окружающей атмосфере. Весь мир кажется нам унылым, небеса – мрачными, погода – противной, ценности, которыми мы дорожим, – померкшими. Мы не обязательно отождествляем такую ситуацию с Я, просто чувствуем во-

¹ «Сознанием», в первом значении термина, мы называем осуществляемый нами конструктивный отбор своей среды. Организм не проецирует чувственные качества – например, цвета – в среду, на которую он реагирует; он ее такими качествами наделяет, в некотором смысле подобно тому, как бык наделяет траву качеством съедобности, или, в более общих категориях, подобно тому, как связь между биологическими организмами и некоторыми содержаниями среды создает пищевые объекты. Не будь организмов с особыми органами чувств, не было бы и среды в собственном, или обычном, смысле слова. Организм конструирует свою среду (в смысле избирательности); сознание часто соотносится с характером среды, определенной или конструктивно отобранной нашими человеческими организмами, и зависит от связи между первой (таким образом отобранной, или сконструированной) и последними.

круг определенную атмосферу. Мы вспоминаем, что подвержены подобному унынию, и находим схожий опыт в своем прошлом. Потом мы как-нибудь от этого избавляемся, принимаем аспирин, решаем отдохнуть и в результате мир меняет свой характер. Есть и другие опыты, которые мы всегда можем отождествить со своим Я. На мой взгляд, можно провести четкое различие между определенными типами опыта, которые в силу того, что они доступны только нам, мы называем субъективными, и опытом, который мы называем рефлексивным.

Правда, и рефлексия, взятая сама по себе, есть нечто такое, к чему мы одни имеем доступ. Некто обдумывает собственное доказательство суждения, скажем, в евклидовой геометрии, и мышление есть нечто, имеющее место внутри его поведения. Некоторое время доказательство существует только в его мыслях. Потом он его публикует, и оно становится общим достоянием. Но до этого оно было доступно только ему. Есть и другие содержания такого рода – например, памятные образы и игра воображения, – доступные только данному индивиду. У этих типов объектов, которые мы обычно отождествляем с сознанием, и этого процесса, который мы называем мышлением, есть общее свойство, состоящее в том, что они доступны, по крайней мере в некоторых фазах, только данному индивиду. Но, как я уже говорил, эти два набора явлений располагаются на совершенно разных уровнях. Общее свойство доступности не обязательно придает им один и тот же метафизический статус. Я не хотел бы сейчас обсуждать метафизические проблемы, но хотел бы подчеркнуть, что Я имеет некоторую структуру, возникающую в социальном поведении и совершенно отличную от так называемого субъективного переживания этих особых наборов объектов, к которым организм единолично имеет доступ; общее свойство приватности доступа не превращает их в одно и то же.

Я, о котором идет речь, возникает тогда, когда в поведение индивидуальной формы привносится разговор жестами. Когда разговор жестами может быть встроен в поведение индивида так, что установка других форм может воздействовать на данный организм, а организм – отвечать на нее соответствующим жестом и тем самым пробуждать установку другого в собственном процессе, тогда и возникает Я. Даже простой разговор жестами, который может осуществляться в низших формах, надо объяснять тем, что такой разговор жестами выполняет интеллектуальную функцию (*intelligent function*). Даже здесь он часть социального процесса. Когда он

входит в поведение индивида, он не просто поддерживает эту функцию, но приобретает еще большую силу. Если я могу принять установку друга, с которым собираюсь о чем-то поспорить, то я, принимая эту установку, могу применить ее к себе и ответить на нее так же, как он, и получаю возможность представить вещи гораздо отчетливее, чем если бы я не использовал в своем поведении этот разговор жестами. То же можно сказать о нем. Для нас обоих лучше продумать ситуацию заранее. Кроме того, каждый индивид должен принять установку сообщества, генерализованную установку. Он должен быть готов действовать при определенных условиях так же, как действовал бы на его месте любой индивид, принадлежащий к этому сообществу.

Один из величайших шагов вперед в развитии сообщества происходит тогда, когда эта реакция сообщества на индивида приобретает, как мы говорим, институциональную форму. Имеется в виду, что при определенных обстоятельствах все сообщество действует по отношению к индивиду одинаково. Неважно, кто именно крадет вашу собственность – Том, Дик или Гарри. При этих условиях имеет место тождественная реакция со стороны всего сообщества. Мы называем это формированием института.

Теперь я хочу коротко обратиться к еще одному вопросу. Единственный способ, которым мы можем противодействовать осуждению со стороны всего сообщества, – это создание сообщества высшего типа, имеющего в некотором смысле численный перевес над первым. Человек может дойти до противостояния всему окружающему миру; он может отгородиться от него. Но для этого он должен говорить с собой голосом рассудка. Он должен понимать голоса прошлого и будущего. Это единственный способ, которым Я может обрести голос, который больше чем голос сообщества. Как правило, мы полагаем, что этот общий голос сообщества тождествен более широкому сообществу прошлого и будущего; мы полагаем, что в организованном обычае представлено то, что мы называем нравственностью. То, чего делать нельзя, – это то, что каждый бы осудил. Если мы принимаем установку сообщества в противовес собственным реакциям, то это правильное утверждение, но нельзя забывать и о другой способности – способности реагировать на сообщество и требовать изменения жеста сообщества. Мы можем преобразовать порядок вещей, можем настаивать на улучшении стандартов сообщества. Мы не просто связаны сообществом. Мы вовлечены в разговор, в котором сообщество выслуши-

вает то, что мы говорим, и то, что мы имеем сказать, воздействует на его реакцию. Особенно это касается критических ситуаций. Человек возвышает голос и отстаивает свою правоту; у него есть право «быть выслушанным»; он может изложить свои взгляды. И, возможно, ему удастся изменить установку сообщества по отношению к нему. В процессе разговора индивид не только имеет право, но и обязан говорить с сообществом, частью которого он является, и вызывать те изменения, которые происходят через взаимодействия индивидов. Именно так, разумеется, общество и движется вперед – через взаимодействия, в которых человек размышляет. Мы непрерывно меняем в каких-то аспектах нашу социальную систему, и мы способны делать это осмысленно, поскольку можем думать.

Таков рефлексивный процесс, в котором возникает Я; и я попытался отграничить этот род сознания от сознания как совокупности качеств, определяемой доступностью для организма некоторого рода объектов. Правда, наше мышление, пока оно всего лишь мышление, тоже доступно только организму. Но одно только общее свойство доступности лишь данному организму не делает ни мышление, ни Я чем-то таким, что мы могли бы отождествить с группой просто доступных объектов. Мы не можем отождествить Я с тем, что обычно называют сознанием, т.е. с частной, или субъективной, данностью (*thereness*) качеств объектов.

Конечно, в настоящее время проводят различие между сознанием и самосознанием: сознание соответствует определенным переживаниям, таким как боль или удовольствие, а самосознание соотносится с опознанием – или проявлением – Я как объекта. Вместе с тем очень многие считают, что эти иные содержания сознания несут с собой и самосознание, что боль – это всегда чья-то боль и что, не будь этой ее соотнесенности с тем или иным индивидом, боли вообще бы не было. В этом, безусловно, есть доля истины, но этим все отнюдь не исчерпывается. Боль непременно принадлежит какому-то индивиду; это будет ваша боль, если она принадлежит вам. Боль может принадлежать кому угодно, но если бы она принадлежала всем и каждому, то не имела бы почти никакого значения. Полагаю, можно представить случай, когда при анестезии происходит диссоциация переживаний, в силу чего страдание, так сказать, перестает быть вашим страданием. Пример состояния, близкого к анестетической диссоциации, мы находим в переживании чего-то неприятного, которое теряет свою власть над нами, когда мы переключаем внимание на что-то другое. Если нам

удастся, так сказать, отстраниться от вещи, отделив ее от обращенного на нее взгляда, то может обнаружиться, что она утратила для нас значительную долю своей невыносимости. Невыносимость боли – это реакция против нее. Если нам действительно удается воздержаться от противодействия страданию, то мы избавляемся от некоторого содержания в самом страдании. При этом оно перестает быть нашей болью. Мы просто объективно принимаем его во внимание. Именно эту точку зрения мы постоянно внушаем человеку, когда он склонен предаваться эмоциям. В этом случае мы избавляемся не от самого проступка, а от реакции на проступок. Объективность судьи – это объективность нейтрального лица, способного встать над ситуацией и оценить ее со стороны. Если нам удастся достичь судейской установки по отношению к чьим-то проступкам, обращенным против нас, то мы достигаем той точки, когда уже не обижаемся на них, а понимаем их, и имеем дело с ситуацией, когда понять – значит простить. Благодаря этой установке мы выносим значительную часть опыта за пределы своего Я. Характерной и естественной установкой по отношению к другому является обида на оскорбление, но теперь мы в каком-то смысле вышли за пределы прежнего Я и стали Я с другими установками. Итак, есть определенный метод, к которому мы прибегаем, перенося страдание или какую-то иную эмоциональную ситуацию, и этот метод состоит в частичном отделении собственного Я от переживания, в силу чего оно уже не является переживанием данного индивида.

Если бы мы смогли полностью обособиться от опыта, не запоминать его и не быть вынужденными постоянно, изо дня в день, от мгновения к мгновению впитывать его в Я, то его бы для нас уже не существовало. Если бы у нас не было памяти, отождествляющей переживания с Я, то они бы определенно исчезли, поскольку речь идет об их связи с Я, хотя могли бы сохраняться как чувственные переживания без вхождения в Я. Такого рода ситуация представлена в патологическом случае множественной личности, когда индивид теряет память о какой-то стороне своего существования. Все, что связано с этой фазой его существования, пропадает; он становится другой личностью. Прошлое имеет реальность независимо от того, входит оно в опыт или нет, но здесь оно не отождествляется с Я, не образует его. Таковую установку по отношению к другим мы принимаем, например, тогда, когда некто совершает какой-то проступок, за которым следуют констатация ситуации, ее признание и, возможно, сожаление, после чего ставит-

ся точка. Человек, который прощает, но не забывает, – неприятный компаньон; прощение требует забывания, избавления от памяти о чем-то.

Можно привести много примеров слабой связи данных содержаний с Я в защиту нашей точки зрения, что они имеют определенную ценность вне Я. По крайней мере, мы должны допустить, что можно достичь той точки, когда нечто, распознаваемое нами как содержание, становится для Я все менее и менее существенным, не впускается в наличное Я и больше не имеет для этого Я той ценности, которой оно обладало для Я прежнего. Крайние случаи, похоже, подтверждают, что некоторая часть таких содержаний может быть полностью отсечена от Я. Хотя она в каком-то смысле здесь, готовая проявиться при особых условиях, в данный момент она все же отщеплена и не переступает порога нашего самосознания.

С другой стороны, самосознание, несомненно, организуется вокруг социального индивида и, как мы видели, не просто потому, что он находится в социальной группе, подвергается воздействию других и сам воздействует на них, но и потому (это как раз я и подчеркивал), что опыт, присущий ему как Я, он черпает из своего воздействия на других. Он становится Я постольку, поскольку может принять установку другого и действовать по отношению к себе так, как действуют по отношению к нему другие. Я может возникнуть постольку, поскольку разговор жестами может стать частью поведения, направляющей и контролирующей опыт. Социальный процесс оказания влияния на других в социальном акте, принятия установки других, пробуждаемой стимулом, и дальнейшего реагирования на эту реакцию – вот чем конституируется Я.

Наши тела являются частью нашей среды; индивид может переживать и сознавать свое тело и его ощущения, не сознавая самого себя, иначе говоря, без принятия установки другого по отношению к себе. Согласно социальной теории сознания, под сознанием мы имеем в виду особый характер, или аспект, среды индивидуального человеческого опыта, который обусловлен человеческим обществом, т.е. обществом других индивидуальных Я, принимающих по отношению к себе установку другого. Физиологическая концепция или теория сознания неадекватна; ее требуется дополнить социально-психологической точкой зрения. Принятие или чувство установки другого по отношению к вам – вот что образует самосознание, а вовсе не органические ощущения, которые

индивид переживает и сознает в своем опыте. Пока в процессе социального опыта не возникает самосознание, индивид переживает свое тело – т.е. его чувства и ощущения – всего лишь как непосредственную часть своей среды, не как что-то собственное, не в категориях самосознания. Сначала должны возникнуть Я и самосознание, и уже только потом эти переживания могут быть специфически отождествлены с Я, или присвоены им; чтобы они, так сказать, вошли в это наследие опыта, прежде должно развиться Я в том социальном процессе, в который это наследие включено.

Благодаря самосознанию индивидуальный организм входит, в каком-то смысле, в свою среду; его тело становится частью совокупности внешних стимулов, на которую он отвечает, или реагирует. Вне контекста высших уровней социального процесса – тех, на которых он содержит осознанную коммуникацию, осознанный разговор жестами между взаимодействующими индивидуальными организмами, – индивидуальный организм не противопоставляет себя как целое своей среде; он не становится как целое объектом для самого себя (а стало быть, не сознает себя) и не является как целое стимулом, на который он реагирует. Напротив, он реагирует только на части или отдельные аспекты самого себя и вообще относится к ним не как к частям или аспектам самого себя, а просто как к частям или аспектам своей среды. Только на высших уровнях социального процесса, при более развитых формах социальной среды, или социальной ситуации, индивидуальный организм как целое становится объектом для себя и, следовательно, обретает самосознание. На низших, несознательных уровнях социального процесса и в психофизиологической среде, или ситуации, которая логически предшествует социальному процессу опыта и поведения и предполагается им, он не становится объектом для самого себя. В опыте или поведении, которые можно назвать самосознательными, мы действуем и реагируем прежде всего в соотношении с самими собой, хотя также и в соотношении с другими индивидами; обладать самосознанием – значит, по сути, стать объектом для своего Я благодаря своим социальным отношениям с другими индивидами.

Рассматривая природу Я, нужно подчеркнуть центральное место мышления. Ядро и первичную структуру Я образует самосознание, а не аффективный опыт с его моторным сопровождением. Я есть феномен по сути когнитивный, а не эмоциональный. Мышление, или мыслительный процесс – т.е. интернализация и внутренняя драматизация индивидом внешнего разговора посред-

ством значащих жестов, конституирующего для него основной способ взаимодействия с другими индивидами, принадлежащими к тому же обществу, – является первой фазой опыта в генезисе и развитии Я. Правда, Кули и Джеймс пытаются найти основу Я в рефлексивных аффективных опытах, включающих «самоощущение»; однако теория, предлагающая искать природу Я в таком опыте, не объясняет происхождения Я, или того самоощущения, которое, как предполагается, характеризует такой опыт. В этих опытах индивиду не нужно принимать установки других по отношению к себе, ведь они от него этого не требуют; пока он не примет эти установки, у него не может развиться Я, сам же он этого не сделает в таких опытах, пока Я уже не возникнет у него как-то иначе (а именно так, как мы описали). Сущность Я, как мы сказали, когнитивна: она заключена в интернализированном разговоре жестами, который образует мышление и в рамках которого движется мысль, или рефлексия. Итак, истоки и основания Я и мышления социальные.

22. «I» И «ME»

Мы подробно обсудили социальные основания Я и предположили, что Я состоит не просто в организации социальных установок. Теперь можно прямо поставить вопрос о природе «I», создающего социальное «me». Я не собираюсь поднимать метафизический вопрос о том, как человек может быть одновременно «I» и «me»; я спрашиваю о значимости этого различия с точки зрения самого поведения. Где в поведении проявляется «I», в отличие от «me»? Когда человек определяет свое положение в обществе и чувствует себя обладателем некоторой функции и привилегии, все это определяется относительно «I», но «I» не является «me» и не может стать «me». Мы можем иметь лучшее Я и худшее Я, но это опять-таки не «I», противостоящее «me», хотя оба являются Я. Мы одобряем одно из них и порицаем другое, но когда мы то или другое выносим на суд, они даны для такой оценки как «me». «I» не попадает в сферу внимания; мы разговариваем с собой, но не видим себя. «I» реагирует на Я, возникающее благодаря принятию установок других. Принимая эти установки, мы устанавливаем «me», а реагируем на него как «I».

Проще всего подойти к решению этой проблемы через память. Я беседую с собой и помню, что я говорил, а также, быть может, то эмоциональное содержание, которое этому сопутствовало. «I» этого момента присутствует в «me» следующего момента. Я не могу быстро сбежать туда и назад, чтобы поймать самого себя. Я становлюсь «me», поскольку помню, что я сказал. А «I» можно приписать эту функциональную взаимосвязь. Из-за «I» мы говорим, что никогда не сознаем до конца, каковы мы на самом деле; благодаря ему мы приходим в удивление от собственных действий. Мы сознаем себя, когда действуем. «I» постоянно присутствует в опыте именно в памяти. Мы можем напрямую возвращаться к не-

которым мгновениям нашего опыта, и тогда во всем остальном зависим от памятных образов. Таким образом, «I» присутствует в памяти как представитель Я, каким оно было секунду, минуту или день назад. Оно дано нам как «те», но это «те», которое раньше было «I». Поэтому, если вы спросите, как именно «I» входит в ваш опыт, я отвечу, что оно входит в него как исторический персонаж. «I», представленное в «те», – это то, чем вы были секунду назад. Эту роль должно принять уже другое «те». Вы не можете схватить непосредственную реакцию «I» в самом процессе¹. В некотором смысле, именно с «I» мы самих себя отождествляем. Вхождение его в опыт составляет одну из проблем, связанных с большей частью нашего сознательного опыта; оно не дано в опыте непосредственно.

«I» – это реакция организма на установки других²; а «те» – организованный набор установок других, которые он сам принимает. Установки других конституируют организованное «те», а затем организм реагирует на него как «I». Теперь мне хотелось бы рассмотреть эти понятия подробнее.

В разговоре жестами нет ни «I», ни «те»; в области жестикуляции целостный акт еще не осуществлен, а только подготавливается. Итак, поскольку индивид пробуждает в себе установки других, возникает организованная группа реакций. И именно благодаря способности принимать установки этих других, могущие быть организованными, индивид обретает самосознание. Принятие всех этих организованных наборов установок дает ему его «те»; это то Я, которое он сознает. В ответ на требование, адресованное ему другими членами команды, он может бросить мяч какому-то члену команды. Это то Я, которое непосредственно существует для него в его сознании. Он имеет их установки, знает, что им нужно и какими будут последствия любого его акта, и берет на себя ответственность за ситуацию. Именно присутствие этих организованных наборов установок конституирует то «те», на которое он как «I» реагирует. Какой конкретно будет его реакция, не знают ни он сам,

¹ Восприимчивость организма привносит части себя в среду. Но сам жизненный процесс в среду не выносится, и полное образное представление организма неспособно представить его жизнь. Оно, естественно, может представить условия, в которых протекает жизнь, но никак не единство жизненного процесса. Физический организм в среде всегда остается вещью. (Рукопись).

² [Относительно «I», рассматриваемого в качестве биологического индивида, см.: Дополнительные очерки II, III.]

ни кто бы то ни было другой. Возможно, он сыграет блестяще; возможно, допустит ошибку. Реакция на ситуацию, какой она видится ему в непосредственном опыте, несет в себе неопределенность, и именно этим конституируется «I».

В поведении индивида «I» проявляется как его действие в ответ на социальную ситуацию; оно входит в его опыт только после того, как акт уже выполнен. Тогда он его сознает. Он должен был сделать что-то и сделал это. Он выполнил свой долг и может с гордостью любоваться сделанным броском. «Me» возникает для выполнения этого долга; именно так оно возникает в его опыте. Он имел в себе все установки других, требующие определенной реакции; это было «me» данной ситуации, а его реакция – «I».

Особенно я бы хотел обратить внимание на то, что эта реакция «I» есть нечто более или менее неопределенное. Установки других, которые некто принимает как влияющие на его поведение, образуют «me», и если оно уже есть в наличии, то реакция на него еще не дана. Когда человек присаживается, чтобы что-то обдумать, он располагает некоторыми наличными данными. Допустим, это социальная ситуация, которую он должен каким-то образом уладить. Он видит себя с точки зрения того или иного индивида, принадлежащего к группе. Эти индивиды, связанные воедино, дают ему определенное Я. Итак, каковы же будут его действия? Он не знает, и никто не знает. Он может схватить ситуацию в своем опыте, поскольку может принять установки различных индивидов, в нее вовлеченных. Принимая их установки, он знает, какие чувства они в связи с ней испытывают. В итоге он говорит: «Я сделал то-то и то-то, и, видимо, это обязывает меня к определенному курсу действий». Возможно, действуя так, он поставит себя в неловкое положение перед другой группой. «I» как реакция на эту ситуацию в противоположность «me», заключенному в принятых им установках, отличается неопределенностью. Когда реакция уже произошла, она проявляется в поле его опыта преимущественно как памятный образ.

Наше мнимое настоящее как таковое очень непродолжительно. Тем не менее мы переживаем протекающие события; часть процесса протекания событий непосредственно присутствует в нашем опыте, в том числе часть прошлого и часть будущего. Мы видим, как происходит падение мяча, и по мере того как оно происходит, часть мяча скрыта, а часть – открыта для нас. Помимо того, что дано нам в нашем опыте, мы помним, где мяч был мгновение

назад, и предвосхищаем, где он будет. Так же и с нами; мы что-то делаем, но чтобы оглянуться назад и увидеть, что мы делаем, приходится оперировать образами памяти. Таким образом, «I» реально проявляется в опыте как часть «me». На основании этого опыта мы отличаем индивида, который что-то делает, от «me», которое ставит перед ним проблему. Реакция входит в его опыт только тогда, когда она уже происходит. Если он говорит, что знает, что будет делать, то даже здесь он может ошибаться. Он начинает что-то делать, но случается нечто, мешающее этому. Действие, получаемое в результате, всегда несколько отличается от того, что он мог предвидеть. Так обстоит дело даже тогда, когда он просто совершает процесс прогулки. Само осуществление его ожидаемых шагов ставит его в некоторую ситуацию, в чем-то отличную от ожидаемой и в каком-то смысле новую. Это движение в будущее является шагом, совершаемым, так сказать, его эго, или «I». Это нечто такое, чего не дано в «me».

Возьмем ситуацию ученого, решающего проблему. У него есть некоторые данные, требующие определенных реакций. Какие-то из этих данных требуют от него применения такого-то закона, тогда как другие требуют другого закона. Данные налицо, со всеми их импликациями. Он знает, что означает такая-то окраска, и когда он имеет перед собой эти данные, они предполагают определенные реакции с его стороны; но сейчас они друг другу противоречат. Если он совершает одну реакцию, то не может совершить другую. Он не знает, что делать, и никто не знает. Действие Я происходит в ответ на эти противоречивые наборы данных, существующие в форме проблемы и предъявляющие к нему как ученому противоречивые требования. Он вынужден взглянуть на проблему иначе. Это действие «I» представляет собой что-то такое, природу чего нельзя предсказать заранее.

Следовательно, «I» во взаимоотношении между «I» и «me» есть нечто, так сказать, отвечающее на социальную ситуацию, данную индивиду в опыте. Это ответ индивида на установку, принимаемую другими по отношению к нему, когда он принимает некоторую установку по отношению к ним. Установки, которые он по отношению к ним принимает, присутствуют в его собственном опыте, но его реакция на них будет содержать элемент новизны. «I» предоставляет чувство свободы и инициативы. Ситуация дана нам, чтобы мы действовали самосознательно. Мы сознаем себя, сознаем, в какой ситуации мы находимся, но то, как именно мы

будем действовать, никогда не входит в опыт раньше, чем действие будет уже совершено.

Именно это лежит в основании того, что «I» не проявляется в опыте в том смысле, в каком проявляется «me». «Me» представляет определенную организацию сообщества, данную в наших установках, и требует некоторой реакции, происходящая же реакция есть нечто такое, что именно случается. В отношении нее отсутствует всякая определенность. В акте есть моральная обязательность, но нет механической необходимости. Только когда он происходит, мы обнаруживаем, что собственно было сделано. Вышеизложенное, на мой взгляд, дает нам представление о сравнительном положении «I» и «me» в ситуации и основания для их различия в поведении. Они разделяются в процессе, но образуют пару в том смысле, что оба являются частями одного целого. Они раздельны и вместе с тем едины. Разделение «I» и «me» – не выдумка. Они не идентичны, ведь, как я говорил, «I» есть нечто такое, что никогда нельзя полностью просчитать. «Me» требует определенного «I», поскольку мы соблюдаем обязательства, данные в самом поведении, но «I» всегда несколько отличается от того, чего требует ситуация. Таким образом, это различие – если угодно, между «I» и «me» – существует всегда. «I» и порождает «me», и реагирует на него. Взятые вместе, они образуют личность, как она явлена в социальном опыте. Я – это, по существу, социальный процесс, происходящий с этими двумя отличными друг от друга фазами. Не обладай оно этими двумя фазами, не могло бы быть никакой осознанной ответственности, а в опыте не было бы ничего нового.

25. «I» И «МЕ» КАК ФАЗЫ Я¹

Перейдем к положению самосознающего Я, или разума, в обществе. Такое Я находит выражение либо в самоутверждении, либо в посвящении себя делу сообщества. Я проявляется в социальном целом как новый тип индивида. Благодаря появлению описанного мной типа индивидуального разума, а также Я с его утверждением себя или идентификацией с сообществом, появляется новое социальное целое. Я является важной фазой этого развития, поскольку такое общество могло возникнуть только при внедрении этой социальной установки в реакции всего сообщества. Изменение, происходящее при внедрении разговора жестами в поведение индивида, происходит и в опыте всех других индивидов, составляющих сообщество.

Конечно, это не единственные изменения, происходящие в сообществе. Определенные изменения происходят в речи; их вообще никто не сознает. Чтобы открыть, что такие процессы произошли, требуется научное исследование. Это касается и других аспектов человеческой организации. Они изменяются, как мы говорим, бессознательно. Иллюстрацией служит исследование мифа, предпринятое Вундтом в «*Völkerpsychologie*». Миф несет в себе описание того, как происходил, по большей части без осознанного руководства, процесс организации; и такого рода изменение происходит все время. Взять, например, отношение человека к новой моде. Сначала это может быть неприятие. Спустя какое-то время он начинает мыслить себя в одежде этого изменившегося фасона, за-

¹ [См. также: «The definitions of the psychical», *University of Chicago decennial publications*, 1903, p. 104 ff.; «The mechanism of social consciousness», *Journal of philosophy*, IX (1912), p. 401 ff.; «The social self», *ibid.*, X (1913), p. 374 ff. Переводы двух последних статей см. в разделе I].

мечая такую одежду через окно и видя в ней себя самого. В нем произошло изменение, но он его не сознает. Итак, происходит процесс, посредством которого индивид, взаимодействуя с другими, неизбежно становится похожим на других в своих действиях, но этот процесс не проявляется в том, что мы называем сознанием. Мы осознаем этот процесс только тогда, когда определенно принимаем установку других; и эту ситуацию необходимо отличать от предыдущей. Допустим, кто-то говорит, что ему нет никакого дела до того, одежду какого фасона носят люди, что он предпочитает отличаться от них; в этом случае он принимает установку других по отношению к нему в своем поведении. Когда муравья из одного муравейника подкидывают в муравейник, принадлежащий другим формам, те ополчаются против него и раздирают его на кусочки. В человеческом сообществе возможна установка индивида, отказывающегося подчиниться, поскольку он принимает эту общую установку. Случай муравья – дело сугубо внешнее; у человека же вопрос стоит так, что он принимает установки других, а затем приспосабливается к ним или борется с ними. Именно это осознание индивидом себя как Я в процессе использования своего самосознания дает ему установку самоутверждения или установку преданности сообществу. Тогда он становится определенным Я. В случае самоутверждения ситуация совершенно отлична от той, когда член стаи, возможно, доминирующий в ней, может яростно набрасываться на других ее членов. Там индивид всего лишь инстинктивно действует, скажем, в некоторой ситуации. В человеческом же обществе индивид принимает не только собственную установку, но в каком-то смысле и установку подчиненных; поскольку он господствует, он знает, чего ему ожидать. Когда это входит в опыт индивида, результатом оказывается иная реакция с иным эмоциональным сопровождением, чем в случае вожака стаи. В последнем случае имеет место простой гнев или враждебность, в первом – переживание Я, сознательно утверждающего себя в противовес другим Я, которое сопровождается чувством власти, или доминирования. Вообще говоря, когда в индивида внедряется реакция сообщества, в опыте появляется новая ценность и возникает новый порядок реагирования.

Мы обсудили Я с точки зрения «I» и «me»; «me» репрезентирует группу установок, представляющую других членов сообщества, особенно организованную группу реакций, которую мы подробно обсудили на примере, с одной стороны, игры и, с другой

стороны, социальных институтов. В этих ситуациях существует организованная группа установок, соответствующих тем или иным социальным актам индивидуального организма. В любом процессе сотрудничества, скажем в семье, индивид вызывает реакции со стороны других членов группы. И в той степени, в какой эти реакции могут вызываться в индивиде так, что и он сам мог бы на них реагировать, мы имеем оба содержания, из которых образуется Я: «другого» и «I». В нашем опыте это различие выражается в том, что мы называем узнаванием других и узнаванием себя в других. Мы не можем вообразить себя иначе, нежели опознавая другого в его связи с нами. Лишь принимая установки другого, индивид способен представить себя как Я.

Мы говорим, разумеется, о социальной ситуации, а она отличается от таких чисто органических реакций, как рефлексы организма, какие-то из которых мы уже обсудили, в частности, говоря о человеке, который бессознательно приспосабливается к окружающим людям. В таком опыте нет самосознания. Человек обретает самосознание лишь тогда, когда принимает установку другого или испытывает побуждение ее принять. Тогда он может реагировать на эту установку другого внутри самого себя. Допустим, мы оказались в некой экономической ситуации. Когда мы принимаем установку другого, который нам что-то предлагает, мы можем выразить себя, приняв или отклонив его предложение. Это реакция Я, отличная от чисто автоматического предложения, которое может происходить и без самосознания. Мальчишка сует нам в руки рекламный буклет, и мы берем его без сколько-нибудь ясного осознания его или самих себя. Наши мысли могут быть далеко, но процесс-таки происходит. То же самое можно, конечно, сказать и об уходе за малышами. Маленькие дети переживают в опыте то, что к ним приближается, и приспосабливаются к нему со всей непосредственностью, без всякого присутствия Я в их опыте.

Когда появляется Я, оно всегда заключает в себе переживание другого; просто переживания Я, самого по себе, быть не может. Растение или низшее животное реагирует на свою среду, но у него нет переживания Я. Когда Я появляется в опыте, оно появляется в паре с другим, и мы уже выделили условие, при котором этот другой появляется в опыте человеческого животного: это наличие в совместной деятельности того рода стимуляции, который пробуждает в самом индивиде ту же реакцию, которую он пробуждает в другом. Когда реакция другого становится существенной частью

опыта или поведения индивида, когда принятие установки другого становится неотъемлемой частью его поведения, тогда индивид появляется в собственном опыте как Я; и пока этого не произошло, он как Я не появляется.

Рациональное общество, разумеется, не ограничивается конкретной совокупностью индивидов. Любой разумный индивид может стать его частью. Установка сообщества по отношению к нашей реакции привносится в нас в виде значения того, что мы делаем. В наибольшей степени это происходит в универсальном дискурсе, в отклике рационального мира на наши слова. Значение так же универсально, как и сообщество; оно обязательно вплавлено в рациональный характер этого сообщества; это реакция, которой мир, состоящий из разумных существ, неизбежно отвечает на наше утверждение. В ходе такого процесса мы схватываем в опыте как объект, так и себя; и поскольку мы принимаем такую организованную и генерализованную установку, в нашем опыте появляется другой.

Если некто встречается кого-то на улице и не узнает его, он реагирует на него так же, как на любого другого члена того же сообщества. Это организованный другой, или, если хотите, генерализованный другой. Человек принимает его установку в противовес своему Я. Если тот сворачивает в одну сторону, то этот – в другую. Он обладает его реакцией как установкой в самом себе. Именно обладание этой установкой в самом себе позволяет ему быть Я. Здесь заключено больше, чем просто сворачивание направо, происходящее, как мы говорим, инстинктивно, без самосознания. Чтобы иметь самосознание, человек должен иметь установку другого в своем организме, контролирующую то, что он будет делать. То, что явлено ему в непосредственном переживании своего Я при принятии этой установки, мы называем «те». Это то Я, которое способно сохранять себя в сообществе и признается в сообществе, поскольку признает других. Такова фаза Я, о которой я говорил как о «те».

Этому «те» противостоит «I». Индивид имеет не только права, но и обязанности; он не только гражданин, член сообщества, но и тот, кто реагирует на это сообщество и, как мы видели при обсуждении разговора жестами, своей реакцией изменяет его. «I» – это реакция индивида на установку сообщества, какой она предстает ему в его опыте. В свою очередь, его реакция на эту организованную установку изменяет ее. Как мы отмечали, это изменение не присутствует в его опыте до тех пор, пока не произойдет. «I» в на-

шем опыте явлено в памяти. Только завершив действие, мы узнаем, что же мы сделали; только сказав что-то, мы узнаем, что сказали. Приспособление к этому организованному миру, который присутствует в нашей природе, представляет «те» и постоянно с нами. Но если реакция на него имеет характер разговора жестами, если она создает ситуацию в каком-то смысле новую, если человек излагает свой взгляд на вещи, утверждает себя в противовес другим и настаивает на том, чтобы они приняли иную установку в отношении него, то происходит нечто важное, то, чего раньше в опыте не было.

Общие условия, в которых человек собирается действовать, могут присутствовать в его опыте, но относительно того, как в точности он будет реагировать, он пребывает в таком же неведении, как и ученый в отношении гипотезы, которую он разработает в ходе рассмотрения проблемы. Происходят такие-то и такие-то вещи, противоречащие принятой теории. Как их объяснить? Возьмем открытие того, что грамм радия позволяет вскипятить котел воды без видимого расхода энергии. Здесь происходит что-то, идущее вразрез с теорией физики, а именно с представлениями об активности радия. Ученый, перед которым лежат эти факты, должен найти им какое-то объяснение. Он предполагает, что атом радия распадается и что это высвобождает энергию. Для прежней теории атом был постоянной вещью, из которой невозможно извлечь энергию. Теперь, когда предположено, что сам атом является системой, заключающей в себе взаимосвязь энергий, выясняется, что распад такой системы ведет к выделению относительно большого количества энергии. Суть в том, что эта идея приходит к ученому; до сих пор в его разуме ее не было. Его разум, пожалуй, и есть процесс появления этой идеи. Человек, прежде чем отстаивать в какой-то ситуации свои права, проигрывает ситуацию в уме; он отреагировал на сообщество и, как только ситуация возникает, возбуждается и говорит что-то, уже присутствующее в его уме. Но когда он впервые говорил это себе, он не знал, что он скажет. Тогда он говорил себе что-то новое, точь-в-точь как гипотеза ученого является новшеством, когда впервые озаряет его ум.

Такой новый ответ на социальную ситуацию, включаемый в организованный набор установок, конституирует «I» в противоположность «те». «Me» – это конвенциональный, привычный индивид. Оно всегда в наличии. Оно должно иметь привычки, или реакции, присущие каждому; иначе индивид не мог бы быть членом

сообщества. Но индивид постоянно реагирует на такое организованное сообщество тем, как он себя выражает: необязательно самоутверждаясь в агрессивном смысле, но выражая самого себя, оставаясь самим собой в процессе сотрудничества, характеризующем любое сообщество. Установки берутся из группы, но индивид, в котором они организуются, имеет возможность дать им такое выражение, какового, возможно, до этого никогда не было.

Отсюда общий вопрос: может ли вообще появляться что-то новое?¹ На практике, конечно, постоянно случается что-то новое, и признание этого находит более общее выражение в понятии возникновения. Возникновение заключает в себе реорганизацию, но реорганизация привносит что-то такое, чего раньше не было. Кислород и водород впервые соединяются, и появляется вода. Вода – соединение водорода и кислорода, однако воды не было, пока последние были обособленными элементами. Понятие возникновения многое дало новейшей философии. Если взглянуть на мир просто с точки зрения математического уравнения, в котором имеется абсолютное равенство обеих сторон, то, разумеется, ничего нового не существует. Тогда мир – просто решение этого уравнения. Какие бы значения ни придавались X и Y , уравнение остается тем же. Уравнения сохраняются, да, но при их сохранении возникает на самом деле что-то еще, чего прежде не было. Допустим, имеется группа индивидов, которым случилось работать вместе. В обществе должен быть набор общих организованных привычных способов реагирования, находимых у всех его членов, но из того, как именно в специфических обстоятельствах действуют индивиды, возникает масса индивидуальных отличий, характеризующих отдельных лиц. То, что им приходится действовать некоторым общим способом, не лишает их оригинальности. Есть общий язык, но в каждом новом контакте между людьми он употребляется иначе; в реконструкции есть элемент новизны, и он появляется через реакцию индивидов на ту группу, к которой они принадлежат. Эта реконструкция дана заранее не более, чем дана в постановке проблемы гипотеза, которую выдвинет ученый. Итак, именно реакция индивида на организованное «те» – «те», являющееся в каком-то смысле просто членом сообщества, – репрезентирует «I» в переживании Я.

Относительная значимость «те» и «I» во многом зависит от ситуации. Если кто-то в сообществе защищает свое имущество, то

¹ [Ср.: *The philosophy of the act*, Part III.]

важно прежде всего, что он член сообщества, ведь именно принятие им установки других гарантирует ему признание его прав. В таких обстоятельствах важно быть «те». Это дает ему его положение, достоинство быть членом сообщества; это источник его эмоциональной реакции на ценности, принадлежащие ему как члену сообщества. Это основа его вхождения в опыт других.

Иногда первостепенную значимость для человека обретает реакция эго, или «I», на ситуацию, т.е. способ, которым он себя выражает. Тогда он утверждает себя в противовес ситуации, и акцент переносится на его реакцию. Он требует свободы от условностей, от установленных законов. Конечно, такая ситуация возможна только тогда, когда индивид, отвернувшись, так сказать, от узкого и ограниченного сообщества, взывает к сообществу более широкому, широкому в логическом смысле обладания не столь ограниченными правами. Отходя от жестких условностей, уже не имеющих никакого смысла, он взывает к сообществу, в котором эти права получили бы публичное признание, взывает к другим, исходя из того, что существует такая группа организованных других, которая отвечает его запросам, пусть даже призыв этот окажется обращен к потомкам. В этом случае мы имеем установку «I», противостоящую «те».

Для полного выражения Я существенны оба аспекта – как «I», так и «те». Чтобы принадлежать к сообществу, человек должен принять установку других членов группы; чтобы мыслить, он должен пользоваться этим внешним социальным миром, вбираемым им в себя. Именно через свою связь с другими членами данного сообщества – в силу возникающих в таком сообществе рациональных социальных процессов – он становится гражданином. С другой стороны, индивид постоянно реагирует на социальные установки и изменяет в процессе сотрудничества само то сообщество, к которому он принадлежит. Эти изменения могут быть незаметными и тривиальными. Человеку может быть нечего сказать, хотя он долго что-то говорит. И все же происходит некоторое приспособление и переприспособление. Мы говорим о ком-то как об обычном человеке; его идеи в точности совпадают с тем, что думают его ближние; в этом случае он вряд ли есть что-то большее, нежели «те»; его приспособления – не более чем череда незаметных приспособлений, происходящих, как мы говорим, неосознанно. В противовес этому существует человек, обладающий решительной личностью, который отвечает на организованную

установку совершенно иначе, чем другие. В таком случае более важной фазой опыта является «I». Эти две постоянно проявляющиеся фазы – важные стороны человеческого Я¹.

¹ Психологи обычно занимаются процессами, включенными в то, что мы называем «перцепцией», и оставляют по большей части без внимания характер Я. Значимость Я проникла в психологию прежде всего благодаря патологам. Диссоциации привлекли внимание к Я и показали, насколько фундаментален социальный характер разума. То, из чего складывается личность, заключено в этих обменах между членами группы, вовлеченными в процесс сотрудничества. Именно эта активность привела к появлению по-человечески разумного животного.

29. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКИХ И СОЦИАЛЬНЫХ ТЕОРИЙ Я

Различия между типом социальной психологии, выводящим Я индивидов из социального процесса, в котором они участвуют и эмпирически взаимодействуют друг с другом, и типом социальной психологии, выводящим этот процесс из Я вовлеченных в него индивидов, понятны. Первый тип принимает социальный процесс, или социальный порядок, как логическую и биологическую предпосылку появления Я у индивидуальных организмов, втянутых в этот процесс или принадлежащих к этому порядку. Другой же, напротив, принимает индивидуальные Я как логические и биологические предпосылки социального процесса или порядка, внутри которого они взаимодействуют.

Разница между социальными и индивидуальными теориями развития разума, Я и социального процесса опыта или поведения аналогична разнице между эволюционными и договорными теориями государства, коих придерживались в прошлом как рационалисты, так и эмпиристы¹. Последние теории берут индивидов и их индивидуальные переживания, т.е. индивидуальные разумы и Я, как логически предшествующие социальному процессу, в который они включены, и объясняют существование этого социального процесса через них; первые же берут социальный процесс опыта

¹ Исторически и рационалист, и эмпирист привержены интерпретации опыта в терминах индивида (1931).

Другие люди есть в такой же мере, в какой есть мы; бытие Я требует других Я (1924).

В нашем опыте вещь присутствует в такой же мере, в какой в нем присутствуем мы. Наш опыт располагается настолько же в вещи, насколько и в нас. (Рукопись).

или поведения как логически предшествующий вплетенным в него индивидам и их индивидуальным переживаниям и объясняют их существование в терминах этого социального процесса. Но последний тип теории вообще не может объяснить то, что берется как логически предшествующее, не может объяснить существование разумов и Я; в свою очередь, первый тип теории может объяснить то, что берется им как логически предшествующее, а именно существование социального процесса поведения, в терминах таких фундаментальных биологических, или физиологических, отношений и взаимодействий, как воспроизводство или кооперация индивидов для взаимной защиты или обеспечения пищей.

Наша точка зрения такова, что разум никогда не может найти выражение и вообще не смог бы возникнуть иначе, кроме как в рамках социальной среды, что организованное множество, или паттерн, социальных отношений и взаимодействий (особенно отношений коммуникации с помощью жестов, функционирующих в качестве значимых символов и создающих тем самым универсум дискурса) с необходимостью предполагается им и содержится в его природе. И эта всецело социальная теория, или интерпретация, разума¹ – эта точка зрения, что разум развивается и имеет свое бытие только в социальном процессе опыта и деятельности, который он, стало быть, предполагает, и только благодаря ему, и что никаким иным образом разум развиться и иметь бытие не может, – должна быть четко отграничена от частично (но только частично) социального воззрения на разум. Согласно этому воззрению, хотя разум и может находить выражение только внутри или в контексте среды организованной социальной группы, он тем не менее является в каком-то смысле природным оснащением – врожденным, или на-

¹ Отстаивая социальную теорию разума, мы отстаиваем функциональный взгляд на его природу в противоположность любой форме толкования его как субстанции или сущности. В частности, мы оппонируем всем взглядам на его характер и локус, размещающим его внутри черепа или кожной оболочки. Ведь из нашей социальной теории разума следует, что область разума должна быть соразмерна области социального процесса опыта и поведения – т.е. матрице социальных отношений и взаимодействий между индивидами, которая разумом предполагается и из которой он возникает, – и должна включать все ее компоненты. Если разум социально конституирован, то область или локус любого данного индивидуального разума должны иметь ту же протяженность, что и социальная деятельность, или аппарат социальных отношений, который его конституирует; следовательно, эта область не может быть ограничена кожной оболочкой того индивидуального организма, которому она принадлежит.

следственным, биологическим атрибутом – индивидуального организма и вообще не мог бы иначе существовать или проявить себя в социальном процессе; поэтому сам по себе он не сущностно социальный феномен, но скорее феномен биологический и по природе, и по происхождению, а социален лишь по своим характерным манифестациям, или выражениям. Более того, согласно этому взгляду, социальный процесс предполагает разум и в каком-то смысле является его продуктом. Наш взгляд прямо противоположен: мы считаем, что разум предполагает социальный процесс и является его продуктом. Преимущество нашего взгляда в том, что он позволяет нам подробно описать и объяснить генезис и развитие разума, тогда как взгляд, согласно которому разум является врожденным биологическим оснащением индивидуального организма, реально вообще не позволяет нам объяснить его природу и зарождение: ни то, какого рода это биологическое оснащение, ни то, как организмы на определенной ступени эволюционного прогресса им овладевают¹. Кроме того, предположению, что социальный процесс предполагает разум и в каком-то смысле является его продуктом, по-видимому, противоречит существование социальных сообществ у низших животных, особенно очень сложных социальных организаций пчел и муравьев, которые явно функционируют на чисто инстинктивной, или рефлекторной, основе и ни в какой степени не предполагают существование разума, или сознания, у образующих их индивидуальных организмов. И даже если избежать этого противоречия, допустив, что только на своих высших уровнях – уров-

¹ Согласно традиционному допущению психологии, содержание опыта всецело индивидуально и ни в коей мере не подлежит объяснению прежде всего в социальных терминах, даже если его обстановка (или контекст) социальна. Для социальной психологии в духе Кули, основывающейся на этом самом допущении, все социальные взаимодействия зависят от воображений вовлеченных индивидов и происходят в рамках их прямых сознательных влияний друг на друга в процессах социального опыта. Поэтому социальная психология Кули, находящаяся в его книге «Человеческая природа и социальный порядок», неизбежно интроспективна, а его психологический метод несет с собой импликацию законченного солипсизма: реально общество не существует нигде, кроме как в разуме индивида, а понятие Я как чего-то сущностно социального – продукт воображения. Даже у Кули Я предполагает опыт, а опыт есть процесс, внутри которого возникают Я; но поскольку этот процесс для него прежде всего внутренний и индивидуальный, а не внешний и социальный, он в своей психологии придерживается не объективистской и натуралистической, а субъективистской и идеалистической метафизической позиции.

нях, представленных социальными отношениями и взаимодействиями человеческих существ, – социальный процесс опыта и поведения предполагает существование разума или становится с необходимостью его продуктом, все-таки вряд ли будет правдоподобно предполагать, что этот уже развертывающийся и развивающийся процесс должен вдруг на какой-то стадии своей эволюции стать зависимым в своем продолжении от совершенно постороннего фактора, вводимого в него, так сказать, извне.

Индивид входит как таковой в собственный опыт только как объект, но не как субъект; и он может войти в него как объект только на основе социальных отношений и взаимодействий, только посредством своих опытных трансакций с другими индивидами в организованной социальной среде. Правда, некоторые содержания опыта (в особенности кинестетические) доступны лишь данному индивидуальному организму и никому больше; и эти частные, или «субъективные», содержания опыта в противоположность публичным, или «объективным», обычно считаются особенно и тесно связанными с Я индивида, или являющимися, в особом смысле, самопереживаниями. Но эта доступность только данному индивидуальному организму некоторых содержаний его опыта никак не влияет на теорию социальной природы и происхождения Я, которую мы излагаем, и никоим образом ей не противоречит; существование частных, или «субъективных», содержаний опыта не отменяет того факта, что самосознание предполагает становление индивида объектом для самого себя посредством принятия установок других индивидов по отношению к себе в организованной среде социальных отношений и что до тех пор, пока индивид не станет таким образом объектом для самого себя, у него не возникнет самосознания, т.е. вообще не будет Я. Вне своих социальных взаимодействий с другими индивидами он не связал бы частные, или «субъективные», содержания своего опыта с собой; он не смог бы осознать себя как такового, т.е. как индивида, персону, просто с помощью этих содержаний своего опыта или в их терминах; ведь чтобы осознать себя как такового, он должен – повторим это еще раз – стать для самого себя объектом, или войти в собственный опыт как объект, а стать для самого себя объектом он способен лишь с помощью со-

циальных средств, только путем принятия установок других по отношению к себе¹.

Конечно, как только в социальном процессе возникает разум, он делает возможным развитие этого процесса и превращение его в гораздо более сложные формы социального взаимодействия между образующими его индивидами, чем было возможно до того, как он возник. Однако нет ничего странного в том, что продукт данного процесса вносит вклад в дальнейшее развитие этого процесса, или становится его существенным фактором. Итак, социальный процесс не зависит в своих истоках или первоначальном существовании от существования и взаимодействия Я, хотя зависит от последних в достижении высших стадий сложности и организации, на которые он выходит после того, как Я внутри него возникли.

¹ Физиологическая способность человека к развитию разума, или интеллекта, является продуктом процесса биологической эволюции, так же как и весь его организм; но действительное развитие его разума, или интеллекта, при наличии этой способности должно происходить в рамках социальных ситуаций, в которых он обретает свое выражение и значимость; и, следовательно, сам он является продуктом процесса социальной эволюции, процесса социального опыта и поведения.

ЧАСТЬ IV. ОБЩЕСТВО

32. ОРГАНИЗМ, СООБЩЕСТВО И СРЕДА

Далее я хочу рассмотреть связь организма со средой, как она находит выражение в связи сообщества и его среды.

Мы увидели, что индивидуальный организм в каком-то смысле детерминирует свою среду своей восприимчивостью. Единственная среда, на которую может реагировать организм, – это среда, которую ему открывает его восприимчивость. Для организма, стало быть, может существовать лишь среда, которую он в каком-то смысле определяет. Если в ходе развития формы возрастает многогранность восприимчивости, то будут множиться и реакции организма на его среду, т.е. организм будет иметь соответственно более широкую среду. Имеется прямая реакция организма на среду, ведущая к некоторой мере контроля. В деле питания, в деле защиты от дождя, холода и врагов форма в каком-то смысле прямо контролирует среду через свою реакцию. Но такой прямой контроль очень незначителен по сравнению с детерминацией среды, зависящей от восприимчивости формы. Разумеется, могут быть влияния, воздействующие на форму в целом, которые не соответствуют этому типу детерминации: крупные катастрофы вроде землетрясений, события, забрасывающие организм в другие среды, к которым восприимчивость формы напрямую неприспособлена. Крупные геологические изменения, скажем, постепенное наступление и уход ледникового периода, просто обрушиваются на организм. Организм не может их контролировать; они просто имеют место. В этом смысле среда контролирует форму, а не контролируется ею. Между тем, поскольку форма реагирует, делает она это благодаря своей восприимчивости. В этом смысле она отбирает и выделяет то, что состав-

ляет ее среду. Она отбирает то, на что она реагирует, и пользуется этим для своих целей – целей, заключенных в ее жизненных процессах. Она пользуется землей, по которой ходит и в которой роет норы, деревьями, на которые взбирается, но лишь тогда, когда она к ним восприимчива. Должна существовать связь стимула и реакции; чтобы форма реагировала на среду, среда должна находиться в каком-то смысле внутри акта.

Тесная связь среды и формы – вот что нам нужно ясно уразуметь; ведь мы склонны подходить к ситуации, полагая уже существующую среду, в которую живая форма входит или случайно попадает, а затем мыслить эту среду как влияющую на форму и задающую условия, при которых она может жить. Так ставится проблема среды, внутри которой, как предполагается, происходит приспособление. Это вполне естественный подход с научной точки зрения на историю жизни на Земле. Земля уже была до того, как появилась жизнь, и она остается, в то время как разные формы приходят и уходят. Мы рассматриваем формы, появляющиеся в геологической летописи, как более или менее случайные эпизоды. Мы можем указать на много критических периодов в истории Земли, когда проявление жизни зависит от того, что случается, происходит вдруг. Формы кажутся отданными на милость среды. Итак, мы устанавливаем не среду в терминах формы, а форму в терминах среды.

Тем не менее единственной средой, на которую форма реагирует, является среда, предопределенная восприимчивостью формы и ее реагированием на нее. Правда, реакция может быть для формы неблагоприятной, но нас интересуют те изменения формы в среде, которые она отбирает и организует в рамках своего поведения сама. Она существует на расстоянии от объектов, благоприятных или неблагоприятных для нее, и отмеряет это расстояние собственными движениями к объектам или от них. На нее в ее дистанционном опыте воздействует перспектива того, что случится после вхождения в контакт. Это может быть благодатный контакт с пищей, но может быть и контакт с челюстями врага. Именно такие результаты индицирует опыт на расстоянии; и именно так существует среда.

Вещи, которые мы видим на расстоянии, – это контакты, которые мы получим, когда к ним приблизимся. Наша среда существует в некотором смысле в качестве гипотез. «Там стена» означает «у нас есть некоторые визуальные переживания, обещающие нам контакты с твердым, шершавым, холодным». Всё, что существует

вокруг нас, существует для нас таким гипотетическим образом. Гипотезы, конечно, подтверждаются поведением, или, если угодно, экспериментом. Мы ставим ноги на землю с уверенностью, рожденной из прошлого опыта, и ожидаем привычного результата. Иногда мы поддаемся иллюзиям, но потом сознаем, что мир, существующий вокруг нас, существует гипотетически. Через дистанционный опыт до нас доходит своего рода язык, открывающий нам тот вероятный опыт, который мы должны будем получить, преодолев расстояние, отделяющее нас от этих объектов. У формы, у которой нет дистанционного опыта – например, у амебы – или такой дистанционный опыт имеется лишь функционально, нет и того типа среды, который имеют другие формы. Я хочу тем самым подчеркнуть, что среда в совершенно реальном смысле детерминруется характером формы. С точки зрения нашего научного описания мира, у нас есть возможность выйти за рамки этих сред разных форм и связать их друг с другом. Тогда мы изучаем среды в их связи с самими формами; сначала мы устанавливаем наши среды, а затем связываем их с формой. Но поскольку среды существуют для самой формы, то они существуют в этом отобранном качестве и как конструируемые в терминах возможных реакций¹.

Помимо этого контроля, осуществляемого формой над своей средой (выразимого в терминах отбора и организации), есть еще другой контроль, на который я указал, говоря о форме, действительно определяющей своими реакциями объекты, существующие вокруг нее. Коль скоро животное роет нору или строит гнездо, оно группирует вещи так, что делает себе дом. Эти действительные постройки отличны по характеру от того рода контроля, о котором я говорил раньше. Так, муравьи действительно разводят в своих ходах некоторые формы растений, которыми питаются. Это дает контроль над средой, выходящий за рамки того, о котором шла речь до сих пор; ведь он требует от животных активных реакций, детерминирующих, что будет расти в их подземных галереях. Такие действия составляют незначительную часть жизни этих насекомых, но они есть. Этот род контроля выходит за рамки постройки норы или гнезда: здесь происходит действительное конструирование среды, внутри которой животное реализует свой жизненный процесс. Поразительная особенность человеческого организма состоит в не-

¹ [О связи мира общего опыта и мира науки см.: *The philosophy of the act*, Part II.]

обычайном расширении типа контроля, на который я только что указал на примере насекомых.

Среда, как я уже сказал, – наша среда. Мы видим то, до чего мы можем добраться, чем мы можем манипулировать, а затем имеем с ним дело, входя с ним в контакт. Я уже подчеркивал важность руки в построении этой среды. Акты живой формы – это акты, ведущие к консумациям, таким как съедание пищи. Рука вмешивается между началом и завершением этого процесса. Мы овладеваем пищей, мы держим ее в руках, и, исходя из установленного нами понимания среды, можно сказать, что мы представляем ее себе через манипулируемый объект. Фрукт, который мы можем заполучить, – это вещь, которую мы можем взять в руки. Это может быть фрукт, который мы можем съесть, или его восковой муляж. Так или иначе объект есть физическая вещь. Мир физических вещей, окружающий нас, не просто цель нашего движения; это мир, допускающий завершение акта. Пес может, конечно, подбирать палки и приносить их назад. Он может использовать для их переноски свои челюсти, но это единственное возможное их расширение за рамки их действительного использования для поглощения пищи. Здесь акт быстро доводится до своего завершения. У человеческого животного, однако, между действительной консумацией и началом акта встраивается инструментальная стадия, и вещь появляется в этой фазе акта. Наша среда как таковая складывается из физических вещей. Наше поведение превращает объекты, на которые мы реагируем, в физические вещи, лежащие за пределами нашей действительной консумации непосредственного акта. Вещи, которыми мы можем овладеть, которые мы можем разбить на части, – это вещи, которые мы застигаем на подходе к консумации акта и коими мы можем в каком-то смысле манипулировать в соотношении с дальнейшей деятельностью. Теперь, говоря о животном, что оно конституирует собственную среду своей восприимчивостью, своими движениями к объектам, своими реакциями, мы можем увидеть, что человеческая форма конституирует свою среду в терминах этих физических вещей, являющихся в реальном смысле продуктами наших собственных рук. У них есть, с точки зрения интеллекта, конечно же, и то преимущество, что они орудия, вещи, которые мы можем использовать. Они встраиваются между началом акта и его завершением, так что мы имеем объекты, через которые можем выразить связь средств с целями. Мы можем анализировать свои цели в терминах средств, которыми мы располагаем. Человеческая рука,

поддерживаемая, разумеется, бесчисленными действиями, возможными благодаря центральной нервной системе, имеет решающее значение для развития человеческого интеллекта. Важно, чтобы человек смог спуститься с дерева (если уж его предки обитали на деревьях), но еще важнее, чтобы большой палец у него на руке противостоял другим, дабы он мог хватать и использовать нужные ему объекты. Итак, мы разбиваем наш мир на физические объекты, создавая среду вещей, которыми мы можем манипулировать и пользоваться для достижения наших конечных целей.

Помимо этой индивидуальной функции, есть еще использование таких физических объектов для наращивания контроля, которым обладает над своим миром организованная группа. Если свести такую группу к простейшей ее форме, которую мы находим в наших романтических историях о пещерном человеке, то вещи, которыми она оперирует, вряд ли явят нам что-то большее, чем дубины или камни. Ее среда не сильно отличается от среды животных. Однако развитие человеческого общества в более широком масштабе привело его к довольно полному контролю над своей средой. Человеческая форма строит себе дом там, где хочет, возводит города, добывает воду с больших расстояний, создает вокруг себя желаемую растительность, решает, какие животные будут существовать, вступает в битву с насекомыми, определяя, какие из них будут жить впредь, пытается определить, какие в его среде останутся микроорганизмы. Посредством одежды и жилья она определяет, какой вокруг будет температура, своими методами передвижения регулирует протяженность своей среды. Вся поступательно развертывающаяся борьба человечества на поверхности Земли есть детерминация жизни, которая вокруг него будет существовать, и контроль над физическими объектами, определяющий его жизнь и воздействующий на нее. Сообщество как таковое создает свою среду своей восприимчивостью к ней.

Мы говорим о дарвиновской эволюции, о конфликте разных форм друг с другом как о существенной части проблемы развития; но если не брать некоторых насекомых и некоторые микроорганизмы, то нет живых форм, с которыми бы человеческая форма в ее социальном качестве находилась в базовом конфликте. Мы определяем, какую дикую жизнь сохранить; мы можем стереть с лица Земли все существующие формы животной и растительной жизни; мы можем сеять то, что захотим, убивать или разводить животных, каких захотим. Нет больше биологической среды в дарвиновском

смысле, составляющей проблему. Конечно, мы не можем контролировать геологические силы, так называемые «деяния Господа». Они приходят и уничтожают то, что создано человеком. Изменения в Солнечной системе могут запросто уничтожить планету, на которой мы живем; такие силы лежат вне нашего контроля. Но если брать те силы, на которые мы смотрим как на важные для развития нашего вида на поверхности земного шара, то они в значительной степени подконтрольны человеческому обществу. Проблема давления популяции всегда играла важную роль в отборе выживающих форм. Природе приходится производить селекцию на основе принципа перепроизводства, чтобы, выражаясь антропоморфически, могли быть вариации, какие-то из которых обладали бы преимуществом над другими. В точности как Барроуз в своих экспериментах с растениями использовал многочисленные разновидности в надежде на то, что некоторые будут обладать преимуществами, так, антропоморфически говоря, и природа использует разнообразие, производя больше форм, способных выжить, в надежде на то, что выживет какая-то высшая форма. Смертность некоторых насекомых составляет 99,8%, и выживают те формы, у которых этот показатель снижается. Проблемы популяции сохраняются и для человеческой формы, но человек мог бы определить, какое население будет существовать, исходя из знания, которым он уже обладает. Эта проблема находится в руках сообщества, коль скоро оно разумно реагирует на свои проблемы. Итак, даже проблемы, идущие изнутри самого сообщества, могут решительно контролироваться этим сообществом. Именно этот контроль над собственной эволюцией есть цель развития человеческого общества.

Законно говорилось, что у биологической эволюции нет никакой цели, что теория эволюции – часть механической теории природы. Такая эволюция работает, так сказать, исподволь. Ее объясняют в терминах уже существующих сил; в этом процессе появляются особые формы, соответствующие определенным ситуациям и выживающие за счет этого в борьбе за существование. Такой процесс адаптации не обязательно является процессом, отбирающим форму, которую мы считаем более желательной. Паразит – это определенно результат эволюционного процесса. Он теряет разные органы, так как они ему больше не нужны, но при этом адаптируется к жизни за счет формы-хозяина. Мы можем объяснить это с точки зрения эволюции. С такой точки зрения не нужно рассматри-

вать природу как производящую все более сложные и совершенные формы. Изменения объясняются всего лишь вариациями и адаптацией к возникающим ситуациям. Привносить цель, к которой бы стремилось все творение, нет никакой необходимости.

Тем не менее человеческая ситуация, которую я только что изобразил, в каком-то смысле являет цель, но не в физиологическом, если угодно, смысле, а как детерминацию процесса жизни на поверхности Земли. Человеческое общество, могущее само определять условия, в которых оно живет, уже не находится в ситуации просто попыток справиться с проблемами, преподносимыми ему средой. Если человечество сможет удержать контроль над своей средой, то оно в каком-то смысле стабилизируется и достигнет цели процесса развития; нужно, правда, иметь в виду, что в этом процессе контролирования своей среды общество продолжает развиваться. Нам нет нужды развивать новую форму с волосатым покровом, чтобы жить в холодных климатах; достаточно шить одежду, которая позволяет исследователям отправляться на Северный полюс. Мы можем детерминировать условия, при которых тропическая жара становится сносной. Мы можем, вставив в стены комнаты провода, повышать или понижать температуру. Даже в случае микроорганизмов, если мы можем их контролировать, – а человеческое общество отчасти это делает, – мы определяем не только то, какова среда в непосредственной связи с нами, но и какова физическая среда в ее влиянии на форму; и это создает некую конечную точку как цель эволюции.

Мы настолько далеки от всякого действительного конечного приспособления этого рода, что впору сказать, что у эволюции социального организма впереди еще долгий путь. Но если представить, что он достиг этой цели и определил условия, в которых он мог бы жить и воспроизводиться, то дальнейшие изменения в человеческой форме происходили бы уже не в рамках тех принципов, которые детерминировали биологическую эволюцию. Человеческая ситуация – это развитие контроля, который все живые формы осуществляют над своей средой в отборе и организации. Но человеческое общество достигло результата, которого не достигла никакая другая форма: оно действительно детерминирует в каких-то пределах то, какой будет его неорганическая среда. Мы не можем перенестись на другие планеты или решить, какими будут движения Солнечной системы (возможные изменения этого рода лежат за пределами всякого мыслимого контроля со стороны челове-

ского организма); но если отвлечься от таких ограничений, то те силы, которые воздействуют на жизнь формы и могут изменять ее в дарвиновском смысле, подпали под контроль самого общества; и поскольку они оказались под реальным контролем общества, то человеческое общество представляет собой конечный результат процесса органической эволюции. Нет нужды добавлять, что если говорить о развитии человеческого общества, то этот процесс еще очень далек от своей цели.

33. СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ И ФУНКЦИИ МЫШЛЕНИЯ И КОММУНИКАЦИИ

Так же социально-физиологически, как самого себя, индивид начинает сознавать других индивидов; и его сознание самого себя и других индивидов одинаково важно для его саморазвития и для развития организованного общества, или социальной группы, к которой он принадлежит.

Я предположил, что базовым для человеческой социальной организации является принцип коммуникации, подразумевающий участие в другом. Это требует появления другого в Я, идентификации другого с Я, достижения самосознания через другого. Такое участие становится возможным благодаря особому типу коммуникации, к которому способно человеческое животное, – типу коммуникации, отличному от того, который происходит между другими формами, не имеющими в своих обществах этого принципа. Я обсуждал так называемого часового, который, можно сказать, общается другим членам о замеченной опасности; о кудахтанье курицы можно сказать, что оно передает этот сигнал цыпленку. Бывают условия, при которых жест одной формы служит приведению другой формы в надлежащую установку по отношению к внешним условиям. В каком-то смысле можно сказать, что здесь одна форма коммуницирует с другой, но разница между этим случаем и самосознательной коммуникацией очевидна. Форма не знает, что происходит ее коммуникация с другой. Иллюстрации этого мы находим в том, что называют сознанием толпы, в установке, принимаемой аудиторией под влиянием великого оратора. Человек подпадает под влияние установок окружающих, которые зеркально отражаются в разных членах аудитории, так что все они начинают реагировать как единое целое. Он чувствует общую установку всей аудитории. Следовательно, происходит коммуникация в реальном

смысле: одна форма передает, а другая принимает установку по отношению к некоторой части среды, важной для них обеих. Этот уровень коммуникации мы находим в формах общества, низших по сравнению с социальной организацией человеческой группы.

В человеческой группе, в свою очередь, есть не только этот вид коммуникации, но и тот, в котором человек, использующий некий жест и тем самым коммуницирующий, принимает установку другого индивида, а не только вызывает ее в нем. Он сам пребывает в роли другого человека, которого он таким образом стимулирует и подвергает влиянию. Именно через принятие этой роли другого он способен обращаться к себе и тем самым направлять собственный процесс коммуникации. Это принятие роли другого (выражение, которым я очень часто пользуюсь) имеет отнюдь не мимолетное значение. Это не то, что просто случается как побочный результат жеста; оно важно для развития кооперативной деятельности. Непосредственным следствием такого принятия роли является контроль, который индивид способен осуществлять над своей реакцией¹. Контроль над действием индивида в кооперативном процессе может осуществляться в поведении самого индивида, если он может принимать роль другого. Именно этот контроль самого индивида над своей реакцией через принятие роли другого придает значимость данному типу коммуникации с точки зрения

¹ С точки зрения социальной эволюции, именно это вхождение любого данного социального акта или целостного социального процесса, составной частью которого он является, напрямую и как организованного целого в опыт каждого из индивидуальных организмов, включенных в этот акт, в соотношении с которым этот организм может, следовательно, регулировать свое индивидуальное поведение и управлять им, конституирует специфическую ценность и значимость самосознания в этих индивидуальных организмах.

Мы видели, что процесс, или активность, мышления есть разговор, который индивид ведет между собой и генерализованным другим, и что общая форма и содержание этого разговора даны и детерминированы появлением в опыте некоторой проблемы, требующей решения. Признано, что человеческому интеллекту, выражающему себя в мысли, свойственно сталкиваться и работать с любой проблемой приспособления к среде, которая подстерегает обладающий им организм. Таким образом (и это мы тоже увидели), существенной характеристикой разумного поведения являются отложенные реакции – приостановки в поведении при продолжающемся мышлении. Отложенная реакция и обдумывание, ради которого она откладывается (включая конечный отбор в результате обдумывания лучшей или наиболее целесообразной из нескольких реакций, возможных в данной ситуации), становятся возможными физиологически благодаря механизму центральной нервной системы и социально благодаря механизму языка.

организации поведения в группе. Он продвигает процесс кооперативной деятельности дальше, чем тот мог бы развиться в стаде или в обществе насекомых.

Этот социальный контроль над индивидуальным поведением, или действием, осуществляемый в форме самокритики, в высокой степени интимен и обширен и служит интеграции индивида и его действий с тем организованным социальным процессом опыта и поведения, в который он вовлечен. Физиологический механизм центральной нервной системы дает человеческому индивиду возможность принимать по отношению к себе установки других индивидов и организованной социальной группы, членами которой он и они являются, в рамках его интегрированных социальных связей с ними и с группой в целом; так что общий социальный процесс опыта и поведения, осуществляемый группой, напрямую явлен ему в собственном опыте, и он способен направлять свое действие сознательно и критически, соотнося его с теми связями, которые соединяют его в рамках данного социального процесса с социальной группой в целом и с отдельными ее членами. Таким образом, он становится не только самосознательным, но и самокритичным; и таким образом, через самокритику, в силу социального происхождения и базиса такой критики реализуется социальный контроль над индивидуальным поведением, или действием. Иначе говоря, самокритика есть по существу социальная критика, а контролируемое самокритикой поведение – по существу социально контролируемое поведение¹. Поэтому социальный контроль вовсе не выхолащивает человеческого индивида и не стирает его самосознательную индивидуальность, а, напротив, в действительности конституирует эту индивидуальность и неразрывно с ней связан; ведь индивид является тем, что он есть как сознательная и индивидуальная личность, ровно настолько, насколько он является членом общества, включенным в социальный процесс опыта и деятельности и, следовательно, социально контролируемым в своем поведении.

¹ Концепция психологического «цензора» Фрейда представляет собой частичное признание этого функционирования социального контроля в форме самокритики, а именно признание его действия по отношению к сексуальному опыту и поведению. Но этот же род цензуры, или критики самого себя индивидом, отражается также во всех других аспектах его социального опыта, поведения и отношений; этот факт вытекает естественно и неизбежно из нашей социальной теории Я.

Сама организация самосознательного сообщества зависит от принятия индивидами установок других индивидов. Развитие этого процесса, как я ранее показал, зависит от обретения установки группы, отличной от установки отдельного индивида, – обретения того, что я назвал «генерализованным другим». Я показал это на примере игры в бейсбол, где установки некоторого множества индивидов включаются в кооперативную реакцию, в которой разные роли предполагают друг друга. Поскольку человек принимает установку одного индивида, входящего в группу, он должен принимать ее в ее связи с действием других членов группы; чтобы приспособиться полностью, он должен принять установки всех, кто вовлечен в этот процесс. Степень, в которой он может это сделать, ограничена, разумеется, его способностями; тем не менее во всех разумных процессах мы достаточно способны к принятию ролей тех, кто вовлечен в деятельность, чтобы сделать собственное действие разумным. Степень, в которой жизнь всего сообщества может проникать в самосознательную жизнь отдельных индивидов, необычайно изменчива. История занята в значительной мере тем, что прослеживает развитие, которое не могло присутствовать в действительном опыте членов сообщества в то время, о котором историк пишет. Этим объясняется важность истории. Человек может оглядываться на то, что произошло, и выявлять изменения, силы и интересы, которых никто в то время не сознавал. Приходится дожидаться историка, чтобы он дал нам эту картину, ведь действительный процесс был таким, что выходил за рамки опыта отдельных индивидов.

Порой появляется человек, способный вобрать из развертывающегося акта больше, чем другие, способный войти в связь с целями группами в сообществе, установки которых не вошли в жизни других его членов. Он становится лидером. При феодальном порядке классы могут быть столь отделены друг от друга, что, хотя и могут действовать в каких-то традиционных обстоятельствах, все же не могут друг друга понять; и вот может появиться индивид, способный войти в установки других членов группы. Фигуры такого рода чрезвычайно важны, ибо делают возможной коммуникацию между группами, в ином случае полностью обособленными друг от друга. В политике способностью, о которой мы говорим, является установка государственного деятеля, способного входить в установки групп и быть посредником между ними; делая свой

опыт универсальным, он позволяет другим войти в эту форму коммуникации через него.

Сразу видна огромная важность средств коммуникации, таких, какие заключены в журналистике, поскольку они сообщают о ситуациях, через которые человек может войти в установку и опыт других лиц. Раньше этой функции служила драма, представляя то, что воспринималось в качестве важных ситуаций. Она отбирала из преданий сохранившиеся в душах людей характеры, как это делали греки в своих трагедиях, а затем выражала через эти характеры ситуации, которые принадлежали их собственному времени, но выносили индивидов за пределы фиксированных барьеров, выросших между ними как членами разных классов одного сообщества. Развитие этого типа коммуникации от драмы к роману имеет исторически примерно такое же значение, какое имеет журналистика для нашего времени. Роман изображает ситуацию, лежащую вне непосредственного кругозора читателя, в такой форме, что он входит в установку группы, погруженной в эту ситуацию. При этих условиях степень участия и, следовательно, возможной коммуникации гораздо выше, чем при других. В таком развитии задействовано, конечно, и существование общих интересов. Вам не удастся построить общество из элементов, лежащих вне жизненных процессов индивида. Вам придется предположить некоторый род кооперации, в которой индивиды сами активно вовлекаются, как единственно возможное основание для этого участия в коммуникации. Вы не сможете вступить в коммуникацию с людьми на Марсе и установить общество там, где нет предшествующей взаимосвязи. Конечно, если на Марсе уже существует сообщество такое же по характеру, что и ваше, то вы, наверное, сможете вести с ним коммуникацию, но коммуницировать с сообществом, которое лежит всецело вне вашего собственного, не имеет с ним никакого общего интереса и не осуществляет с ним никакой совместной деятельности, вы не сможете.

В человеческом обществе возникли некоторые универсальные формы, нашедшие выражение в универсальных религиях и в универсальных экономических процессах. В случае религии они восходят к таким фундаментальным установкам людей по отношению друг к другу, как дружелюбие, отзывчивость и содействие. Такие установки вплетены в жизнь индивидов в группе, и их генерализацию мы находим в основе всех универсальных религий. Эти процессы таковы, что несут с собой добрососедство и, поскольку

речь идет о кооперативных деятельности, помощь тем, кому трудно и кто страдает. Фундаментальная установка оказания помощи другому человеку, который попал в беду, сражен недугом или потерпел неудачу, относится к самому устройству индивидов в человеческом сообществе. Она обнаруживается даже в условиях, когда имеется противоположная установка полной враждебности, например, в оказании помощи раненому врагу посреди битвы. Установка рыцарства или просто готовность поделиться хлебом с другим идентифицирует индивида с другим, даже если он враг. Это ситуации, в которых индивид оказывается в установке сотрудничества; из таких ситуаций, из универсальной кооперативной деятельности как раз и возникли универсальные религии. Развитие этого фундаментального добрососедства выражено в притче о добром самаритянине.

С другой стороны, между индивидами имеется фундаментальный процесс обмена, возникающий из наличия благ, которые им самим непосредственно не нужны, но могут быть использованы для получения того, что им нужно. Такой обмен может происходить везде, где индивиды, у которых есть излишки, способны коммуницировать друг с другом. Имеет место участие в установке нужды, и каждый помещает себя в установку другого в признании взаимной ценности, которую обмен имеет для обоих. Это весьма абстрактная связь, ибо нечто такое, чем один не может воспользоваться сам, приводит его в обмене в связь с кем угодно другим. Эта ситуация столь же универсальна, как и та, о которой шла речь в случае добрососедства. Эти две установки представляют наиболее универсальное и в то же время наиболее абстрактное общество. Эти установки могут выходить за пределы разных социальных групп, организующихся вокруг собственных жизненных процессов, и могут даже проявляться в действительной вражде между группами. В процессе обмена или оказания помощи лица, которые иначе враждовали бы друг с другом, могут входить в установку кооперативной деятельности.

За этими двумя установками кроется установка, заключенная в любой подлинной коммуникации. В каком-то отношении она универсальнее религиозной и экономической установок, в каком-то – менее универсальна. Прежде чем коммуницировать, нужно иметь что сообщить. У человека вроде бы и есть символ другого языка, но если у него нет общих идей (а значит, и общих реакций) с теми, кто на этом языке говорит, то коммуницировать с ними он не

может; так что даже за процессом дискурса должна лежать кооперативная деятельность. Процесс коммуникации более универсален, чем универсальная религия или универсальный экономический процесс, ибо он служит им обоим. Эти две деятельности были наиболее универсальными кооперативными деятельностями. Научное сообщество стало, пожалуй, в каком-то смысле таким же универсальным, но даже его невозможно найти у людей, не имеющих осознанных знаков, или литературы. Следовательно, процесс коммуникации в каком-то смысле универсальнее этих разных кооперативных процессов. Это средство, через которое могут осуществляться эти кооперативные деятельности в самосознательном обществе. Но надобно признать, что это средство для кооперативных деятельностей; ни одна область мышления как такового не может воспроизводиться сама по себе. Мышление – это не область, которую можно брать вне ее возможных социальных использований. Должна быть какая-то сфера, скажем, религия или экономика, где есть что сообщить, имеется кооперативный процесс, и то, что сообщается, может быть социально использовано. Необходимо принять такую кооперативную ситуацию, чтобы достичь того, что называется «универсумом дискурса». Такой универсум дискурса служит посредником для всех этих разных социальных процессов, и в этом смысле он более универсален, чем они, но это не процесс, протекающий, так сказать, сам по себе.

Это надо подчеркнуть, поскольку философия и догмы, с нею ушедшие, установили процесс мышления и мыслящую субстанцию, предшествующую этим процессам, в рамках которых протекает мышление. Мышление, однако, есть не что иное, как реакция индивида на установку другого в широком социальном процессе, в который оба они включены, и направление его предупреждающего действия этими установками других, которые он принимает. Поскольку процесс мышления состоит именно в этом, он не может протекать просто сам по себе.

Я смотрю на язык как на принцип социальной организации, сделавший возможным отличительно человеческое общество. Конечно, если на Марсе есть жители, то вступить с ними в коммуникацию мы можем в той мере, в какой можем войти с ними в социальные отношения. Если бы удалось выделить логические константы, существенные для любого процесса мышления, то эти логические константы, предположительно, позволили бы нам вести коммуникацию с другим сообществом. Они конституировали бы

общий социальный процесс так, что можно было бы войти в социальный процесс с любым другим существом в любой исторический период и в любом пространственном положении. Благодаря мысли человек может проецировать общество в будущее или в прошлое, но при этом мы всегда предполагаем социальную связь, в рамках которой этот процесс коммуникации протекает. Процесс коммуникации не может быть установлен как существующий сам по себе или как предпосылка социального процесса. Ровно наоборот: предполагается социальный процесс, чтобы сделать мышление и коммуникацию возможными.

34. СООБЩЕСТВО И ИНСТИТУТ¹

Есть то, что я назвал «генерализованными социальными установками»; они делают возможным организованное Я. В сообществе есть определенные способы действия в существенно тождественных ситуациях, и эти способы действия, присущие каждому, мы стимулируем в других, предпринимая определенные шаги. Когда мы заявляем о своих правах, мы именно в силу универсальности этих прав требуем определенной реакции – реакции, которую каждый должен дать и, возможно, даст. Но эта реакция присутствует в нашей собственной природе; в какой-то степени и мы готовы принять ту же установку по отношению к другому, если он к ней призывает. Когда мы вызываем в других эту реакцию, мы можем принять установку другого и затем приспособить к ней наше поведение. Есть целый ряд таких общих реакций в сообществе, в котором мы живем, и такие реакции мы называем «институтами». Институт представляет собой общую реакцию со стороны всех членов сообщества на некую ситуацию. Эта общая реакция, конечно, изменчива и зависит от характера индивида. При краже реакция шерифа отличается от реакции генерального прокурора, реакций судьи и присяжных и т.д.; тем не менее все эти реакции оберегают собственность, предполагая признание права собственности за другими. Общая реакция явлена в изменчивых формах. И, как видно на примере разных чиновников, эти вариации обладают организацией, придающей разнообразию реакций единство. Некто обращается за помощью к полицейскому, ожидает действий от прокурора штата, рассчитывает на то, что суд и различные его функционеры осуществят суд над преступником. Он принимает установки всех этих разных должностных лиц, вовлеченных в охрану собственности;

¹ [См.: Natural rights and the theory of political institution // *Journal of philosophy*. Vol. XII (1915). P. 141 ff.]

все они как организованный процесс обнаруживаются в каком-то смысле в наших природах. Когда мы пробуждаем такие установки, мы принимаем установку того, что я назвал «генерализованным другим». Такие организованные множества реакций связаны друг с другом; вызывая одно множество реакций, человек неявно вызывает и другие.

Таким образом, институты общества – это организованные формы групповой, или социальной, деятельности; это формы, организованные так, чтобы индивидуальные члены общества могли действовать адекватно и социально, принимая установки других по отношению к этим деятельности. Подавляющие, стереотипные и ультраконсервативные социальные институты, такие как церковь, которые своей более или менее жесткой и застывшей непрогрессивностью разрушают или стирают индивидуальность либо же препятствуют всяким незаурядным и оригинальным выражениям мышления и поведения в индивидуальных Я, или личностях, заключенных в них и подчиненных им, являются нежелательными, но не необходимыми результатами общего социального процесса опыта и поведения. Нет необходимых или неизбежных оснований для того, чтобы социальные институты были подавляющими или непоколебимо консервативными или чтобы они не были, как многие, гибкими и прогрессивными, содействующими индивидуальности, а не отваживающими от нее. Во всяком случае, без тех или иных социальных институтов, без организованных социальных установок и деятельностей, конституирующих социальные институты, вообще не могло бы быть вполне зрелых индивидуальных Я, или личностей; ведь индивиды, вовлеченные в тот общий процесс социальной жизни, организованными проявлениями которого являются социальные институты, могут развить вполне зрелые Я, или личности, и обладать ими лишь постольку, поскольку каждый из них отражает, или схватывает, в своем индивидуальном опыте эти организованные социальные установки и деятельности, которые воплощаются, или репрезентируются, в социальных институтах. Социальные институты, как и индивидуальные Я, развиваются в социальном жизненном процессе на эволюционном уровне человека и являются его частными формализованными манифестациями. Как таковые, они не обязательно разрушительны для индивидуальности отдельных членов; они также не обязательно репрезентируют или поддерживают узкие определения фиксированных и специфических паттернов действия, которые должны в любых данных обстоятельствах характеризовать поведение всех разумных

и социально ответственных индивидов как членов данного сообщества или социальной группы (в противовес таким неразумным и социально безответственным, как идиоты и слабоумные). Напротив, им нужно определять социальные, или социально ответственные, паттерны индивидуального поведения лишь в очень широких и общих очертаниях, оставляющих простор для оригинальности, гибкости и разнообразия. Как основные формализованные функциональные аспекты, или фазы, целостной организованной структуры социального жизненного процесса на уровне человека, они в должной мере перенимают динамичный и прогрессивный характер этого процесса¹.

Многие институционализированные реакции, как мы часто говорим, произвольны, например, принятые в том или ином сообществе манеры. Манеры, в лучшем их смысле, не могут быть, разумеется, отделены от нравов и являют собой не что иное, как выражение учтивости индивида по отношению к окружающим. Они должны выражать естественную учтивость каждого по отношению к каждому. Такое выражение должно иметь место, но, разумеется, многие привычки выражения учтивости совершенно произвольны. Способы приветствия в разных сообществах разные; то, что в одном уместно, в другом может быть оскорблением. Возникает вопрос, может ли некоторая манера, выражающая учтивую установку, быть тем, что мы называем «условностью». Отвечая на него, мы предлагаем провести различие между манерами и условностями. Условности – это обособленные социальные реакции, не входящие в природу сообщества в существенном ее качестве, выраженном в социальных реакциях, и не образующие такую природу. отождествление манер и нравов с условностями порождает путаницу, поскольку первые не произвольны в том смысле, в каком произволь-

¹ Мы полагаем, что человеческое общество не просто впечатывает свой паттерн организованного социального поведения в каждого своего индивидуального члена, так что этот паттерн становится неотличимым от паттерна Я индивида; оно также дает ему разум как средство, или способность к осознанному разговору с собой в терминах социальных установок, образующих структуру его Я и воплощающих паттерн организованного поведения человеческого общества, отраженный в этой структуре. В свою очередь, его разум позволяет ему впечатывать паттерн своего развивающегося (через умственную деятельность) Я в структуру, или организацию, человеческого общества и тем самым в какой-то мере реконструировать и модифицировать в терминах своего Я общий паттерн социального, или группового, поведения, в рамках которого его Я изначально конституировалось.

ны вторые. Так, консерваторы отождествляют то, что является чистой условностью, с сущностью социальной ситуации; нельзя ничего менять. Однако само различие, на которое я указал, предполагает, что различные институты как социальные реакции на ситуации, в которых индивиды осуществляют социальные акты, органично связываются друг с другом так, как условности не связываются.

Такая взаимосвязь есть один из моментов, выявляемых, например, экономической интерпретацией истории. Она была впервые представлена как более или менее партийная доктрина социалистами марксистского толка и подразумевала особую экономическую интерпретацию. Теперь она перекочевала в метод историка вместе с признанием того, что если он сможет узнать реальную экономическую ситуацию, которая, конечно, доступнее большинства социальных экспрессий, то сможет постичь через нее другие экспрессии и институты сообщества. Средневековые экономические институты позволяют историку истолковать другие институты этой эпохи. Он может познать экономическую ситуацию напрямую, а далее, исходя из нее, выяснить, какими были или должны были быть другие институты. Институты, манеры или слова представляют в некотором смысле жизненные привычки сообщества как такового; и когда индивид действует по отношению к другим, скажем, в экономическом плане, он вызывает не просто единичную реакцию, а целую группу взаимосвязанных реакций.

Такая же ситуация обнаруживается в физиологическом организме. Если равновесие стоящего человека нарушается, то это требует переприспособления, а оно возможно лишь в той мере, в какой затронутые части нервной системы ведут к некоторым определенным и взаимосвязанным реакциям. Разные части реакции могут быть обособленными друг от друга, но организму приходится действовать как целому. Дело обстоит так, что индивид, живя в обществе, живет в своего рода организме, который реагирует на него как целое; и он вызывает своим действием эту более или менее организованную реакцию. Возможно, в поле его зрения оказывается лишь малая часть этой организованной реакции; скажем, он видит лишь передачу некоторой денежной суммы. Но этот обмен не мог бы произойти без всей экономической организации, а она, в свою очередь, предполагает все другие фазы групповой жизни. Индивид может в любой момент переходить от одной фазы к другим, так как в его природе содержится тип реакции, которого требует его действие. Принимая любую институционализированную уста-

новку, он организует в какой-то степени весь социальный процесс – пропорционально тому, насколько завершенным Я он является.

Перенос этой социальной реакции в индивида конституирует процесс образования, передающий более или менее абстрактно культурные среды сообщества¹. Образование – это явно процесс передачи организованного набора реакций на собственную стимуляцию; пока человек не научится реагировать на себя так, как на него реагирует сообщество, он к этому сообществу по-настоящему не принадлежит. Он может принадлежать к маленькому сообществу; например, мальчик принадлежит к шайке, а не к городу, в котором он живет. Все мы принадлежим к маленьким кликам и можем просто оставаться внутри них. В этом случае «организованным другим», присутствующим в нас, является сообщество малого диаметра. Сегодня мы боремся за обретение некоторой меры международного мышления. Мы представляем себя членами более широкого сообщества. Ярый национализм нашего времени должен в итоге вызвать международную установку более широкого сообщества. Эта ситуация аналогична ситуации мальчика и шайки; входя в более широкое сообщество, мальчик обретает более широкое Я. Обычно Я соответствует той организации социальной реакции, которая конституирует сообщество как таковое; степень развития Я зависит от сообщества, от того, насколько индивид вызывает в себе эту институционализированную группу реакций. Преступник как таковой – это индивид, живущий в небольшой группе и совершающий грабительские набеги на более широкое сообщество, членом которого он не является. Он захватывает имущество, принадлежащее другим, но сам не принадлежит к сообществу, признающему и охраняющему права собственности.

Есть организованная реакция на наши акты, представляющая тот способ, которым люди реагируют на нас в определенных ситуациях.

¹ [Из восемнадцати заметок, редакторских предисловий и статей Мида на тему образования можно обратить внимание на следующие: The relation of play to education // *University of Chicago record*. Vol. I (1896). P. 140 ff.; The teaching of science in college // *Science*. Vol. XXIV (1906). P. 390 ff.; Psychology of social consciousness implied in instruction // *Ibid*. Vol. XXXI (1910). P. 688 ff.; Industrial education and trade schools // *Elementary school teacher*. Vol. VIII (1908). P. 402 ff.; Industrial education and the working man and the school // *Ibid*. Vol. IX (1909). P. 369 ff.; On the problem of history in the elementary school // *Ibid*. P. 433; Moral training in the schools // *Ibid*. P. 327 ff.; Science in the high school // *School review*. Vol. XIV (1906). P. 237 ff.]

Такие реакции присутствуют в нашей природе, поскольку мы действуем по отношению к другим как члены сообщества, и я подчеркиваю, что именно организация этих реакций делает сообщество возможным.

Мы склонны допускать, что наша оценка ценности сообщества должна зависеть от его размера. Американец поклоняется размеру в противовес качественному социальному содержанию. Такое маленькое сообщество, как сообщество Афин, произвело некоторые из величайших духовных продуктов, которые мир когда-либо видел; если сопоставить его достижения с достижениями Соединенных Штатов, то не нужно даже и спрашивать, можно ли хоть как-то связать простой гигантизм одного с качественными содержаниями достижений другого. Я хочу прояснить имплицитную универсальность высокоразвитого, высокоорганизованного сообщества. Как родина Сократа, Платона и Аристотеля, место великого развития метафизики в тот же период, место рождения политических теоретиков и великих драматургов, Афины фактически принадлежат всему миру. Эти качественные достижения, которые мы приписываем небольшому сообществу, принадлежат ему лишь постольку, поскольку оно имеет организацию, делающую его универсальным. Афинское сообщество покоилось на рабском труде и на узкоограниченной политической ситуации; эта часть его социальной организации не была универсальной и не могла стать основой для более широкого сообщества. Римская империя распалась во многом из-за того, что вся ее экономическая структура покоилась на основании рабского труда. В этом она не была организованной на универсальном базисе. Но с точки зрения права и административной организации она была универсальной, и как греческая философия дошла до нас, так до нас дошло и римское право. Насколько любое достижение в организации сообщества является успешным, настолько оно универсально и делает возможным более крупное сообщество. В каком-то смысле не может быть сообщества шире, чем сообщество, представленное рациональностью, и грек внес рациональность в его самосознательное выражение¹. В этом же смысле проповедь Иисуса решительно выразила

¹ Платон считал, что город-государство есть лучший и, может быть, даже единственно возможный тип государства, или социальной организации; Аристотель соглашался с этим. Более того, Платон считал желательным полное социальное обособление каждого города-государства от остального мира. Аристотель, со своей стороны, признавал необходимость социальных связей между разными городами-государствами или между любым городом-государством и остальным

установку добрососедства, к которой мог воззвать каждый, и создала почву, на которой могла вырасти универсальная религия. Прекрасное и достойное восхищения универсально – даже если действительное общество, в котором универсальность могла бы найти свое выражение, еще не возникло.

Политически Америка придала в каком-то смысле универсальность тому, что мы называем «самоуправлением». Социальная организация Средневековья существовала в тисках феодализма и ремесленных гильдий. Непосредственные социальные организации, в которых имелось самоуправление, были либо отдельными временными гильдиями, либо отдельными сообществами. В Америке произошло следующее: мы так генерализировали принцип самоуправления, что он стал существенным средством политического контроля всего сообщества. Когда этот тип контроля становится возможным, теоретически уже нет никаких пределов для размера сообщества. Лишь в этом смысле политическая величина может стать выражением достижения самого сообщества.

Итак, организация социальных реакций дает индивиду возможность вызывать в себе не просто единичную реакцию другого, а реакцию, так сказать, сообщества в целом. Это и дает индивиду то, что мы называем «разумом». Делание чего-то означает теперь некоторую организованную реакцию; и если в ком-то эта реакция есть, то у него есть то, что мы называем «разумом». Мы указываем на такую реакцию символами, и они служат нам средствами, с помощью которых такие реакции вызываются. Использовать термины «управление», «собственность», «семья» – значит, как мы говорим, выражать то значение, которое они имеют. Эти значения

цивилизованным миром, но не мог найти общий принцип, на основе которого эти связи можно было установить, не приведя к катастрофе политическую и социальную структуру самого города-государства; а он, как и Платон, желал ее сохранить. Иначе говоря, он не мог найти фундаментальный принцип, на основе которого социальная и политическая организация греческого города-государства могла быть обобщена и применена к связям между несколькими такими государствами внутри единого социального целого вроде империи Александра, в которое все они входили как элементы, к этому социальному целому (самой империи) и особенно к такой социальной целостности, или империи, которая не содержала бы в себе городов-государств как своих элементов. Если мы правы, то этим фундаментальным принципом, который ему не удалось открыть, был просто принцип социальной интеграции и организации в терминах рациональных Я и отражения в организованных структурах этих Я паттернов организованного социального поведения, в которые они вовлечены и которым они обязаны своим существованием.

базируются, следовательно, на определенных реакциях. Человек, имеющий в себе универсальную реакцию сообщества на то, что он делает, имеет в этом смысле разум сообщества. Скажем, для ученого его сообщество состоит из всех его коллег, но это сообщество включает каждого, кто может понять то, что он говорит. То же касается литературы. Размер ее аудитории функционален; если достигнута организация, аудитория может быть любого размера. Величина в этом смысле может быть показателем качественного достижения. Всё большое всегда в каком-то смысле объективно, всегда универсально. Ментальное развитие индивида состоит в усвоении этих организованных реакций в их сложных связях друг с другом.

Рациональной его фазой, появляющейся вместе с тем, что мы называем «языком», является символ; это средство, механизм, с помощью которого совершается реакция. Для эффективного сотрудничества нужно располагать символами, с помощью которых могут совершаться реакции; следовательно, обретение значимого языка имеет первостепенную важность. Язык предполагает организованные реакции, а ценность, т.е. импликация, этих реакций обнаруживается в сообществе, из которого эта организация реакций переносится в природу самого индивида. Значимый символ есть не что иное, как та часть акта, которая служит жестом, вызывающим другую часть процесса, реакцию другого, в опыте формы, производящей этот жест. Использование символов имеет тогда высшую значимость, даже если доводится до предела, достигаемого в математике, когда можно брать символы и просто комбинировать их в согласии с правилами математического сообщества, которому они принадлежат, без знания того, что символы означают. В таких областях приходится, по сути, абстрагироваться от значения символов; здесь мы имеем процесс продолжения рационального процесса рассуждения без знания того, каков его смысл. Мы имеем дело с x и y , а также с тем, как они могут комбинироваться друг с другом; мы не знаем заранее, к чему они применимы. Хотя при определенных условиях с символами можно работать так, мы в конце концов возвращаем их на землю и применяем. Символы как таковые – это всего лишь способы вызывания реакций. Это не просто слова, а слова, соответствующие определенным реакциям; и когда мы комбинируем некоторое множество символов, мы неизбежно комбинируем некоторое множество реакций.

И это вновь поднимает проблему универсального. Поскольку индивид принимает установку другого, этот символ универсален, но является ли он подлинно универсальным при таком его ограни-

чении? Можем ли мы выбраться из этого ограничения? «Универсум дискурса» логиков проясняет пределы универсальности. Прежде предполагалось, что эта универсальность представлена в наборе логических аксиом, но предполагаемые аксиомы оказались не универсальными. В сущности, чтобы быть универсальным, «универсальный» дискурс должен постоянно пересматриваться. Он может представлять тех рациональных существ, с которыми мы находимся в контакте, и есть потенциальная универсальность в таком мире, как этот. Я предполагаю, что единственное универсальное, содержащееся в использовании значимых символов, — именно такого рода. Если мы можем овладеть множеством значимых символов, имеющих в этом смысле универсальное значение, то каждый, кто может осмысленно говорить на этом языке, обладает этой универсальностью. Получается, никакого ограничения нет, за исключением того, что человек должен говорить на этом языке, использовать символы, несущие в себе эти сигнификации; и это дает абсолютную универсальность каждому, кто включается в этот язык. Есть, конечно, разные универсумы дискурса, но за всеми ними в той мере, в какой они потенциально понятны друг другу, стоит универсум дискурса логиков с некоторым набором констант и пропозициональных функций, и каждый, кто ими пользуется, будет принадлежать к этому самому универсуму дискурса. Именно это придает потенциальную универсальность процессу коммуникации¹.

Я попытался прояснить точку зрения, что общество, к которому мы принадлежим, представляет собой организованное множество реакций на ситуации, в которых индивид участвует, и что в той мере, в какой индивид может вобрать эти организованные реакции в собственную природу и вызывать их посредством символа в социальной реакции, у него есть разум, в котором могут проте-

¹ Именно через этот механизм универсалий (или универсально значимых жестов, или символов), посредством которого работает мышление, человеческий индивид выходит за пределы локальной социальной группы, к которой он непосредственно принадлежит, а эта социальная группа, соответственно (через своих индивидуальных членов), выходит за свои пределы и связывает себя со всем более широким контекстом, или со всей средой организованных социальных отношений и взаимодействий, которая ее окружает и в которой она является лишь одной из частей. Физиологически универсальность разума в человеческом социальном порядке базируется на универсальности нервной структуры у всех индивидов, принадлежащих к этому социальному порядку, а именно: того типа нервной структуры, которого требует социальное развитие разума.

кать ментальные процессы, – разум, чью внутреннюю структуру он почерпнул из сообщества, к которому он принадлежит.

Единство всего социального процесса и есть единство индивида; и социальный контроль над индивидом кроется в этом непрерывно продолжающемся общем процессе – процессе, который дифференцирует индивида в его особой функции, контролируя в то же время его реакцию. Именно способность человека ставить себя на места других людей дает ему образцы того, что он должен делать в той или иной ситуации. Именно это дает человеку то качество, в котором он явлен нам как член сообщества: его гражданство – с политической точки зрения; его членство – с любой из разных точек зрения, в которых он принадлежит к сообществу. Это делает его частью сообщества, и он узнает себя как его члена именно потому, что принимает установку тех, кто в него входит, и контролирует свое поведение в русле общих установок.

Наше членство в обществе человеческих существ вызывает очень мало внимания со стороны среднего индивида. Он редко довольствуется построением религии на основе человеческого общества самого по себе и из него самого, ничего к этому не добавляя: чем шире пределы религии, тем меньше людей, которые принадлежат к ней осознанно. Мы не принимали по-настоящему всерьез наше членство в человеческом обществе, но теперь оно становится для нас более реальным. Мировая война обрушила очень многие ценности; мы понимаем, что происходящее в Индии, Афганистане, Месопотамии вторгается в наши жизни, и приобретаем то, что мы называем «международным мышлением». Мы реагируем способом, соответствующим реакциям с другой стороны человеческой группы.

Ответ на вопрос о том, принадлежим ли мы к более широкому сообществу, зависит от того, вызывает ли наше действие реакцию в этом более широком сообществе, и от того, отражается ли эта реакция на нашем собственном поведении. Можем ли мы разговаривать на международном языке?¹ Вопрос этот во многом есть вопрос социальной организации. Необходимые реакции стали более явно частью нашего опыта, ибо мы становимся ближе к другим народам, чем раньше. Наша экономическая организация становится

¹ [См.: National-mindedness and international-mindedness // *International journal of ethics*. Vol. XXXIX (1929). P. 385 ff.; The psychological bases of internationalism // *Survey*. Vol. XXXIII (1914–1915). P. 604 ff.]

все сложнее, так что товары, которые мы продаем в Южной Америке, Индии или Китае, определенно влияют на наши жизни. Мы должны сохранять хорошие отношения с нашими клиентами; если мы намерены проводить успешную экономическую политику в Южной Америке, мы должны объяснить, в чем смысл доктрины Монро, и т.д. и т.п.

Мы все более сознаем все общество, к которому мы принадлежим, ибо социальная организация такова, что вызывает реакцию другого на наше действие не только в другом, но и в нас самих. Киплинг говорит: «Восток есть Восток, Запад есть Запад, и вместе им не сойтись». Но они сходятся. Раньше думали, что реакции Востока на Запад и Запада на Восток взаимно непонятны. На деле оказывается, что мы пробуждаемся, что мы начинаем обмениваться ролями. Под спудом нашего сознательного опыта не прекращается процесс организации, и чем дальше идет эта организация, тем теснее мы сближаемся. Чем больше мы вызываем в себе реакцию, которую наши жесты вызывают в другом, тем больше мы его понимаем.

За всем этим кроется, конечно, более широкое сообщество, на религиозном языке обозначаемое как «сообщество блаженных», сообщество универсальной религии. Однако и оно базируется на деятельном сотрудничестве. Примером служит добрый самаритянин. Иисус собрал людей и показал, что был один человек в беде, и она вызвала в другом реакцию, и он ее понял; беда другого была стимулом, и этот стимул вызвал реакцию в его собственной природе. Это основа той фундаментальной связи, которая зовется «любовью к ближнему». Это реакция, которую все мы в каком-то смысле проявляем по отношению к каждому. Чужой нам человек вызывает в нас установку помочь, и этого же мы ждем от него. Эта установка делает всех нас схожими. Она дает ту общую человеческую природу, на которой строятся все универсальные религии. Однако ситуации, в которых эта любовь к ближнему может выразиться, очень узкие; и, следовательно, религиям, которые на ней строятся, приходится ограничивать человеческие жизни лишь немногими отношениями, такими как сочувствие в беде, или ограничиваться выражением эмоциональных сторон человеческой природы. Но если социальная связь продолжается все дальше и дальше, то вполне можно стать ближним каждому в своем дворе, в своем сообществе, в мире, так как человек подводится гораздо ближе к установке другого, когда эта установка вызывается также в нем самом. Существенным является развитие всего механизма социальной связи, со-

дящего нас вместе и позволяющего нам принимать установку другого в различных наших жизненных процессах.

Человеческий индивид, обладающий Я, всегда является членом более широкого социального сообщества, более протяженной социальной группы, нежели та, в которой он непосредственно и напрямую находится, или к которой он непосредственно и напрямую принадлежит. Иными словами, общий паттерн социального, или группового, поведения, который отражается в соответствующих организованных установках – соответствующих интегрированных структурах Я – вовлеченных индивидов, всегда имеет более широкую референцию для этих индивидов, нежели референция его прямой связи с ними, а именно: референцию за пределы самого себя, к более широкой социальной среде, или контексту социальных связей, который его включает и в котором он является лишь более или менее ограниченной частью. А их сознание этой референции – следствие того, что они являются чувствующими или сознающими существами, т.е. обладают разумами, и тех рассудочных деятельностей, которые они в силу этого осуществляют¹.

¹ Особенно в рамках логического универсума дискурса – общей системы универсально значимых символов, которую всякое мышление или рассуждение предполагает как поле своей активности и которая преодолевает границы разных языков и расовых и национальных обычаев, – индивиды, принадлежащие к любой данной социальной группе или сообществу, осознают эту более широкую социальную обращенность данной группы или сообщества вовне, к более дальнему и широкому контексту социальных отношений и взаимодействий человеческого общества или цивилизации в целом, в который их группа, наряду со всеми другими отдельными человеческими обществами или организованными социальными группами, влетена. Эта более широкая референция, или реляционная влеченность общего паттерна поведения любой данной человеческой социальной группы или сообщества, наименее очевидна в случае примитивного человека и наиболее заметна в случае высокоцивилизованного современного человека. В рамках своего рационального Я, или той организации социальных установок по отношению к себе и другим, которая конституирует структуру его рационального Я и отражает не только паттерн поведения самой непосредственной социальной группы, к которой он принадлежит, но и референцию этого паттерна вовне, ко всему более широкому общему паттерну человеческого социального или группового поведения, в котором он составляет лишь часть, современный цивилизованный человеческий индивид является и чувствует себя членом не только некоторого локального сообщества, государства или нации, но и всей данной расы или даже цивилизации в целом.

39. КОНФЛИКТ И ИНТЕГРАЦИЯ

До сих пор я делал акцент на непрерывной интеграции социального процесса и на психологии Я, которая лежит в основе этого процесса и делает его возможным. Теперь несколько слов о факторах конфликта и дезинтеграции. В бейсболе есть соревнующиеся индивиды; они жаждут славы и могут добиться ее только через игру. Эти условия делают необходимым некоторый род действия, но среди игроков могут присутствовать ревностно конкурирующие индивиды, способные запросто погубить свою команду. В необходимой для команды организации, видимо, есть масса возможностей для дезорганизации. Но куда больше это свойственно экономическому процессу. Должны быть распределение, рынки, средства обмена; и в этом поле возможны все виды конкуренции и дезорганизации, ибо в каждом случае присутствует не только «те», но и «I».

Исторические конфликты начинаются, как правило, в сообществе, довольно высокоорганизованном в социальном отношении. Такие конфликты непременно возникают между разными группами там, где есть установка враждебности к другим. Но даже в этом случае результатом обычно становится более широкая социальная организация; например, вместо клана появляется племя. Это более крупная и более неопределенная организация, но все же она есть. Такую же ситуацию мы имеем и сегодня; в противовес потенциальной враждебности друг к другу нации признают себя образующими особого рода сообщество, как, например, в Лиге наций.

Общие для всех человеческих индивидов фундаментальные психофизиологические импульсы, или поведенческие тенденции, которые коллективно влекут этих индивидов к вхождению или объединению в организованные общества, или социальные сообщества, и конституируют конечные основания этих обществ, или социальных сообществ, делятся, с социальной точки зрения, на два

основных класса: те, которые ведут к социальному сотрудничеству, и те, которые ведут к социальному антагонизму между индивидами; те, которые кладут начало дружеским установкам и отношениям, и те, которые порождают враждебные установки и отношения между человеческими индивидами, вовлеченными в социальные ситуации. Мы употребляли термин «социальное» в самом широком и строгом его смысле; но в том обычном и более узком смысле, в котором этот термин несет в себе этическую коннотацию, «социальными» являются или к «социальному» поведению ведут только фундаментальные физиологические человеческие импульсы, или поведенческие тенденции, первого класса (те, которые являются дружескими или создают дружелюбие и кооперацию между мотивированными ими индивидами), а импульсы, или поведенческие тенденции, второго класса (являющиеся враждебными или обуславливающие вражду и антагонизм между мотивированными ими индивидами) являются «антисоциальными» или ведут к «антисоциальному» поведению. Второй класс фундаментальных импульсов, или поведенческих тенденций, присущих людям, и впрямь «антисоциален» в том смысле, что сам по себе был бы разрушительным для всех человеческих социальных организаций и не мог бы один составить основу сколько-нибудь организованного человеческого общества; тем не менее в предельно широком и строгом неэтическом смысле такие импульсы, или поведенческие тенденции, явно не менее социальны, чем относящиеся к первому классу. Они настолько же общи, или универсальны, для всех человеческих индивидов и, если уж на то пошло, легче и непосредственнее возбуждаются соответствующими социальными стимулами; комбинируясь и сплавляясь с импульсами, или поведенческими тенденциями, первого класса и в каком-то смысле контролируясь ими, они оказываются настолько же основополагающими для всякой человеческой социальной организации, как и первые, и играют не менее необходимую и значимую роль в самой этой социальной организации и в детерминации ее общего характера. Возьмем в качестве иллюстрации этих «враждебных» человеческих импульсов, или установок, функционирование, выражение или действие импульсов самозащиты и самосохранения в организации и организованных деятельностих некоторого человеческого общества, или социального сообщества, скажем, современного государства, или нации. Человеческие индивиды осознают, или признают, себя как таковых через социальные установки, связанные с этими двумя

«враждебными» импульсами (или через эти два импульса, выраженные в этих установках), едва ли не с большей легкостью и готовностью, чем через любые другие социальные установки или выраженные в таких установках поведенческие тенденции. В рамках социальной организации государства, или нации, «антисоциальные» следствия этих двух импульсов обуздываются и удерживаются под контролем правовой системой, являющейся одним из аспектов этой организации; эти два импульса устанавливают фундаментальные принципы, на основе которых работает экономическая система, являющаяся еще одним аспектом этой организации; сочетаясь и сплавляясь с «дружескими» человеческими импульсами и организуясь посредством этих импульсов, ведущих к социальному сотрудничеству между индивидами, включенными в эту организацию, они удерживаются от порождения трений и вражды между индивидами, которые иначе стали бы их естественным следствием и были бы фатально губительными для существования и благополучия этой организации; и, входя таким образом в основания этой организации как неотъемлемые ее элементы, они используются этой организацией как фундаментальные движущие силы в ее дальнейшем развитии или служат основой для социального прогресса в ее реляционной структуре (relational framework). Обычно самое очевидное и конкретное их выражение, или проявление, в этой организации содержится в установках соперничества и конкуренции, которые они рождают внутри государства, или нации в целом, между разными социально функциональными подгруппами индивидов – подгруппами, определяемыми (особенно экономически) этой организацией; эти установки служат определенным социальным целям, предполагаемым этой организацией, и задают мотивы функционально необходимых в ней социальных деятельностей. Человеческие импульсы самозащиты и самосохранения манифестируют себя в этой организации также и косвенно: давая начало через свою связь с «дружескими» человеческими импульсами в этой организации одному из первостепенно важных конститутивных идеалов, принципов, или мотивов, этой организации, а именно обеспечению социальной защиты и социальной помощи индивиду со стороны государства, а также подкрепляя эффективность (для этой организации) «дружеских» человеческих импульсов чувством и осознанием возможности и желательности такой организованной социальной защиты и помощи для индивида. Более того, во всяких особых обстоятельствах, в которых государ-

ство, или нация в целом, сталкивается с опасностью, общей для всех ее индивидуальных членов, они сплавляются с «дружескими» человеческими импульсами в этих индивидах так, что укрепляют в этих индивидах чувство организованного социального союза и трудовой социальной связи между ними в лоне государства; в этом случае они не создают сил дезинтеграции, или разрушения, внутри социальной организации государства, или нации, а становятся косвенно факторами повышения социального единства, сплоченности и координации в этой организации. Например, в военное время импульс самозащиты всех индивидуальных членов государства коллективно направляется против общего врага и временно перестает направляться ими друг против друга; установки соперничества и конкуренции, которые этот импульс обычно создает между меньшими социально функциональными группами индивидов в пределах государства, временно ослабевают; обычные социальные барьеры между этими группами рушатся; и государство выступает единым фронтом против общей опасности, сплавляясь в единое целое на основе общей цели, принимаемой всеми его индивидуальными членами и отражающейся в их сознаниях. Именно на этих выражениях импульса самозащиты во всех индивидуальных членах государства, или нации, присущих военному времени, держится в основном общая эффективность национальных призывов к патриотизму.

Кроме того, в социальных ситуациях, в которых индивидуальное Я чувствует себя зависимым в собственном воспроизведении, или продолжении своего существования, от остальных членов той социальной группы, к которой оно принадлежит, никакое чувство превосходства над другими членами группы не является с его стороны необходимым для дальнейшего его существования. Но в тех социальных ситуациях, в которых оно временно не в состоянии собрать свои отношения с другими индивидуальными Я в общий, единый паттерн (поведенческий паттерн организованного общества, или социального сообщества, к которому оно принадлежит, т.е. паттерн социального поведения, который оно отражает в структуре своего Я и который эту структуру конституирует), это рождает с его стороны, опять-таки временно (т.е. пока оно не сможет интегрировать свои социальные отношения с другими индивидуальными Я), установку враждебности, или «латентной оппозиции», по отношению к организованному обществу, или социальному сообществу, членом которого оно является; и все это время данное инди-

видуальное Я должно «претендовать», или полагаться, на чувство превосходства над этим обществом, или социальным сообществом, или над другими его индивидуальными членами, чтобы удержаться на плаву и «сохранить себя» вообще. Мы всегда преподносим себя себе в как можно более выгодном свете; и поскольку на всех нас лежит задача самосохранения, совершенно необходимо, чтобы мы, стремясь себя сохранить, преподносили себя себе именно так.

Высокоразвитое и высокоорганизованное человеческое общество – это общество, в котором индивидуальные члены взаимосвязаны множеством тонких и сложных способов. Благодаря этому все они разделяют некоторое множество общих социальных интересов – интересов к обществу или его улучшению, – но при этом в большей или меньшей степени находятся в конфликте в связи с многочисленными другими интересами, которыми они обладают лишь индивидуально или которые разделяют друг с другом лишь в небольших и ограниченных группах. Конфликты между индивидами в высокоорганизованном человеческом обществе – это не просто конфликты между их частными примитивными импульсами. Это конфликты между их частными Я, или личностями, каждая из которых имеет свою особую социальную структуру, в высокой степени сложную, организованную и единую; в каждой из них присутствуют свои социальные грани и аспекты, свои наборы социальных установок. Конфликты в подобном обществе возникают как между разными аспектами, или сторонами, одного и того же индивидуального Я (конфликты, ведущие к расщеплению личности в случаях, когда они, протекая в крайней и необузданной форме, становятся психопатологическими), так и между разными индивидуальными Я. Оба типа индивидуального конфликта разрешаются, или завершаются, реконструкциями отдельных социальных ситуаций и модификациями того каркаса социальных отношений, в котором они проявляются в общем процессе человеческой социальной жизни; эти реконструкции и модификации осуществляются, как мы говорили, разумами индивидов, в опыте которых или между Я которых эти конфликты происходят.

Разум как конструктивное, рефлексивное, проблемное мышление – это социально приобретенное средство, механизм, аппарат, с помощью которого человеческий индивид решает разные проблемы приспособления к среде, встающие перед ним в ходе его опыта, и который не позволяет его поведению гармонично следовать своим путем, пока они не решены. Кроме того, разум, или

мышление, – поскольку им обладают индивидуальные члены человеческого общества, – это средство, механизм, аппарат, посредством которого эти индивиды осуществляют, или производят, социальную реконструкцию. Ведь именно наличие разумов, или мыслительных способностей, позволяет человеческим индивидам взглянуть, так сказать, критически на организованную социальную структуру общества, к которому они принадлежат (и из их связей с которым их разумы изначально рождаются), и в большей или меньшей степени реорганизовать, реконструировать, модифицировать эту социальную структуру, чего требуют время от времени нужды социальной эволюции. Любая такая социальная реконструкция, чтобы вообще иметь далеко идущие следствия, должна опираться на общие социальные интересы, разделяемые всеми индивидуальными членами того человеческого общества, в котором эта реконструкция происходит, т.е. разделяемые всеми индивидами, чьи разумы должны участвовать в этой реконструкции, или вызывают ее. Способ, которым любая такая социальная реконструкция действительно вызывается разумами втянутых в нее индивидов, состоит в более или менее абстрактном интеллектуальном расширении границ данного общества, к которому все эти индивиды принадлежат и которое переживает реконструкцию; такое расширение порождает более широкое социальное целое, в котором социальные конфликты, делающие необходимой реконструкцию данного общества, гармонизируются, или улаживаются, и в соотношении с которым эти конфликты, соответственно, могут быть решены или устранены¹.

Изменения, производимые нами в социальном порядке, в который мы включены, с необходимостью предполагают также и произведение изменений в нас самих. Социальные конфликты ме-

¹ Рефлексивность самосознания позволяет индивиду созерцать себя в целом; его способность принимать по отношению к себе социальные установки других индивидов и генерализованного другого внутри данного организованного общества, членом которого он является, позволяет ему ввести себя как объективное целое в поле своего опыта; и, таким образом, осознанно интегрируя и соединяя различные аспекты своего Я, он может сформировать единую, связную, согласованную, организованную личность. Более того, он может, пользуясь тем же средством, предпринимать и производить обдуманые реконструкции этого Я, или личности, в терминах ее связей с данным социальным порядком всякий раз, когда потребности адаптации к социальной среде требуют от него таких реконструкций.

жду индивидуальными членами данного организованного человеческого общества, для устранения которых требуются сознательные, или разумные, реконструкции и модификации этого общества этими индивидами, также и в равной мере требуют от этих индивидов таких реконструкций или модификаций их собственных Я, или личностей. Таким образом, отношения между социальной реконструкцией и реконструкцией Я, или личности, являются взаимными, внутренними, органическими; социальная реконструкция любого организованного человеческого общества его индивидуальными членами влечет в той или иной степени реконструкцию Я, или личности, каждым из этих индивидов, равно как и наоборот, ибо – поскольку их Я, или личности, конституируются организованными социальными отношениями друг с другом – они не могут реконструировать эти Я, или личности, не реконструируя в какой-то степени и данный социальный порядок, который, разумеется, тоже конституирован их организованными социальными отношениями друг с другом. В оба типа реконструкции вовлекается один и тот же фундаментальный материал организованных социальных отношений между человеческими индивидами, просто в этих двух случаях он трактуется по-разному, или под разными углами зрения. Короче говоря, социальная реконструкция и реконструкция Я, или личности, являются двумя сторонами одного процесса: человеческой социальной эволюции. Человеческий социальный прогресс предполагает использование человеческими индивидами их социально порожденного механизма самосознания как в производстве прогрессивных социальных изменений, так и в таком развитии их индивидуальных Я, или личностей, которое было бы адаптивно приспособленным к такой социальной реконструкции.

В конце концов, общества развиваются в сторону усложнения организации только путем прогрессивного достижения все больших степеней функциональной, поведенческой дифференциации в кругу образующих их индивидов; эти функциональные, поведенческие дифференциации между индивидуальными членами подразумевают, или предполагают, изначальное существование у них противоположностей индивидуальных потребностей и целей – противоположностей, которые в рамках социальной организации преобразуются или уже преобразовались в эти дифференциации или в простые специализации социально функционального индивидуального поведения.

Человеческим социальным идеалом – идеалом, или конечной целью, человеческого социального прогресса – является достижение универсального человеческого общества, в котором все человеческие индивиды обладали бы совершенным социальным интеллектом, таким, что все социальные значения схожим образом отражались бы в индивидуальном сознании каждого, – таким, что значения актов, или жестов, любого отдельного индивида (как они осознаются им и выражаются в структуре его Я через его способность принимать социальные установки других индивидов по отношению к самому себе и по отношению к их общим социальным целям) были бы теми же самыми для любого другого индивида, кто бы на них ни реагировал.

Взаимозависимость человеческих индивидов друг от друга в том организованном процессе социальной жизни, в который все они включены, становится, по мере того как человеческая социальная эволюция идет своим ходом, все более тонкой, тесной и высокоорганизованной. Например, огромное различие между средневековой феодальной цивилизацией, с ее относительно рыхлой и раздробленной социальной организацией, и современной национальной цивилизацией, с ее относительно прочной и интегрированной социальной организацией (а также тенденцией развития в направлении некоторой формы международной цивилизации), демонстрирует нам постоянную эволюцию человеческой социальной организации в направлении все большего и большего реляционного единства и сложности, все более тесного взаимосоединения и интегрированного объединения всех социальных отношений взаимозависимости, которые конституируют ее и обеспечивают связь между вовлеченными в нее индивидами.

РАЗДЕЛ IV.

ФИЛОСОФИЯ АКТА (ГЛАВЫ И ФРАГМЕНТЫ ИЗ КНИГИ)

IX. СОЦИАЛЬНЫЙ ФАКТОР В ПЕРЦЕПЦИИ*

Опыт, внутри которого выражает себя разумность человеческого общества, есть мир физических вещей. Это также перцептуальный мир. Вещь и перцепт высвечивают две грани этого опыта. Перцепт маркирует опыт как перспективу. Качества перцептуального мира зависят от восприимчивостей и установок индивидов, образующих человеческое общество. Физическая вещь маркирует опыт как организацию перспектив. Поскольку вещь дана в опыте, она лежит в перспективе индивида, но раз это вещь, то она может лежать и в перспективах других индивидов. Эти перспективы между тем не отделены и не независимы друг от друга. Вещь, которую индивид воспринимает, воспринимается или может быть воспринята другими, которые удачно размещены в пространстве и времени и одарены схожими способностями. Индивид воспринимает вещь, которую воспринимают другие. Как вещь, так и перцепция имеют такой обобщенный характер. Именно в рамках этой организации перспектив имеют место критика, сомнение и приспособление. Человек не критикует свою перспективу оттого, что узнает о несогласии этой перспективы с перспективой другого или других. Несогласие, сомнение и ошибка возникают внутри мира, который является общим, но все же проявляет черты, входящие в конфликт с его универсальностью. Эти черты становятся, стало быть, при-

* Перевод глав и фрагментов из книги «Философия акта», включенных в этот раздел, сделан по источнику: Mead G.H. The philosophy of the act. – Chicago: Univ. of Chicago press, 1945. – P. 140–153 (гл. 9), 220–223 (гл. 15, параграф C), 308–312 (гл. 18), 357–385, 388–392, 411–412, 426–435 (гл. 21), 616–619 (гл. 31, параграф D), 622–626 (гл. 31, параграф F), 654–656 (гл. 31, параграф G, пункт 14). Все постраничные примечания в настоящем разделе, кроме специально помеченных примечаний переводчика, воспроизводятся по оригинальному изданию 1938 г. и принадлежат его редактору Ч.У. Моррису.

надлежащими индивидуальным перспективам. Так в опыте индивидуальные перспективы вырастают из общей перспективы. Общая перспектива не складывается из индивидуальных перспектив. Один и тот же цент, явленный в опыте, не есть сумма всех его различных форм, явленных в разных перспективах. Напротив, эти очертания суть различающиеся и в некотором смысле противоречащие друг другу формы одного и того же центра. Этот трюизм, состоящий в том, что сомнения существуют лишь в мире, универсальность которого оправдывает эти сомнения и удостоверяет их разрешение, видимо, расходится с генетическим описанием развития мира общего опыта из опытов индивидов, составляющих общность, или общество.

Решение, предлагаемое мной, подразумевает в первую очередь, что чувственное восприятие в основе своей есть восприятие отдаленного объекта. Я говорю это в бихевиористском смысле. Чувственное восприятие – это продукт поведения, посредством которого организмы связывают себя с тем, что отстоит от них в пространстве и времени. Эта связь есть форма поведения, которая влечет организм к объекту или уводит от него соответственно тому, предвещает ли акт контакт или отсутствие контакта. Контакт в позитивном или негативном смысле является результатом акта, который лежит в начале чувственного восприятия. Этот результат обычно приносит опыт, соединяющий в себе дистанционное переживание с контактным. В типичном чувственном восприятии мы видим, чем мы орудуем. Чувственное восприятие предполагает, стало быть, некоторую область, внутри которой имеет место контакт как непосредственный результат акта, и в то же время мы его видим, или имеем переживание его на расстоянии. Это опосредующая область, ибо консуммация – например, еда, отдых или тепло – лежит за ее пределами. Я буду называть ее областью манипулирования (*manipulatory area*), ибо физические вещи – это, разумеется, вещи, которыми мы орудуем, но орудование это обычно происходит под контролем зрения. Контакт удостоверяет успех акта и определяет, не пали ли мы жертвой ошибки или иллюзии. Вещь есть, если мы имеем или могли бы иметь с ней контакт. В противном случае она галлюциаторна.

Чувственное восприятие в таком его толковании присуще организмам, которые имеют руки и в завершении своих актов орудуя вещами. Оно подразумевает, кроме того, удерживание акта в этой области манипулирования и соотнесение более ранних и более

поздних опытов с переживанием этой области. Именно объект возможного контакта мы видим на расстоянии, и это такая физическая вещь, которой мы позже наслаждаемся. Субстанциальная реальность нашего перцептуального мира заключена в этой области манипулирования и ее расширениях, а другие качества вещей неотъемлемо присущи этой субстанциальной реальности. На самом деле у нас много иллюзорных восприятий, как то различные звуки и запахи, которыми мы наслаждаемся, не соотнося их определенно с физическими вещами, локализованными в тех или иных областях, но у нас не иссякает спрос на реальность этих переживаний, пока мы не можем так их соотнести. Эта область, как я выше уже заметил, лежит в непосредственной близости к завершению акта, т.е. к его консуммации.

Сущность перцепции – не в организации различных так называемых чувственных данных и не просто в «передаче» одного чувственного содержания другим содержанием, а в этом отчетливом соотношении переживания объекта на расстоянии с опосредующим переживанием этой области в контакте (переживание на расстоянии есть переживание, перцептуальной реальностью которого является переживание в контакте) и в соотношении позднейших переживаний через консуммацию или дальнейшее уточнение с физической вещью, т.е. с перцептуальным объектом в области манипулирования, где он переживается одновременно на расстоянии и в контакте. Термин «соотношение», который я употребил, не обязательно предполагает рефлекссию, или так называемые суждения восприятия. Соотношение подразумевает лишь направление акта к его промежуточному завершению в контактных процессах манипулирования. Полностью реализовавшееся существование перцептуального объекта принадлежит этой области. Важно понять, что перцептуальную реальность несет с собой не характер тактильного, или контактного, опыта как таковой. Физическую вещь в области манипулирования наделяет реальностью именно успешное завершение этой части акта, инициированной переживанием на расстоянии. Физические контакты с потоками воздуха могут быть дистанционными переживаниями удаленных от нас объектов. Важно также осознать, что перцептуальная реальность – это промежуточная область внутри целостного сложного акта. Владение физическими вещами, наслаждение ими или вызываемое ими страдание выше и важнее их физического существования. Их физическое существование есть [лишь] условие финальной консуммации акта,

особенно дальнейших опосредующих процессов, ведущих к кон-суммациям существования.

Второй импликацией физической вещи, отмеченной выше, была производимая ею задержка акта. Мы собираем плоды, чтобы их съесть. Пока мы держим плоды и готовим их к подаче на стол, процесс потребления откладывается, но зато мы отбираем качества, иррелевантные переходу (*passage*), заключенному в разворачивающемся акте потребления. И вот мы говорим о плодах как о существующих на протяжении всего процесса. В опыте низших форм, не имеющих такой области манипулирования, нет оснований считать, что есть какой-либо постоянный мир, иррелевантный переходу. Они должны жить в мире Минковского, где все стимулы удалены от них в пространстве и времени.

У нас бывают опыты, в которых интерес так сосредоточен на временной дистанции стимула, что тот вряд ли предстает как объект, существующий в манипуляторной области одновременно с нами, например, когда мы силится поймать что-то ускользающее, когда человек, падая с обрыва, стремится ухватиться за ветку растущего на склоне деревца. Теперь здесь нет никакой реальности. Вся она в пространстве и времени нам предстоит. Одновременность вещей относится только к той ситуации, когда соперничающие реакции тормозят друг друга и рельефно высвечивают качества, иррелевантные переходу и, стало быть, остающиеся постоянными условиями альтернативных возможных реакций. Одного торможения недостаточно, чтобы эти качества рельефно выделились. Их иррелевантность переходу должна стать значимой для организма, должна стать условием дальнейшего поведения; только тогда эти качества смогут выделиться и стать устойчивой средой.

Центром этой устойчивой среды является область манипулирования, в которой обнаруживается несомненная физическая вещь. Она видна, а то, что видно, реализовалось в контакте. Но контакт не просто давление, не просто твердость или осязаемость. Прежде всего это сопротивление. Опыт контакта, конституирующий реальность физической вещи, приходит изнутри этой вещи, и он приходит из такого ее нутра (*inside*), которого никогда не достичь делением вещи на части; последнее обнаруживает лишь новые поверхности. Именно нутро возникает из кооперации физических вещей с нами в наших актах. Мы ищем такое сопротивление, какое сами оказываем при схватывании вещей и манипуляции ими. Мы

ищем опору, рычаг, помощь. Промежуточный акт находит свое завершение в сопротивлении вещи. Это сопротивление того же рода, какое оказывает одна рука другой. Нутро вещи сродни по природе нутру организма. Было бы, однако, ошибкой полагать, что организм проецирует это содержание в объект в манипуляторной области, ибо, во-первых, организм – всего лишь еще один перцептуальный объект, а во-вторых, ничто не указывает на то, чтобы где-либо в акте такая проекция себя проявляла.

Я исхожу из допущения, что действие отлично от движения, а отождествление его с ощущением мышечного напряжения есть позднейшая интерпретация, ценная для задач рефлексивного контроля над поведением, но обманчивая, если ею предполагается, что действие наличествует как ощущение или сознание усилия. В простейшей ситуации есть действующий – или пребывающий в действии – организм и есть качества стимулов. Осознание действия и этих качеств в опыте есть позднейший рефлексивный тип опыта, который подразумевает, что действие и эти качества есть заранее, до так называемого их осознания. Итак, то, что мы имеем в виду под нутром – в отличие от того, что может быть обнаружено при устранении чего-то пространственно внешнего, которое становится тогда внеположным, – есть действие в процессе его развертывания, т.е. действие как нечто отличное от движения. Действие происходит из чего-то, возникает из чего-то. Иначе его можно отождествить с изменением, и оно перестает быть действием с этой импликацией внутреннего, которое никогда не может стать внешним.

Сопротивление есть действие. Это не давление как так называемый поверхностный опыт и не какой-то иной поверхностный опыт. Физические вещи сопротивляются нашему действию. Это действие вещей входит в наш опыт, в нашу перспективу, как нутро перцептуальных вещей, и эти перцептуальные вещи в перцептуальной среде содействуют определению организма как перцептуальной вещи. Перцептуальная вещь соединяет в себе по крайней мере два качества: дистанционное качество, ведущее к движению к ней или от нее, и возникающий в итоге контактный опыт. Этот контактный опыт включает ее нутро. Если организм есть перцептуальный объект для организма в целом, то в акте должна была быть какая-то фаза, локализованная вне организма, с позиции которой организм мог бы быть перцептуальным объектом. Важно признать, что внутренность активности организма не может быть помещена в организм как перцептуальный объект до тех пор, пока акт не ставит

организм в противоположность какой-то внешней позиции. Так, скажем, действие орудия в руке противопоставляет руку и организм, частью которого она является, этому орудию. То, что орудие делает в совместном процессе, позволяет внести руку и организм в целом в поле как один из перцептуальных объектов. Невозможно начать с организма как объекта и спроецировать его содержания в другие перцептуальные объекты. Организм становится перцептуальным объектом лишь после того, как акт разместится в каком-то смысле вне организма. И это, разумеется, служит основой для рефлексивной активности, в которой организм становится объектом для самого себя. Соппротивление как активность – фундаментальное качество, общее всем физическим объектам, включая организм. С точки зрения сопротивления физических вещей, мы сопротивляемся им; и все-таки необходимо описать акт, рождающийся в организме, который может быть таким образом локализован вне организма, чтобы организм мог стать объектом.

Соппротивление, являющееся материей перцептуального объекта, – это абстракция, обретшая определенность и господство в современной физике благодаря понятиям массы и инерции. Объекты в области манипулирования (в самом широком смысле наши орудия, т.е. вещи, благодаря которым мы сохраняем равновесие, через сопротивление которых мы движемся и которыми мы пользуемся в своих скрытых целях) имеют в непосредственном опыте значения (values), заданные их применениями. До их материи мы добираемся лишь посредством абстракции. Основанием господства этой абстракции служит обнаружение того, что сосредоточение на материи перцептуального объекта дает контроль над другими его инструментальными значениями. Нож режет, но именно его молекулярное строение гарантирует нам режущий край. Роза благоухает, но именно представление благоухания в терминах эфирных масел позволяет нам производить парфюмы. С этой же или подобной целью мы формулируем организм в терминах молекул и атомов. Животное, в котором берет начало акт, еще не есть материальный организм, который в собственном поведении существует в противовес другим материальным вещам. Это стимул другим животным схватить и сожрать его, сторониться его, ухаживать за ним, накормить его. Эти стимулы отделены в пространстве и времени от животного, которого они возбуждают. Для этого животного они еще не существуют по-настоящему как объекты. Чтобы обрести такое существование, они должны обрести «сейчас», принадлежащее об-

ласти манипулирования животного. Если акт одного животного в отношении другого вызывает у последнего реакцию – например, бегство или ответный крик, – то эти реакции становятся важными стимулами для продолжения акта. В криках мы имеем реакции, которые животное может возбуждать и в себе. Если реакция второго животного, которую первое возбуждает в себе, развивается в завершенную установку, как это бывает в игре (play) маленьких детей, то могут появиться два результата. Результат собственного акта может быть дан в терминах «сейчас», и с этим явлением другого как объекта сам индивид тоже должен появиться как объект с принятой им точки зрения другого. Важно понять, что простое явление образа из прошлого опыта не дало бы «сейчас». В силу своей привязки к стимулу он имел бы ту же пространственно-временную отдаленность, что и стимул. Чтобы было получено «сейчас», результат акта должен уже присутствовать в вызывающей его деятельности как ее часть. Это и придает фундаментальное значение сопротивлению. Сопротивление вещи, которую захотелось схватить, может пробудиться в индивиде, который ее схватит, но чтобы вещь или организм могли появиться как объекты, эта установка уже должна быть принята.

Уподобление времени пространству и исчезновение всякого абсолютного времени и пространства отбрасывают нас к ситуации протекания событий в пространстве-времени, где есть пересечения разных временных систем, приводящие к преходящему повторению геометрических структур, точками которых являются исторические траектории, и где нет постоянного пространства и, стало быть, нет движения, пока связь с событием восприятия или прегензии не породит согласованное множество, или перспективу; этот же анализ относит нас к опыту, в котором в пространстве-времени Минковского живут животные, связанные только с удаленными в пространстве и времени стимулами. Единство акта тут есть, но это единство, достигаемое только в завершении акта. Оно не дано в постоянном пространстве, абстрагированном от течения событий, пока «сейчас» развертывающегося в животном процесса не отождествится с отдаленным в пространстве и времени стимулом через акты отождествления себя со стимулом, позволив тем самым стимулу приобрести сопротивление, являющееся реальностью перцепта в области манипулирования. В области манипулирования отдаленное обещание и осуществляющееся в контакте сопротивление объединяются в перцепте, но этот перцепт становится объек-

том не иначе, как в ситуации, в которой организм тоже является объектом. Именно это вовлечение организма в перцептуальную ситуацию в качестве объекта мы обозначаем как сознание, т.е. сознание (consciousness) как осознание (awareness). Однако это не сознание *чего-то*, не осознание *чего-то*, разве что позже. В так называемом непосредственном опыте объект просто есть, но его наличие несет с собой и наличие индивида – не как переживающего объект, а как перцептуального объекта, существенного для ситуации.

Исходный биологический акт идет напролом к своей консуммации; в нем нет, по крайней мере у низших животных, перцептуального мира физических вещей. Это мир стимулов и реакций, мир Минковского. Физические вещи инструментальны и обретают перцептуальную реальность в манипуляторных опытах, ведущих к консуммациям. Они предполагают приостановку акта и появление иррелевантной переходу области, в которой возможны альтернативные завершения акта. Акт, следовательно, предшествует явлению вещей и организма как объектов. Размещать этот изначальный акт внутри органического индивида как объекта неправомерно. Промежуточные акты, которые исходят от наших организмов, имеют место в постоянном пространстве, абстрагированном от перехода и длящемся во времени. Как индивиды, или Я, мы никогда не стоим в начале наших актов, но продолжаем их в относительных пространствах и временах с помощью физических средств и так называемого рефлексивного интеллекта. Чтобы достичь наличного (present) опыта, принимающего форму настоящего, или «сейчас», содержащего в себе отдаленные стимулы, должно быть выполнено несколько условий. Во-первых, сам акт должен быть приторможен. Это становится возможным, когда в организме возникают альтернативные процессы совершения акта. Во-вторых, должен быть материал опыта, из которого это настоящее может сложиться, материал, который иррелевантен переходу не только в силу повторения идентичного паттерна, но и потому, что он принадлежит к одной фазе акта в разных альтернативных завершениях акта. Он должен быть функционально тождествен, чтобы настоящее содержало в себе разные альтернативные наличные возможности. Его можно найти в контактном переживании организмом вещей, служащих средствами для конечных консуммаций. В-третьих, чтобы быть «сейчас», т.е. совпадать с организмом во времени, это должно быть не просто содержание, которое прикрепляется к отдаленному сти-

мулу и принимает его временной характер, но и что-то такое, что организм вызывает в самом себе и что имеет тем самым временной характер организма. Это может быть достигнуто, если организм побуждает себя реагировать на себя так, как реагировал бы на него отдаленный стимул, если бы он находился в завершении акта, т.е. в контакте с ним. Теория субъективности вторичных качеств превращает действительную ситуацию с ног на голову. Дистанционные качества стимулов отстоят от организма в пространстве и во времени; чтобы сопротивление вещей, составляющее их внутреннюю природу, стало одновременным организму, оно должно пробудиться в организме и вырвать тем самым удаленные во времени качества стимулов из их будущности. Это согласуется с развитыми суждениями восприятия. Зрительные и слуховые стимулы просто там (*are simply out there*). Их физическая реальность является гипотетическим содержанием, вытекающим из органических реакций и ждущим оправдания в действительном контакте. Организм распространяет свою область манипулирования в наличное настоящее, реагируя на себя в ролях отдаленного стимула.

Отрицая наличие физических объектов в перспективах организмов, лишенных области манипулирования, я не имею в виду, что изменения, в том числе движения, не присутствуют в таких перспективах в качестве целостностей. В нашем консумматорном переживании мелодии, соотносительность которого с физическим объектом весьма неясна, хотя не отсутствует вовсе, целое существенно для его частей как частей мелодии. Не имею я в виду и того, что отдаленного чувственного качества в опыте животного еще нет в том смысле, что нет еще будущего контакта, т.е. с точки зрения наблюдателя. Я имею в виду отсутствие в нем «сейчас», с помощью которого оно может быть синхронизировано с организмом. Нет переживания одновременности. Все действие предстоит и помещает цвет или звук в постоянно возникающее будущее.

Есть две характеристики перцептуального опыта, которые я уже указал, но хотел бы подчеркнуть еще раз. Первая из них состоит в том, что перцепция физических вещей предполагает акт, уже протекающий заранее, до перцепции, и являющийся процессом, внутри которого перцепция содержится; что перцепция подразумевает торможение этого процесса движения к отдаленному стимулу или от него, торможение, которое вытекает из присутствия в организме альтернативных завершений акта; что эти тенденции находятся под контролем того, что я назвал терминальными установка-

ми, т.е. уже возбужденного принобления организма к контактной реакции на отдаленный стимул. Перцептуальная область есть, стало быть, область, в которой действие временно приостанавливается; она, следовательно, благоприятна для абстрагирования от текущего хода вещей в присутствии структур, иррелевантных текущему ходу вещей. То, что такая абстракция должна иметь место в рамках «сейчас», т.е. того, что имеет датировку организма, означает, что нутро перцептуального объекта должно быть содержанием, возбужденным в каком-то смысле внутри организма. При этом подразумевается, что все это уже имеет место до появления перцепта физической вещи. Второй характеристикой перцептуальной ситуации, о которой идет речь, является ее сущностно социальный характер. Под социальным характером акта я имею в виду то, что акт вызывает в объектах активность, схожую по характеру с его собственной. Я уже назвал это ранее сопротивлением и говорил, что акт требует этого сопротивления вещей, через которое он сам мог бы совершиться. Я подчеркивал процесс кооперации, посредством которого организм поддерживает свое равновесие, преодолевает сопротивление вещей и манипулирует инструментальными вещами. Сопротивление, которое он встречает со стороны вещей, имеет ту же природу, что и сопротивление, которое он может возбудить в самом себе. Как я установил, этот социальный характер перцептуального процесса является абстракцией от гораздо более конкретной социальной установки в отношении перцептуальной области, такой, какую мы обнаруживаем в наших произвольных установках раздражения или приязни по отношению к неодушевленным вещам, установки, которая еще более очевидна в поведении примитивного человека или маленьких детей. Более абстрактная установка явно возникает позже, чем ее конкретное выражение, и именно в ее конкретном выражении следует изучать ее механизм.

Раньше я уже анализировал этот механизм и возникающие из него выражения так называемого разума¹, изучая, как это проявляется в человеческом совместном поведении, в разговоре с другими, в разговоре с самим собой, в значимом символе и в появлении субстантивных значений. Для нашей аргументации в этом анализе существенно то, что в человеческом социальном поведении некоторые жесты, особенно голосовые, пробуждают в индивидуе, который их производит, такую же по природе реакцию, что и та, которую

¹ См. в особенности книгу «Разум, Я и общество».

они вызывают в тех, с кем индивид вовлечен в совместную деятельность. В голосовом жесте, в речи человек уже указал самому себе на то, на что он указывает другому, с которым он разговаривает. Он сам оказывается уже в установке другого. Именно эта возбуждаемая в организме общая реакция составляет внутреннюю природу как других, так и собственного Я. Ошибочно думать, будто Я спроецировало себя в другого, ведь Я возникает как объект в этом же процессе. Солипсизм – психологически невозможная доктрина, и психоанализ убедительно показал, что к перцептуальному Я можно применить тот же тип суждения, который мы применяем к другим Я. Все содержимое их проистекает из ранней фазы акта, предшествующей перцептуальному объекту – без разницы, Я или другому. Достоверность перцептуального объекта зависит от успеха акта; Я как физический объект производно от сопротивления, требуемого дистанционным переживанием звука или зрительного образа. Мы шиплем себя, дабы убедиться, что мы не спим; хватаемся за другого, дабы убедиться, что он не галлюцинация. Все объекты – это изначально социальные объекты, но в случае неодушевленных вещей мы абстрагируемся от всего содержания, кроме сопротивления, являющегося материей перцептуальных вещей, нас самих или других вещей. Все они в каком-то смысле гипотетичны, пока мы не вовлекаем их в область манипулирования и не завершаем акт, инициированный дистанционным переживанием. Хотя в перцептуальном мире конечным тестом является орудование тем, что мы видим, в большинстве проверок реальности вещей мы до этого не доходим. Мы опираемся на субстантивные значения того, что мы видим, т.е. на универсализированные социальные реакции, предполагающие экспериментальные данные, но не требующие их. Близкой всем иллюстрацией будет банк, сохраняющий кредитоспособность при похищении его золотого запаса до тех пор, пока кража остается необнаруженной.

Итак, перцептуальный объект присутствует как дистанционное переживание, чья физическая реальность как сопротивления такова же по природе, что и имеющая место в переживании контакта. В области манипулирования он присутствует как перцептуальная реальность, поскольку является успешным завершением акта, вызванного отдаленным стимулом. Он присутствует в ней как промежуточный инструментальный объект. Начала акта предполагаются этой промежуточной областью и содержат в себе уже возбужденную тенденцию двигаться к отдаленному стимулу или от

него в связке с торможением этих тенденций, обусловленным альтернативными завершениями акта. За этой опосредующей областью перцептуальных физических вещей находится конечное завершение акта в консуммации: опыт, соотношенный с перцептуальным объектом, но трансцендирующий за рамки его физического перцептуального характера. Перцептуальный объект присутствует в противоположность организму как физическому объекту. Эта ситуация обозначается как перспектива. Связь перцептуальной области и организма в перспективе социальна; иначе говоря, в организме возбуждается та реакция объекта, которую акт организма стремится вызвать. Через принятие этой установки объекта, такой как установка сопротивления, организм может вызвать собственную дальнейшую реакцию на объект и таким образом сам становится объектом. В случае объектов, находящихся вне области манипулирования, это сопротивление появляется как импликация других качеств объекта, и, следовательно, оно гипотетично, ждет контакта для своей реализации; тем не менее мы видим объект как обладающий этим условным сопротивлением. Сопротивление присуще организму и его области манипулирования и имеет временное качество «сейчас». А, стало быть, поскольку организм принимает установку сопротивления отдаленного объекта, этот объект вводится во временную фазу «сейчас». Он уже не отстоит во времени, хотя и остается удаленным в пространстве. В перцептуальном мире все существующее пребывает в «сейчас» и имеет сопротивляемость материи. Только благодаря абстракции мы говорим о цвете, звуке или запахе объекта как о существующих отдельно от объекта или от переживаний организма, например, в консуммации. Разумеется, речь идет здесь только о перцептуальном мире. Я утверждаю, что именно через этот фундаментальный социальный процесс темпоральное качество «сейчас» проникает в наличную природу, и вместе с этим приходит разделение пространства и времени.

Я говорил о перспективе в ее связи с индивидуальным организмом, но, как я уже отмечал в начале статьи, социальный индивид уже пребывает в перспективе, присущей тому сообществу, внутри которого возникло его Я. Он стал Я, реагируя на самого себя в установках других Я. Это предполагает допущение наличия установок сообщества, где все в организации социального поведения говорят в один голос. Весь процесс мышления есть внутренний разговор, происходящий между этим генерализованным другим и индивидом. Перспектива индивида, следовательно, есть перспекти-

ва социального акта – акта, который включает акт индивида, но при этом выходит за его пределы. Принимая установку других, индивид принимает установки, приспособленные к его частной реакции. Поскольку эти разные установки других требуют от него идентичной реакции, организация социального акта отражается в его акте. Сообщество говорит с ним идентичным голосом, но каждый говорит со своей точки зрения; тем не менее эти точки зрения взаимосвязаны внутри совместной социальной деятельности, и индивид, приняв чью-то установку, находит себя по характеру реакции учитываемым в реакциях других. Таким образом индивид достигает универсальности реакции сообщества, способной вобрать в себя реакции бесконечного множества индивидов, и вместе с тем это универсализированная установка, специфически связанная с его индивидуальным поведением: она находится внутри его перспективы. Еще раз подчеркну то, что я уже говорил: появлению Я предшествуют тенденции к принятию установок других, а потому существование других – не проекция его самопереживаний в других индивидов. Не другие есть относительно его Я, а его Я и другие – относительно перспективы его социального организма. Какие бы метафизические трудности ни несла эта концепция, именно ею мы постоянно пользуемся в биографии и истории. Индивид и общество избирательно и каузально детерминируют среду, а она детерминирует индивида или общество; ничто здесь не может быть объяснено через другое, за исключением того, что другое им определяется. Попытка идти в ином направлении приводит к невозможному солипсизму или столь же невозможному детерминизму.

ХV. ОПЫТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЕСТЕСТВЕННОЙ НАУКИ

С. Мнимое настоящее

Когда философ занимает эту берклианскую позицию*, он игнорирует то, что такое мгновенное настоящее – фикция, созданная в целях как можно более точного измерения. Но будущее и прошлое вторгаются даже в психологическое настоящее, в так называемое мнимое настоящее (*specious present*). Психологическое, или мнимое, настоящее является мнимым, ибо, хотя оно и есть действительная длительность, а не мгновенное настоящее, его длительность – это не длительность завершения акта, в котором присутствует объект, а длительность рефлексии, т.е. того акта индикации наличных качеств отдаленных вещей, который осуществляется с помощью жеста или значимого символа в самом индивиде. Эти качества связаны с индивидом, а не с объектом, и эта индикация происходит в мире, как он дан непосредственно, в мире объектов, которые мы рефлексивно не создаем. Этим абстрагированным элементам объектов соответствуют объекты, которые мы обозначаем как условия дистанционного опыта и которые, следовательно, лишаются своих дистанционных качеств. В непосредственном процессе индикации мы, однако, достигаем абстракций, которые избавляются от дистанционных качеств, но вместе с тем, находясь в мире прямого восприятия или воображения, обретают положение, противопоставляющее их исследователю; т.е. они физически вещи в том же смысле, в каком были физическими вещами анализируемые объекты. Абстракция от дистанционных качеств и иных образов, к ним цепляющихся (*cling to*), двусмысленна. С одной сторо-

* Речь идет о позиции, изложенной в пунктах А и В (в это издание не включены). – *Прим. пер.*

ны, она логична, т.е. является индикацией качества, отвлекающей внимание от всего, кроме этого качества. Связь между качеством и остальным объектом остается открытой для определения. У Аристотеля она понимается как связь субстанции и атрибута, как неотъемлемость. Другое метафизическое пристрастие может заменять эту связь связью единообразной ассоциации, или пространственно-временного совпадения. Для этого типа абстракции важно, что процесс синтеза восстанавливает абстрагированные качества, и в итоге у объекта остается то же содержание, которое было до анализа. С другой стороны, эта абстракция каузальна, т.е. определяет причины или условия, при которых возникают дистанционные переживания. Это не абстракция в логическом смысле; это объяснение, или, если брать еще глубже, организация шагов или средств, при помощи которых достигаются некоторые опыты. Если это называть абстракцией, то это такая абстракция, которая абстрагирует то, что мы трактуем как причину, от того, что мы трактуем как следствие. Предписывать следствие причине как свойство нет никаких оснований, но именно этим мы часто и занимаемся, когда объясняем цвет объекта. Мы вправе предсказывать цвет наличному объекту, но если мы объясняем, что объект, состоящий из электронов, является причиной цвета, то мы берем эту связь из отношения предикации. Когда мы абстрагируем одновременно ради предикации и ради объяснения и некритически полагаем, что это одна и та же абстракция, мы устанавливаем ментальное содержание (в одном из смыслов слова «ментальное»). Ибо в одном случае мы просто удерживаем одно из свойств вещи в отдельности от остальной вещи, а в другом устанавливаем независимую вещь, которая является условием этого свойства и свойством которой оно, следовательно, быть не может. Затем это свойство вкладывается в разум, и связи, которыми оно соединяется с объектами, являющимися его так называемыми причинами, соединяют (*are made to connect*) его с объектом как ментальные ассоциации. Сконструированный таким образом объект может обладать характеристикой как качеством, а она, в свою очередь, может быть предсказана этому объекту.

Следовательно, в мнимом настоящем присутствуют не только непосредственные абстрагированные чувственные данные, но и образы прошлых и будущих опытов, изъятые из их места в предполагаемых ими актах. Это реальная длительность, но эта длительность никак не связана с завершением этих актов. Эти опыты при-

надлежат реконструкции, на которую будет происходить позднейшая реакция. Они принадлежат началу последующего акта. Как таковые они и присутствуют в настоящем.

Меж тем они содержатся внутри актов, которые мы называем актами мышления, или рефлексии. Но рефлексия происходит при помощи значимых символов, а значимые символы, сведенные к своим истокам, оказываются жестами, т.е. частями социальных актов, посредством которых индивиды приспособливают свое поведение к поведению других. Они становятся символами, когда акт, который они предваряют, пробуждается как установка в другом индивиде. Они становятся значимыми символами, когда индивид, используя жест, вызывающий такую установку в другом, вызывает эту же установку в самом себе. Когда жест вызывает некоторую установку не только в других индивидах, но в то же время и в индивиде, производящем этот жест, мы говорим об этой установке как о значении жеста, или символа.

Стало быть, рефлексия – это такой тип действия, в котором индивид, разговаривая с другими, разговаривает также с самим собой и способен вызывать в себе такого же рода реакцию, какую он вызывает в другом. Он переносит механизм сотрудничества с другими в собственное поведение. Именно этот механизм позволяет ему обособить в акте то, что располагается в нем самом, от завершения акта и тем самым отделить мнимое настоящее от будущего и от прошлого; но важно понимать, что механизмом, посредством которого это совершается, является механизм акта, заключающий в себе перцептуальные объекты, на которые индивид реагирует.

В этом поведении грядущие значения вещей представлены теми установками, которые эти символы пробуждают. Эти установки могут быть очень специфическими и конкретными, например, когда мы по-настоящему съеживаемся от [ощущения] опасности отдаленного объекта и эта установка опознается как образ поведения, которое вызвал бы фактический контакт с этим объектом, или когда находим в себе эмпатию, принимая воодушевляющую установку стен кафедрального собора. Но, как правило, голосовые символы «опасного» и «вдохновляющего» представляют настолько генерализованные установки, что мы могли бы описать их только готовностью бежать прочь или устремиться вверх, и эти описания содержатся в нашем опыте лишь в словах с неясным смыслом готовности к реакции. Эта готовность проявляет тягу к другим голосовым символам, подспудные установки которых со-

звучны тем, которые пробуждают эти термины. В любом случае в этих так называемых ментальных ситуациях, конституируемых нашими разговорами с другими или с самими собой (т.е. формой социального поведения, которую мы называем рефлексией), будущее действительного или возможного поведения репрезентируют символы и соответствующие им установки, данные индивиду в непосредственном опыте. Они вносят в опыт индивида суррогаты тех объектов, которыми завершались бы иницируемые индивидом акты. Это репрезентируемое будущее, и конституирует его мнимое настоящее, поскольку ведение разговора происходит в перцептуальном мире. В развертывающемся акте вещи таковы, каковы они есть, и будущее располагается в объектах, а не в индивиде; только когда мы начинаем по той или иной причине размышлять об объектах, будущее изымается из них и переносится – в репрезентации – в так называемый разум, т.е. в рефлексивное поведение индивида. В развертывающемся поведении прошлое и будущее встречаются в его длительности. В настоящем есть что-то из прошлого и что-то из будущего, и объекты вытягивают их назад и вперед, пока не возникает какой-нибудь вопрос, вовлекающий их в рефлексии и репрезентацию.

XVIII. ФОРМА И СРЕДА

Физическая вещь располагается в пространстве-времени и обладает качествами. Как пространство-время, так и качества обусловлены организмом, в поле опыта которого находится физическая вещь. Это утверждение между тем влечет за собой усложнение, вызванное тем, что организм сам является физической вещью и обычно существует в поле самого этого организма, относительно которого другие физические вещи считаются обусловленными. Если наивно допустить независимость организма от детерминирующего влияния, которое он оказывает на свое поле, то этот организм есть организм наблюдателя, созерцающего организм. Он вовлекает, стало быть, организм в собственное поле. Когда он созерцает собственный организм как определяющий его поле, он принимает установку этого другого. И коль скоро это генерализованная установка ученых, он принимает ее как контроль в своей оценке того влияния, которое оказывает на его поле его организм.

Эта генерализованная установка ученых, стало быть, представляет «реальность», предполагающую переход из собственного поля в поле другого. Переход совершается посредством обращения к другому и принятия его установки в ответ на собственный жест. Это психологический процесс, соответствующий релятивистскому признанию того, что нечто, для кого-то движущееся, может с точки зрения другого согласованного множества покоиться, тогда как его согласованное множество видится как совершающее движение. Релятивистская формула преобразования появляется тогда, когда этот психологический процесс дает сбой. Допустим, некто психологически размещает себя в координатах Солнца или неподвижных звезд. Это становится невозможно, когда постулируются различия в одновременности, т.е. когда мы можем поместить себя в пространственную перспективу другого, но не во временную перспек-

тиву другого. Первая порождает мир в мгновении и являет материал, наполненный инерцией как выражением количества материи. Последняя возвращается к определению вещей в терминах формул преобразования, а они не могут быть введены в перцептуальное поле. Материя устанавливается в терминах энергии, т.е. количества работы, которая может быть сделана. Человек может изменить ее в формуле, но не в опыте.

При принятии абсолютного пространства и абсолютного времени как предпосылок физических объектов, биологических объектов и психологических процессов, разумеется, любой объект, с каких бы точек зрения он ни представлялся, имел бы одни и те же импликации. Было бы совершенно неважно, что организм может войти в собственную картину своего мира только через принятие установки другого, если бы эта установка позволяла представить организм в тех же пространственных связях, что и окружающие его объекты. Но если пространство реляционно и предполагает вещи с протяженными качествами, если эти связи должны найти в организме точку отсчета для превращения в согласованное множество и если протяженные качества вещей обусловлены организмом в том же смысле, что и другие качества вещей, так называемые чувственные, и являются источником реляционного пространства, тогда включение организма в среду организма – среду, для пространственного характера которой организм является условием, – через наблюдение собственного Я в установке другого заключает в себе такой же паралогизм, каким было бы включение окрашенной сетчатки в окрашенную среду при принятии допущения, что строение сетчатки является условием цвета в среде. Мы, напротив, считаем, что сетчатка содержит химические элементы, распад которых является условием появления цвета в среде. Мы можем назвать их «пигментами» и идентифицировать их по цвету, но форма, в которой мы можем установить их в их функции определения характера среды, должна быть отлична от той, условием которой они являются. Точно так же, если мы делаем организм условием протяженности вещей и вытекающих отсюда пространственных отношений, то не можем приписать организму как такому условию протяженность вещи. Что мы на самом деле делаем, так это помещаем организм не в перспективу индивида, а в обобщенный ландшафт, в котором размеры и формы объектов не искажены перспективой зрения, доминирующего дистанционного чувства. Эта генерализованная установка другого задает пространство, которое является абсолют-

ным в противовес относительности индивидуальных организмов. Она не дает нам определения организма в терминах, из которых возникает перспектива согласованного множества с ее пространственными качествами. Поскольку такое определение все же осуществляется, оно дается в терминах совпадения событий и интервалов между ними, полученного путем обобщения из формул преобразования. Последние, однако, лежат всецело вне опыта.

Подробнее: когда индивид принимает установку толкания тяжелого предмета, его свойство массивности – не просто стимул к приложению усилий, а нечто большее. Это ощущение инерции, или давления, которое данное тело будет оказывать на индивида. При этом, правда, в памяти могут всплывать образы прошлых затрат усилий на него или на схожие объекты, но это будут образы затраченных усилий, вызванные стимулирующим воздействием того, что мы называем сопротивлением объекта. Сами по себе они не несут с собой локализации сопротивления в объекте; не дана эта локализация сопротивления и в определении границ объектов через зрение или осязание. Что при этом происходит, так это «вчувствование своего Я в» объект. Каковы условия этой установки? В позиции – я буду говорить «жесте» – объекта должно быть что-то такое, что пробуждает в индивиде сопротивление того же рода, что и то, которое будет оказывать тело. Я полагаю, что этой способностью к вчувствованию в физическую вещь организм обязан способности конечностей воздействовать на организм. Когда видишь объект, который надо оттолкнуть, это прежде всего стимуляция к отталкиванию. Разбуженная тенденция толкать объект вызывает в организме тенденцию сопротивления собственному усилию, как в случае давления одной руки на другую. Тогда человек отождествляет простую стимуляцию к приложению большего усилия с затратой силы со стороны объекта, ибо исполнение роли тяжелого предмета возбудило в нем реакцию заранее, до действительного контакта с ним. Имеет место драматическая репетиция того, что человек еще только готовится сделать. За этим, несомненно, стоит социальная установка, порой эксплицитная, особенно в детстве и в миг раздражения. И эта социальная установка фундаментально важна в происхождении этой физической вещи.

Я провожу здесь различие между адаптацией организма к вещи, пусть вещь и не входит в опыт индивида собственно как вещь (это может происходить в автоматических приспособлениях к объекту в неожиданном и внезапном опыте, когда мы узнаём, на

какой объект мы отреагировали, лишь после реакции на него), и реализацией взаимодействия между объектом и организмом, в котором оба являются вещами. В физическом опыте, подвергшемся в век науки анализу и абстрагированию, нутром такого объекта является главным образом его инерция, его сопротивление расходуемому на него усилию. Для примитивного человека любой объект способен ко множеству других реакций, которые просвещенная эпоха считает по существу магическими; между тем и наши собственные раздражения и симпатии в отношении физических вещей показывают, что физические вещи нашего опыта являются абстракциями от объектов, возникших в социальном опыте.

В первом из этих двух смыслов мы можем понимать обычную связь между формой и средой, когда форма, или организм, своей избирательной реакцией определяет среду, а среда реагирует на форму благоприятными или враждебными влияниями. Такова, предположительно, ситуация растений и животных на дочеловеческих уровнях. Как ни трудно это представить, должен был быть опыт без Я и других – и, следовательно, вещи без неотъемлемых качеств, внутренностей, природ. Это был мир наружностей, хотя без переживаемого смысла наружностей. Что-то вроде цвета, запаха, вкуса, звука, твердости, мягкости, теплоты, холодности в нем было, и реакции на эти качества в организме были, но механизм переживания реакции другой вещи внутри организма и возбуждения реакции организма на эту установку – это сотворение внутренних природ как в Я, так и в другом – еще ждал развития коммуникации.

Объяснение второго смысла, в котором может мыслиться связь организма и среды, можно назвать также естественной историей значения. Прежняя ситуация, из которой оно возникает, – это связь формы и среды, с которой имели дело эволюционные доктрины. Я назвал ее связью наружностей, с той оговоркой, что термин «наружность» не должен нести с собой предположения внутренностей. Только с точки зрения второй стадии поле этой связи можно назвать полем наружностей с предполагаемыми внутренностями. В терминологии, которую я только что использовал, это область развития, предшествующая появлению значений. К сожалению, описать ее и рождение из нее поля значений можно только в терминах, имеющих значения. Однако, как я только что указал, мы можем найти протопатические опыты, в которые мы быстро вкладываем значения, несомненно бывшие там до того, как эти значе-

ния стали принадлежать объектам или организмам. Эта связь взаимна. Среда есть лишь постольку, поскольку организм к ней восприимчив. В этом смысле организм отбирает свою среду. А поскольку среда соответствует восприимчивости формы, она на эту форму воздействует. Выражение этой связи обнаруживается в термине «адаптация». Об этой связи и шла речь как о связи между наружностями – наружностями, не предполагающими внутренностей.

XXI. ПРОЦЕСС РАЗУМА В ПРИРОДЕ

А. Влияние современной физики на понятие разума

На понятие разума, утвердившееся с эпохи Возрождения, существенно повлияли три разных с логической точки зрения фактора: раздвоение природы, связь объекта опыта с воспринимающим индивидом и проблема размещения в опыте содержаний, не имеющих определенного места в абстрактной физической среде.

Концепция природы, которая была введена Галилеем через его доктрину динамики, свелась к утверждению о движущейся материи. Материя стала пониматься как то, что действительно занимает пространство (т.е. сопротивляется тенденции чего-либо еще занять место, уже занятое некоторым телом), обладает инерцией (т.е. тенденцией оставаться в том состоянии покоя или движения, в котором она находится), имеет массу (т.е. некоторое количество, которое – при условии равной плотности с другими вещами, с которыми она сравнивается, – может быть измерено через объем занимаемого пространства) и обладает подвижностью (т.е. способностью перемещаться из одного места в другое, если будет преодолена ее инерция). У материи были, конечно, и иные свойства, которые необходимо было признать, особенно свойства химических веществ, тепло и свойства электричества. Тепло было сведено к движению физических частиц, из которых образуются объекты опыта. Электродинамическая теория материи пытается переопределить химические свойства через изменения, являющиеся результатом образования так называемых химических веществ из двух видов электрических частиц, положительных и отрицательных; последние эта теория считает конечными составными частями материи. Если природу в конечном счете образуют положительные и отрицательные электрические частицы, обладающие массой и

инерцией, то единственное другое свойство, которое она имеет, помимо агрегаций этих частиц и их движений, состоит в различиях положительных и отрицательных частиц, которые могут быть установлены в терминах массы, объема и движения.

Более или менее молчаливое принятие этой доктрины, гласящей, что реальность материальной природы можно свести к протяженной движущейся материи, несет с собой предположение того, что все качества природы, не тождественные действительному занятию пространства, движению и их результатам, таким как кинетическая энергия, и вообще всему тому, что называют проявлениями энергии, находятся не в природе. Цвет, звук, ощущаемую температуру, запах, вкус, а также все аффективные качества вещей невозможно было разместить в реальности природы. Самый простой способ обойтись с этими качествами состоял в том, чтобы поместить их в разум как воздействия, которые природа, являющаяся не чем иным, как движущейся материей, на него оказывает.

Организм, служащий посредником между природой и разумом, сам является природным объектом и должен, следовательно, трактоваться в этой концепции в терминах движущейся материи. Изучение его в его посредничестве между природой и разумом может показать естественные процессы, которые происходят внутри него, когда появляются эти качества вещей, которые должны рассматриваться как ментальные. Так возникла физиологическая психология. Выяснилось, что на ее плечи легла еще одна проблема. Эти так называемые вторичные качества вещей не могли быть отделены от первичных качеств, т.е. от качеств, соответствующих реальным свойствам природных объектов (как то действительное занятие пространства, масса, инерция и движение), по крайней мере поскольку речь идет о нашем их восприятии. При нашем восприятии вещей как протяженных, инертных и движущихся происходит такой же биологический процесс, что и при нашем восприятии вещей как имеющих цвет и звучащих. Если цвет и звук ментальны, то почему не должны быть ментальными протяженность, инерция, масса и движение? Беркли сделал отсюда логический вывод, что природа ментальна во всех ее качествах. Юм указал, что, хотя нас и могла бы принуждать к принятию этой позиции логическая процедура, вытекающая из тех посылок, из которых мы исходили, мы, однако, не можем сохранить эту веру, как только прекращаем философствовать; наука, в свою очередь, продолжала заниматься своим описанием природы, нисколько не тяготясь теми

затруднениями, которые ее общепринятые доктрины создавали для теории разума.

Я хочу подчеркнуть, что на теорию разума легла обязанность найти место для содержаний, которые с точки зрения непосредственного опыта принадлежат внешнему объекту так же определено, как и свойства, мыслимые наукой в качестве природы вещей, нисколько не зависящей от разума.

Возобладавшая в современной науке механическая теория природы, по всей видимости, обречена устанавливать связи разумов с материей и материи с разумами в терминах механических процессов, которые по самой своей сути не оставляют места для разума и так называемых ментальных процессов. Если все механические процессы могут быть исчерпывающим образом установлены в терминах движущейся материи, то в ее уравнениях не остается места для так называемых состояний сознания, которые между тем необходимы для того, чтобы установить содержания вторичных качеств вещей – воздействий, оказываемых объектами на разум через посредство организма, образов, не поддающихся описанию в терминах материи и движения, и аффективных характеристик вещей. Логический отчет о такой ситуации нашел отражение в параллелизме, который допустил состояния сознания, сопровождающие определенные материальные условия нервной системы, рассматриваемые как часть механического целого. В механическом описании природы этим состояниям сознания места не было. Связи между разумами и вещами были сведены к одновременному появлению определенных движущихся физических частиц и определенных сознательных состояний, где первые выступали как условия появления последних. Одним из следствий этой концепции стал перевод всей сознательной активности в состояния сознания, просто сопутствующие нервным фазам движений в теле. В общем, связи между переживающим индивидом и переживаемыми вещами, мыслимыми в их физической реальности, свелись к пассивному обуславливанию состояний сознания механической природой.

Все в природе, что нельзя было установить в терминах движущейся материи, сгребалось, как ранее было указано, в понятие таким образом разум. Он вообрал в себя не только так называемые вторичные качества, но и все образное содержание, массивно входящее в наши перцептуальные объекты, и прежде всего все эстетические и прочие эмоциональные и аффективные характеристики

вещей. В итоге разуму было начертано представлять мир действительного опыта со всеми его качествами, за исключением, быть может, так называемых первичных качеств вещей. Таким образом, в распоряжении разума оказался мир репрезентаций, который, как предполагалось, соответствовал физическому миру, и связь между этим миром и физическим миром оставалась тайной.

В. Прагматические ответы на инспирированный наукой дуализм

Неудовлетворительным следствием разделения природы между разумом и физическим миром стали объективно-идеалистические системы, в которых природа была полностью перенесена в разум не как репрезентация действительной или возможной реальности, пребывающей вне разума, а как вся совокупность реальности, так что субъект-объектное отношение существовало уже не между разумом и тем, что лежит вне разума, а между разными сторонами духовного процесса реальности. Дело это провалилось, в частности, потому, что отождествляло процесс реальности с познанием, в то время как опыт показывает, что реальность, которую ищет познание, находится вне познания, была до появления познания и существует независимо от познания после того, как знание уже получено.

В современной мысли проявились две тенденции, в которых делается попытка признать независимость природы от познания и одновременно вернуть природе то содержание, которое было вложено в разум. Реализм свел познание к осознанию разумом всех аспектов природы, настаивая, что все они – и первичные, и вторичные качества – просто входят в разум и покидают его, оставаясь не затронутыми этим контактом. Другая тенденция – прагматизм – считает познание всего лишь фазой поведения, отказывая во всяком осознании непосредственному опыту. На связи разума с телом, с точки зрения прагматизма, я и хотел бы остановиться.

Для рассмотрения связи разума и тела определенно важны две прагматические доктрины: (а) что так называемый перцепт в непосредственном опыте является объектом и в отсутствие ментального состояния осознания, соответствующего объекту, и (б) что рефлексия, включающая в себя познание и мышление, есть фаза поведения, в рамках которой улаживаются конфликты между реакциями посредством реорганизации среды и тенденций реаги-

рования на нее, заключенных в организме; валидность реорганизации и, следовательно, объекта рефлексии удостоверяется успехом реконструкции. Из этих доктрин следует, что в непосредственном опыте нет разума в смысле рефлексии и что отношением, которое соответствует связи между разумом и телом, является отношение между социальным животным и его средой.

Это отношение будет существовать между присутствующими в среде вещами (или средой в целом, составными частями которой эти вещи являются) и индивидом как другой вещью. Разделительная черта между средой и индивидом в непосредственном опыте функциональна. Индивид действует, а то, на что он действует и в рамках чего он действует, является средой. Волосы, которые он состриг, зубы, которые он удалил, нога, которую он моет, относятся к среде. А организм, который эти процессы производит, – это индивид. Содержаниями вещей в среде являются их цвета, звуки, тактильные качества, запахи и вкусы, их красота или безобразность, их значения и ценности, в том числе качества прошлого и превосходящего опыта, которые входят в образующийся объект. Содержание индивида в непосредственном опыте, видимо, сводится к напряжениям и усилиям, вкладываемым во внимание, позы и движения тела, пределы которых задаются действительным или превосходящим контактом. Все сказанное относится к тому, что называют физическими вещами, в отличие от вещей социальных. Социальная среда уже физической. Физическая среда включает социальную среду; иначе говоря, социальные вещи – это и физические вещи. Персоны, или Я, суть вещи в нашем непосредственном опыте, а сам индивид в этой социальной среде вещей есть персона, или, лучше сказать, Я. Различие между вещами в среде и индивидом – то же самое, что и между физическими вещами и физическим индивидом, в среде которого они находятся. Все это означает, что социальные объекты, или персоны, непосредственно присутствуют в опыте, или, говоря привычным психологическим языком, воспринимаются. Социальный индивид, или Я, существует в его усилиях и напряжениях в социальном поведении по отношению к социальным индивидам, обладающим всеми качествами, присущими им как соседям, членам семей или других групп. Помимо этих качеств, они имеют качества физических существ. Границы социальных вещей и индивида как социального существа определяются контактами в социальном поведении. Социальное поведение предполагает группу животных, чьи жизненные процессы определяются

в значительной степени их действиями в адрес друг друга и последствиями этих действий. Эти действия, вызываемые особыми качествами, позами и жестами разных членов группы, составляют социальное поведение. Важно отметить, что в непосредственном опыте среда и находящиеся в ней вещи имеют пространственную и временную протяженность, что вещи, следовательно, находятся на некоторых расстояниях друг от друга, что они качественно меняются и движутся и что эти отношения протяженности в непосредственном опыте всегда соотносены со *здесь* и *сейчас* индивида, отзывающегося на конкретную среду. Вещи непосредственно существуют на расстоянии и появляются во времени непосредственно перед другими или после других. Пространственно-временные интервалы подвергаются в рефлексивном опыте оценке и критике, но чтобы о них можно было судить, они должны существовать непосредственно и в организации, выстроенной вокруг *здесь* и *сейчас* индивида, подразумеваемой в опыте.

Другие качества вещей, помимо качеств протяженности, качества, которые в психологической терминологии называются чувственными, а также значения и другие ценности тоже подчинены организации среды и индивида. В непосредственном опыте влияние этой определяющей природы связи между средой и индивидом проявляется в различиях во всех указанных областях, и это – следствие разных позиций, чувствований и актов внимания индивида. Индивид открывает глаза, перемещается в другое положение, направляет свое внимание, и качества вещей при этом могут становиться иными. Более того, значения и другие ценности вещей соотносятся с конкретным актом, в котором индивид в непосредственном опыте существует как агент. Индивид во всех областях так называемого опыта действует избирательно. Содержания вещей в непосредственном опыте зависят в значительной степени от индивида как действующего, как агента. В этом смысле среда индивида соотносима с самим индивидом. Если индивид видит два объекта там, где должен быть один, или отражение объекта в зеркале, или круглый объект как овальный, или прямую палку в воде как переломленную, то он может повернуть голову, занять другую позицию или подвинуть объект так, чтобы объект был увиден таким, какой он есть; но он не испытывает ни малейшей склонности расположить двоящиеся объекты, отражение, овальную монету или переломленную палочку в самом себе, разве только если эта склонность окажется логичной исходя из рефлексивной фило-

софской установки. В непосредственном опыте эти так называемые иллюзорные аспекты вещей находятся в среде. В большинстве случаев они являются полноценными стимулами для нормального поведения. Они находятся в среде настолько подлинно, что если мы из доктринальных соображений попытаемся поместить их в сознание, то станет ясно, что они увлекают туда за собой всю среду. Нам не сбивает с толку то, что мы имеем два отличных зрительных образа, занимающих одно и то же место в одно и то же время в плохо сфокусированном бинокулярном зрении. Остаточный образ, или остаточное видение, светящегося объекта может помещаться в разные места в среде, и тем самым мы можем менять его параметры. Мы остаемся во все той же области перцептуального опыта, когда распознаем в объекте содержание памятного образа. Мы видим на печатной странице слова, свет от которых никогда не достигает сетчатки. Мы видим знакомое лицо, но затем обнаруживаем, что так называемый образ дорисовал неясное видение другого человека. Мы видим вещи твердые, холодные, гладкие и сочные, и при этом присутствуют чувственные содержания, так же непосредственно связанные с индивидом, как и чувственные содержания видений. Когда мы воссоздаем в памяти слабые образы прошлого живого опыта, эти образы присутствуют где-то в среде, несколько не искажая видение вещей, которые, как мы говорим, реально в ней находятся. В сновидениях такие образы занимают все поле непосредственного опыта, а в галлюцинациях они соперничают с другими переживаниями за то, что мы называем реальностью.

С. Акт и его связь с переживаниями на расстоянии и в контакте

Наше первичное приспособление к среде заключено в акте, определяющем связь между индивидом и средой. Акт есть продолжающееся событие, которое состоит из стимуляции, реакции и результатов реакции. Фоном для них служат установки и импульсы индивида, ответственные за его восприимчивость к конкретному стимулу и за адекватность реакции. Именно адекватностью реакции определяется в непосредственном опыте реальность стимуляции. Вещи реальны не как видимые, слышимые или обоняемые; они реальны как актуально или потенциально переживаемые через контакт.

В непосредственном опыте события присутствуют как в пространственной, так и во временной уплотненности. Психологическим термином для обозначения временной уплотненности является «мнимое настоящее»; он предполагает актуальную длительность вещей, в которой, по выражению Уайтхеда, событие тянется сквозь другие события, его составляющие. Рефлексивный анализ этой длительности разбивает ее на мгновения, лишенные временной плотности, между которыми отсутствует какая-либо связь, кроме последовательности. В группе таких мгновенных событий не может быть протяженной внутренней связи одних событий с другими, такой как связь целого и частей, поскольку каждое событие перестает существовать раньше, чем возникает следующее. Актуальную целостность длящегося опыта мы заменяем в рефлексии двумя способами: мысленным конспектом последовательности мгновенных событий или концепцией постоянной силы, находящей выражение в событиях. Конспект выявляет единообразия изменения, а они, в свою очередь, становятся научным содержанием понятия силы. Рефлексивные суждения, присущие такой научной процедуре, относятся к иному логическому уровню, нежели суждения восприятия, хотя в отношении непосредственного опыта термин «суждение» будет, вероятно, неправилен. Тем не менее в непосредственном опыте с его актуальной длящейся связью стимуляции и реакции первая реализуется в последней, и я беру это как основание для рефлексивных суждений о реальности. С функциональной точки зрения, реакция есть реальность стимуляции; конец акта есть реальность его начала. Стимуляция подразумевает реакцию. Фундаментальное выражение этого мы находим в размещении реальности дистанционного опыта в контактном опыте. Завершение любого акта, вызванного отдаленным объектом, будет при реализации всех его тенденций достигаться в контактных объектах.

Контакты, составляющие реальности дистанционного опыта, являются между тем средствами для дальнейшего действия, состоящего либо в завершении фундаментальных биологических актов, например поглощении пищи, либо в опосредовании более сложных актов. Контакты в непосредственном опыте никогда не бывают сами по себе конечными целями. Если мы устанавливаем их в механической науке как реальность мира, то должны помнить о том, что в поведении они всегда обращены вовне, к дальнейшему поведению.

Возвращаясь к ценностям разных элементов в перцептуальном объекте, заметим, что стимуляция на расстоянии содержит в себе обещание последующего опыта, который ее оправдает, или удостоверит. Этот последующий действительный или воображаемый опыт имеет ту же природу, что и опыт контактов, переживаемых нами непосредственно, в котором дистанционные качества исчезают. Мир реальности, который мы принимаем как существующий в любой данный момент опыта, имеет, стало быть, контактный характер; это мир вещей, которыми можно орудовать, или тех членений этих контактных объектов, которые наука устанавливает в качестве своих гипотез. Поскольку наши суждения восприятия и рефлексивные суждения помещают эти контактные содержания в объекты, они с необходимостью устраняют их дистанционные качества, ибо контактный характер означает, что расстояние преодолено и результат акта заменил начало акта реальностями контакта. Правда, обычно мы можем видеть то, что осязаем, но видение – всего лишь приглашение к манипуляции. Между тем это видение объекта, которым мы одновременно манипулируем, имеет фундаментальную важность. Это максимальное видение, в которое разрастаются все видения объекта по мере того, как он приближается к нам или мы к нему; и это то визуальное содержание, которое не претерпевает ощутимых изменений в перцептуальном поле. Когда мы позволяем глазам приблизиться к объекту или отдалиться от него, варьирует даже это визуальное содержание, однако в области манипулирования значимость этих вариаций исчезает, поскольку мы всегда можем отождествить видимую вещь с параметрами осязаемой вещи. Осуществив это отождествление, мы используем далее обогащенное содержание визуального опыта для идентификации одного и того же объекта в разных положениях, а более тонкие зрительные различия – для достижения более высоких степеней точности в измерениях. Процессы так называемого точного измерения являются непрямыми и зависят от вероятностей изменчивости, однако за ними стоит допущение применимости в действительном или воображаемом контактном опыте некоторой единицы измерения. Этот контактный экстенциональный опыт остается тем же, где бы мы ни были, тогда как визуальный опыт меняется с каждой переменной положения. Единообразное пространство измеримого мира есть, следовательно, пространство контакта.

Далее очевидно, что такое единообразное пространство должно быть также вневременным пространством, ибо мы допускаем завершение всех актов, предполагаемых перцепцией, а если все они завершены, то время, которое предполагалось бы нормальным их совершением, должно уничтожиться. Единообразное пространство можно получить, только пожертвовав временем. Но время существует. То, что мы называем «суждением восприятия» (подразумевание того, что опыт контакта удостоверяет или удостоверяет отдаленную стимуляцию), не производит в непосредственном опыте устранения дистанционного – скажем, визуального – качества объекта из царства существования и даже не заменяет дистанционное содержание удостоверяющим его контактным качеством. Вот он, мир: окрашенный, звучащий, пахнущий. Наряду с усилием, заключенным в реакции, индивид, по-видимому, представлен [своими] «здесь» и «сейчас» и тем контролем, который он осуществляет над содержаниями среды через избирательное внимание. Эта ориентация и избирательное внимание, однако, не более чем фазы акта. Нет ничего в природе индивида, что предполагало бы перенос каких-либо из этих качеств среды, данной на расстоянии, в индивида. Тот факт, что нечто осязаемое не является, как осязаемое, окрашенным или звучащим, не говорит о том, что цвет и звук находятся не в объекте, как он существует на расстоянии, хотя конечный контактный опыт и служит оправданием действия, которое они вызывают, – иными словами, их бытия объектами на расстоянии. Нет никакой проблемы в связи дистанционных стимуляций с индивидом в непосредственном опыте. То, что впоследствии интерпретируется как эпистемологическая проблема, проявляется здесь просто в получении адекватной стимуляции и в колебаниях относительно реагирования в присутствии разных стимулов. Успех или неудача акта вовсе не предполагают, что то, что позднее именуется логическими и аффективными ценностями объектов, может быть перенесено в индивида. На этой стадии в поведении нет проблемы разума и тела. Поскольку на этой стадии существует Я, оно есть часть среды, как и тело, или активный индивид в социальных реакциях.

Д. Функция Я в поведении

Необходимое условие появления того, что считают разумом, состоит в том, что индивид, действуя в отношении среды, должен в

качестве части этого действия быть действующим в отношении самого себя, так чтобы его действие включало его самого как объект. Это не значит, что индивид должен просто действовать в отношении частей своего организма, пусть даже это действие и социально, но значит, что все действие по отношению к объекту, на котором сосредоточено внимание, включает в качестве своей части реакцию индивида на самого себя. При этом Я как объект становится частью действующего индивида, т.е. индивид обретает то, что называют самосознанием, и это самосознание сопровождает его поведение или, возможно, какую-то часть его поведения.

Здесь надо отметить две вещи: во-первых, функцию превращения самого индивида в объект его собственного акта; во-вторых, механизм этого поведения.

Превращение индивида в объект для самого себя не обнаруживается в непосредственном опыте. В непосредственном опыте введение собственного Я в акт создает помехи и замешательство. В поведении, в котором, прежде чем акт завершится, должно произойти переприспособление, имеется по крайней мере место для такого усложнения, как превращение собственного Я в объект при действовании в отношении среды. Если дана ситуация, в которой вследствие конфликта должно произойти переприспособление, то функция превращения собственного Я в объект сводится, видимо, к такому выделению разных качеств вещей для самого себя, которое сделало бы возможной переналадку реакций. Контроль в разумном поведении осуществляется через внимательный отбор стимуляций. Прямого контроля реакции нет. Контроль обеспечивается нахождением и выделением подходящих стимулов в их связи друг с другом. Избирательное внимание может уделяться разным чертам объектного поля и без выделения их индивидом для самого себя. В этих условиях переприспособление может происходить без того, что мы называем «рефлексией». Это решение проблем методом проб и ошибок.

В нахождении решения методом проб и ошибок, которое изучается в опытах над животными, мы видим, что нужно некоторое число неудачных проб, чтобы затормозить неправильную реакцию, тогда как разумный человеческий индивид просто не повторяет реакцию, приведшую к неудаче. В опыте низших животных памятного образа неудачи, тормозящего реакцию, не возникает, пока неудачи не повторятся. Человеческий индивид, индицируя себя как совершающего акт, обеспечивает подходящее содержание,

к которому памятный образ может прикрепиться. Это опознается не только в экспериментах над животными, но и в нашем собственном поведении. В значительной части нашего поведения мы тоже движемся вперед методом проб и ошибок. Так приобретается немалая часть нашего мастерства в играх; то же касается управления такими механизмами, как велосипед или музыкальные инструменты. Мы достигаем контроля после повторных неудач, которые можем исправить лишь постепенно. При анализе этого поведения выясняется, что индивид не может указать себе точно, что он делает, или, что то же самое, на какой именно стимул он реагирует. Он не представляет себя реагирующим определенным образом на специфический стимул. Идентификация Я с некоторым актом обеспечивает его обособление и придает ему определенность, благодаря чему результаты прошлого опыта входят в него и контролируют его дальнейшую экспрессию. В отмеченной выше ситуации, в которой в процессе проб и ошибок приобретается мастерство, в опыте обнаруживается, что индивид не может сказать, что именно из сделанного им привело к неудаче. Он неспособен идентифицировать себя со специфической реакцией. Он повторяет одни и те же неумелые движения, пока наконец не обнаружит, что приспосабливается к полю стимуляции и реагирует на качества, которых не замечал; но при этом он все так же неспособен идентифицировать себя со специфической реакцией и определить, на что именно он в своих успешных актах реагирует. Там же, где стимул и реакция ясно определяют друг друга, как при прыжке через канаву или обращении с молотком, он может индцировать себе стимул, и Я, которому он индцирован, проявляется в тенденции прыгнуть или ударить. Если эта тенденция на мгновение тормозится, пробуждаются результаты прошлого опыта, и он обнаруживает, что отмечает для себя те элементы в объекте, которые присутствовали в прежнем опыте, одновременно отождествляя себя с той изменившейся реакцией, или тенденцией реагировать, которую эти качества вызывают, говоря: «Я не могу ее перепрыгнуть», – или: «Молотка сейчас не найти». Следствием этого является то, что индивид остается в установке поражения не перед лицом недружелюбной среды в целом, а перед лицом специфического объекта (канавы, через которую нельзя перепрыгнуть; молотка, которого нет под рукой), тогда как остальная среда освобождается от этого духа поражения и готова вызвать другие реакции. Есть еще другой результат: продолжающийся процесс продвижения к отдаленной цели (скажем,

забиванию гвоздя) присутствует как Я, стремящееся прийти к ней каким-то иным, непрямолинейным путем, пытающееся забить гвоздь каким-то другим методом, нежели непосредственное хватание молотка.

Общий результат таков, что освобождение других тенденций к действию делает нас восприимчивыми к дополнительным стимуляциям. Психологические элементы объекта – это определенная стимуляция, соответствующая определенной реакции, плюс результаты прошлого опыта реакции. Объект есть свернутый (collapsed) акт. Именно когда эти результаты прошлого опыта присоединяются к стимуляциям, мы обнаруживаем поле объектов, в котором можем действовать разумно. Конфликт с сопутствующим ему торможением разрушает эти объекты, и только когда возникнут новые объекты, разумное поведение может продолжиться. Для этой реконструкции является существенным такой анализ сложного акта, при котором то, что удерживает целостный акт под контролем, может быть отождествлено со специфической частью акта, которому оно принадлежит, ведь только тогда, когда определенная тенденция реагировать соответствует стимуляции, она становится отдельной частью поля восприятия и может вобрать в себя памятные образы прошлого опыта. Следовательно, выделить часть сложного акта – это значит открыть поле для независимого сенсibiliзирующего влияния других тенденций, которые были ранее организованы так, чтобы действовать в условиях, заданных целостным актом. Непосредственной функцией появления Я в опыте является анализ сложной реакции перед лицом конфликта, позволяющий появиться вместе с реконструированным актом новому полю объектов. Это происходит посредством идентификации Я с не оправдавшим себя элементом акта, а затем со всем актом, уже без этого элемента, – актом, стремящимся реорганизоваться из элементов, избавленных от прежней организации, и делающим нас восприимчивыми к тем качествам в поле стимуляции, на которые мы бы иначе не реагировали, т.е. которые бы в противном случае не существовали для нас как объекты в среде.

Следующая функция Я как объекта в поле действия обнаруживается во внимании к универсальному качеству объекта в среде и в абстрагировании его с помощью символов коммуникации в форме того, что называют идеями.

Все, что сохраняется в потоке событий (будь то какое-то чувственное содержание, которое сохраняется, в то время как другие

качества появляются и исчезают, структура вещи, допускающая изменение содержания, эстетическое, логическое или этическое содержание, сохраняющееся при смене всех других качеств), обладает универсальностью; это качество, примеров которого много и могло бы быть бесконечно много. В структуре вещи эти универсалии могут исчезать при сохранении самой этой структуры; могут быть универсалии, так сказать, более включительные и менее включительные. Именно эти постоянные качества могут быть индигированы другим или себе, ведь индигироваться может только устойчивое. Индигируемое должно длиться все время, пока внимание удерживается на нем и направлено на него. Такая индикация качества с помощью особого социального жеста, обычно голосового, вместе с тенденцией реагировать на выделенное качество и есть то, что называют идеей, соответствующей универсальному содержанию. Именно установка реакции на эти универсальные качества соответствует им в индивиде. Реакции универсальны, поскольку могут быть вызваны любым числом разных стимулов и, стало быть, соответствовать тому универсальному качеству в объекте, которое их вызывает. В опыте индивидов они служат критериями, по которым мы идентифицируем универсальные качества в вещах. На что бы ни был склонен человек сесть, это стул. Что бы человек ни помещал в определенную часть цветового спектра, это синее. Мы идентифицируем универсальные содержания в вещах, представляя себя реагирующими на них, и эти реакции, пробуждаемые значимыми символами социальных жестов, или языка, мы называем значениями вещей. Именно в силу того, что мы можем с помощью этих символов вводить себя как организации реакций в поле опыта, мы способны обособлять эти значения и тем самым реорганизовывать наши реакции в план действия.

Механизм введения Я как объекта в поле опыта предполагает две вещи: во-первых, что индивид индигирует вещи и их качества другим и, во-вторых, что на стимул, который он использует, он склонен реагировать так же, как это делают другие. Такие стимулы обнаруживаются прежде всего в голосовых жестах, которые, таким образом, становятся языковыми символами, значимыми символами. За этим развитым процессом речи стоит долгий процесс, в ходе которого в младенческом возрасте Я человека стимулировалось его собственным социальным поведением и установками играть те роли, которые его поведение и установки вызывают в окружающих. Этот процесс неверно называют «имитацией». Он ведет через

спонтанную игру (play) к построению Я, или личности, из этих реакций, присутствующих в ролях других. В этой части Я ребенок индицирует себе, чего он хочет, и может обсуждать с собой вещи и действия с меняющихся точек зрения, представляемых разными реакциями. Так в опыте индивида возникает Я, выполняющее функции рефлексивного присоединения к вещам и их качествам результатов прошлого опыта, а также индикации и обособления значений вещей.

Е. Природа ментальных процессов

Очевидно, что ментальные процессы – это как раз те фазы поведения, в которые вошло Я как объект, углубившее и сделавшее значимым наш анализ и открывшее возможность рационального решения наших проблем. Поскольку значимые символы, которыми индивид пользуется, являются стимулами для его реакций, эти процессы располагаются в индивиде. Поскольку индицируются вещи, качества и образы, эти процессы выходят за пределы индивида. Локус разума – не в индивиде. Ментальные процессы – это фрагменты сложного поведения индивида, происходящего в его среде и направленного на нее. Объекты и содержания объектов принадлежат среде в рефлексивных процессах в такой же степени, как и в процессах непосредственного опыта. В рефлексивной фазе человеческого опыта произошло следующее: действительная зависимость среды от индивида, не присутствующая в непосредственном опыте, но всегда существовавшая в отношениях живых форм с их средами, перешла благодаря появлению Я как объекта в опыте в тот контроль, который индивид осуществляет над средой. Мы указали на две фазы этого контроля. Одна из них – появление новых объектов благодаря соотнесению неудач в реакции со специфическими стимуляциями, вызывающими реакцию. Двойное соотнесение прошлых переживаний акта с объектами и с Я дает в распоряжение индивида результаты реакций в их связи с тем, что их вызвало, но что не проявляется или не может проявиться непосредственно. Мы выражаем это в термине «припоминание» (recollection), имея в виду, что мы вызываем и контролируем памятные образы в анализе как объекта, так и сложной реакции на этот объект, проецируя его место в Я из «мнимого настоящего» в прошлое. Вторая фаза обнаруживается в появлении реакций, которые принадлежали сложным актам, но могут при торможении акта отве-

чать на появляющиеся в среде новые объекты. Как мы уже видели, эти реакции, когда они индицированы значимыми символами социального поведения, конституируют значение этих объектов и называются идеями. Далее мы увидим, что, хотя в непосредственном опыте нам являются бесчисленные природные объекты, появление новых объектов в рефлексивном опыте происходит только через взаимодействие индивида со средой при посредстве Я как объекта.

Еще одна фаза ментальных процессов была выше лишь упомянута, но нуждается в дальнейшем прояснении. Это единство анализируемого, или диверсифицируемого, поля среды и тех реакций, которые торможение освободило от организации предшествующего акта. При этом сохраняется та более широкая организация жизненного процесса, внутри которой заключен заторможенный акт. Можно выразить это, сказав, что среда существует для индивида как среда, в которой должен продолжаться более включительный акт, как среда, содержащая условия для любого возникающего из конфликта решения проблемы. Единство среды есть единство организации условий решения проблемы. Сама проблема существует внутри более широкой деятельности, которая при некоторой реорганизации частей акта в присутствии появляющихся в среде условий должна продолжиться дальше в несколько иной форме. Это единство явлено в опыте через Я как объект и в самом этом Я. В опыте, внутри которого индивид и среда взаимно детерминируют друг друга, единство среды и образующих ее объектов, как и единство индивида, рождается из активности индивида. Поскольку индивид поступает с собой как с объектом, эта организация среды и ее объектов в терминах условий решения проблемы и более широкий акт, внутри которого заключен заторможенный процесс, делают саму проблему объектом для индивида. В обычной речи мы говорим, что индивид знает, что он пытается сделать и каковы условия того, что он это делает.

Далее в связи с этим рефлексивным разумным поведением возникает вопрос о том, каким образом Я как объект становится частью индивида. В период игры у маленьких детей этого рефлексивного акта еще нет. Ребенок в одной роли наивно обращается к себе в другой роли. Поначалу эти роли не организуются в личность; ребенок просто переходит из одной роли в другую по мере того, как поведение в одной вызывает реакцию в другой. В более последовательной игре, особенно двух или более детей, проявляет-

ся тенденция принимать другие роли, стимулирующая и контролирующая исполнение принятой роли. Ребенок будет останавливаться и аплодировать самому себе, а затем возобновлять свое представление. Если игра становится последовательным целым, эта тенденция принимать своевременно все роли входит в установку индивидуального ребенка, контролируя все его поведение. Ребенок становится генерализованным актером-менеджером: он режиссирует, хвалит и критикует собственные роли, так же как и роли других.

Именно достижение этой степени развития личности знаменует переход от периода спонтанной игры (play) к периоду организованных игр (games). Природа организованной игры такова, что каждый акт в ней определяется и ограничивается всеми другими актами. Это выражается в правилах игры и предполагает в каждом индивиде обобщенного игрока, присутствующего в каждой принимаемой роли. То, что выражено в такой драматической форме в спонтанных и организованных играх детей, явно имеет место при формировании личности ребенка в жизни семьи и других групп, в которых ребенок находится. Принимая роли других, к которым он стимулировал себя собственным поведением, он организует их в генерализованные установки и становится членом семьи, школы и своего круга. Я уже указывал на главную роль, которую играет в этом процессе язык благодаря тому, что при использовании голового жеста индивид склонен возбуждать в себе ту же реакцию, которую он вызывает в других. Одним словом, Я как объект становится частью индивида через принятие им генерализованной установки члена группы, к которой принадлежит это Я, группы, расширяющейся до тех пор, пока в нее не войдут все разумные индивиды, т.е. все индивиды, способные индицировать друг другу универсальные качества и объекты в совместной деятельности. Будучи объектом для себя в этой роли гражданина универсума дискурса, человек индицирует самому себе условия решения своей проблемы и различные заторможенные реакции, нуждающиеся в реорганизации, и связывает с этими реакциями результаты, к которым они приводили в прошлом поведении, производя тем самым новые объекты, открывающие поле для нового акта.

Если мы спросим, что в действительности происходит в опыте индивида во время ментальной активности, т.е. в рефлексии перед лицом конфликта и вытекающей из него проблемы, то обнаружится следующее. Индивид в установке члена рациональной

группы индицирует различные качества новых объектов, возникшие в результате конфликта и дальнейшего торможения протекавшей сложной реакции, с помощью значимых символов. Эти индициации суть жесты, в основном голосовые жесты, привлекающие внимание к этим качествам в вещах. Важно отметить, что эти качества возбуждают внимание потому, что есть реакции, которые ими вызываются. Это реакции, в каком-то смысле высвобождаемые торможением того исходного акта, в рамках которого они были организованы. Исходная форма, в которой проявляются эти жесты, присутствует в приспособлении индивида к реакциям, которые готовы произойти. У социальных форм эти жесты становятся ценными стимуляциями для других членов группы – такой как стадо или выводок цыплят – и сохраняются. У человеческого индивида, склонного принимать роль другого, они вдвойне значимы, направляя его внимание и возбуждая установку другого. В установке другого он склонен не только реагировать на стимуляции, но и индицировать реакцию, к которой он изготoвился, другим значимым символом. Итак, в этот разговор втянуты как минимум две роли: роль генерализованного актора, чья установка представляет приспособление ко всем альтернативным реакциям, заключенным внутри более широкого акта, в котором возник конфликт, и роль специализированного актора, склонного реагировать на ту стимуляцию, на которую направлено его внимание. Вернемся к уже приводившемуся ранее примеру. Торможение акта продолжающегося шагания к отдаленной цели освобождает возможные реакции на стимулы перепрыгнуть через канаву, обойти ее с краю или перекинуть мост. Но все они лежат в пределах обобщенного процесса физического передвижения, и этот обобщенный процесс в каком-то смысле задает условия для выбора одной альтернативы, а не другой, или какой-то их комбинации. Специализированный актер индицирует, скажем, реакцию обхода канавы, но она индицируется обобщенному актору, представляющему ее связь с достижением цели. Переходя от одной роли к другой посредством использования значимых символов, индивид связывает эту специфическую реакцию, равно как и другие, с включающим их актом. В конце концов специфическая реакция или некоторый набор реакций находят место внутри более широкого акта, и индивид движется дальше.

Ф. Образы, идеи и вторичные качества

В ментальных процессах есть два набора объектов, которые, казалось бы, особенно требуют разума как своего вместилища. Один из них – это образы. Разум становится тем, о чем говорится в следующих строках:

*Обитель всех великолепных форм
И память как дворец гостеприимный
Для звуков сладких и гармоний.*

Другой набор объектов – это идеи. Сама природа идеи указывает на то, что она в самом реальном смысле пребывает не в мире. Человек стремится так упорядочить мир, чтобы он соответствовал идее, в нем не осуществленной, и этот реконструируемый мир является средой, которая ограничивается, по крайней мере временно, тем индивидом, которому эта идея принадлежит. То же касается и образов. Мы исходим из того, что как содержание эти образы принадлежат среде, ограничивающейся лишь данным индивидом. В этом смысле это частная среда. Это кусочек мира, в который никто больше не может войти.

Между тем нет оснований полагать, что такие содержания настолько существенно отличаются от объектов общего мира опыта, что не могут ему принадлежать. Как мы уже указали, содержание образов обычно обнаруживается в объектах мира непосредственного опыта, а идеи как содержания проявляются в воспринимаемых вещах как их природы. Не какое-то субстанциальное качество отличает образы и идеи от окружающего мира, а их доступность. В сновидениях и галлюцинациях недоступность как качество временно исчезает, и эти содержания больше не являются материалом, из которого образуются сны. Кроме того, недоступность не ограничивается образами и идеями. Любая часть организма, если только она не локализуется в дистанционном опыте как часть среды – я имею в виду такие объекты, как больной зуб или довольное небо, – тоже недоступны никому, кроме индивида, об организме которого идет речь. Недоступность в последнем случае является чисто механической. Если бы весь окружающий мир имел такой нервный доступ к зубу, каким обладает страдающий индивид, то этот зуб болел бы для всех. Я не вижу оснований считать, что если бы схожий нервный доступ к церебральным трактам

оказался возможен, то мы не могли бы разделять с другими одни и те же памятные образы. Эта точка зрения, что нервная система обеспечивает частный доступ к некоторым реальностям, уже была предложена Бергсоном в книге «*Matière et mémoire*». Но Бергсон не трактовал образ как физиологический стимул в том смысле, в каком берется в качестве такового стол, когда мы говорим о нем как о физиологическом стимуле, заключенном в переживании стола как объекта. Он думал о мозге как о селективном агенте, отбирающем образы, необходимые для нашего поведения, но не дал ясной картины механизма, посредством которого это совершается. Лучшим изображением его, которое смогла представить физиологическая психология, стала картина восстановления чувственного опыта в случае, когда нервные центры, задействованные в этом опыте, подвергаются центральному возбуждению. Можно приспособить такое описание к переживаниям, возникающим, когда орган чувств возбуждается фактором, не являющимся подходящим стимулом для этого чувственного органа, например, к переживанию света и цвета, которое возникает при нажатии на глаз пальцем или при возбуждении его электрическим разрядом. Можно предположить, что центральная стимуляция пробегает от церебрального возмущения к чувственному органу, а затем назад к сенсорному тракту и что каким-то образом прошлое переживание ведет к возбуждению, приближающемуся к исходному возбуждению чувственного органа, или что сходство образа с исходным восприятием обусловлено повторным возбуждением тех же центральных элементов, или что имеет место то и другое. Такие описания, однако, не помещают воспринимаемый памятный образ в ту связь с физиологическим организмом, которой обладал исходный объект. Стол находится, как мы говорим, в каузальной связи с центральным возбуждением, которая считается условием перцептуального переживания. Памятный образ не состоит с ним в такой связи; его следует рассматривать скорее как следствие возбуждения, нежели как его причину.

Нужно, однако, помнить, что стол, который мы считаем причиной перцепции, — это не тот стол, который дан в перцепции. Скопления гипотетических физических частиц, к которым мы должны отступать в нашей каузальной формулировке дистанционного опыта, не могут иметь никаких из тех качеств, которыми они обладают в нашем переживании их; и если мы допускаем, что восприятие цвета возникает в силу центрального возбуждения, индуцированного этими скоплениями физических частиц, испускающих

эфирные волны, ничем не напоминающие цвет, то мы вольны также допустить, что экстенциональные переживания – как пространственные, так и временные, – возникающие в соединении с переживанием действенного занятия пространства при возбуждении нервных окончаний тактильных поверхностей, суставов и мышц, тоже совсем не похожи на действительный объект, который мыслится как ответственный за перцепцию. То, что мы не чувствовали необходимости рассматривать физические частицы, становящиеся в своей комбинации стимулами контактного опыта, как непохожие на материю нашего непосредственного опыта, обусловлено тем уже упомянутым фактом, что продолжающиеся подразделения этой материи не лишают ее экстенциональной природы, в то время как эти подразделения в физических теориях цвета, звука, запаха и температуры неизбежно лишают элементы объектов этих самых качеств. Я также отмечал, что контактный опыт полагает приоритет ценности (value), поскольку он предоставляет критерии достоверности дистанционной стимуляции и поскольку контактные переживания принимаются как идентичные в своем экстенциональном характере для всех индивидов, тогда как дистанционные переживания меняются в зависимости от разных позиций разных индивидов. Третий важный момент, который я хочу еще раз подчеркнуть, состоит в том, что каузальное толкование перцепции в физической теории берет отдаленный объект как состоящий из элементов контактного опыта, т.е. из того, что принадлежит результату акта, и тем самым элиминирует время, которое потребовалось бы для совершения акта; иначе говоря, это толкование отрицает, что временная дистанция играет какую-либо роль в реальности воспринимаемого, тогда как пространственная протяженность рассматривается как относящаяся к самой сути этой реальности. Другими словами, это толкование означает, что реальность воспринимаемого имеет свое существование в безвременном пространстве.

Возможно и весьма важно признать, что то, что от нас отдалено, имеет те же пространственные качества – скажем, контактные значения, – которыми оно обладало бы, если бы мы были с ним в контакте. Вместе с тем категорически невозможно сказать, что то, что от нас отдалено, может иметь те же временные качества, что и в контакте с нами; иначе оно не было бы отделенным. Дистанционное переживание вещей – это переживание событий, происходящих не здесь, когда речь идет о нашем переживании. Дис-

танционный опыт всегда предполагает некоторого рода временной процесс, имеющий место между отдаленным объектом и организмом. Если в воображении мы помещаем себя в объект в то мгновение, когда мы видим его или слышим исходящий от него звук, мы обнаруживаем в своем здесь не цвет и не звук, а движущиеся частицы. Если мы все же утверждаем, что звук был в этом месте или что цвет существовал в тот момент, когда мы его переживали, то это все-таки не тот звук или цвет, который мы переживали; и если мы все же утверждаем, что существовал тем не менее звук или цвет долю мгновения раньше, то сам этот цвет или звук предполагал некий глаз или некое ухо, находившиеся на достаточном расстоянии от него, чтобы быть на другом конце временного процесса. Следовательно, совершенно логично, что в том безвременном пространстве, которое физическая наука делает целью своих точных определений, так называемые вторичные качества вещей должны заменяться физическими частицами, представленными в терминах контактного опыта. Чтобы получить вещь, абсолютно одновременную нашему опыту, мы должны установить ее в терминах того рода опыта, который мы имеем в отношении того, что находится в непосредственном контакте с нами.

Итак, мы полагаем мир, который состоит из частиц – маленьких кусочков материи контактного опыта, характеризующихся действительным занятием пространства, инерцией и силой, – вещей, которые по природе своей таковы, что могут все существовать в момент опыта, но не таковы, чтобы их переживание подразумевало временной процесс. Только такой мир может существовать в мгновении. Могут все же утверждать, что цвет в данное мгновение присутствует как переживание, но он присутствует как цвет, локализованный, возможно, в неясном «где-то», ведь даже звук или запах находятся в неясном «там» и не находятся по своей природе в точке непосредственного опыта. В темпоральном смысле он не относится к переживаниям того рода, которые допускают локализацию в безвременном пространстве физической частицы. Если теперь мы замечаем *переживание* (experiencing) в безвременном мгновении, то видим, что тоже вынуждены делать это в терминах нервных процессов.

Цвет, звук, запах или температура находятся где-то там, на расстоянии, как бы неясно они ни были локализованы. Они отстоят от нас в пространстве, но также отдалены и во времени. Если мы намерены устранить это временное расстояние, поместив себя в

воображении или мысленно в окрашенное или звучащее тело, то можем сделать это, лишь заменив эти дистанционные качества контактными качествами непосредственного опыта, и это процесс, посредством которого мы аннигилируем время и получаем безвременное пространство, или пространство в мгновении. И если теперь мы схватываем настоящее мгновение переживания (experiencing) дистанционного качества и пытаемся локализовать цвет в этом мгновении переживания индивида, абсолютно одновременном контактному опыту индивида, то мы делаем две вещи: мы устанавливаем расстояние с точки зрения индивида и устанавливаем его в такой форме, что оно не может быть качеством объекта. Мы можем поместить себя в отдаленный объект в то мгновение, когда мы переживаем этот объект как отдаленный объект. Здесь его контактное значение будет тем, которое мы имеем сейчас в наших контактах со стульями, одеждой и другими объектами. Однако если мы отождествляем цвет и звук с ним как одновременным контактным существованием, то мы придаем ему дистанционные качества, и он уже не здесь. Что можно сделать, так это установить, каким должен быть его материальный характер, чтобы в нынешней позиции индивида он имел дистанционные качества цвета и звука, и в эту формулировку мы также должны включить самого индивида. Мы строим физическую теорию чувственного опыта в терминах материи, которая все еще может иметь контактные значения действительного занятия пространства, инерции и силы, но не может иметь дистанционных значений, или так называемых вторичных качеств.

Дуалистическая философия, прототипом которой является философия Декарта, задает в пару безвременному пространству беспространственное время. В потоке опыта индивида есть события, следующие одно за другим в нематериальной душе, т.е. в душе, или сознании, лишенном контактных качеств. В этой душе, или сознании, с логической точки зрения, могут быть только переживания (experiencings). Переживаемые содержания, даже содержания образов, являются пространственными и не поддаются размещению в беспространственном времени.

Г. Функциональная теория рефлексии

Если удерживать проблему в поле перцептуального опыта, то метод достижения беспространственного времени обратен методу достижения безвременного пространства. Последний требует уст-

ранения темпоральной, или процессуальной, фазы опыта при оставлении протяженного мира мгновения, или «сейчас». Первый требует устранения мира, трехмерно простирающегося в лишенном длительности мгновении, при оставлении фазы опыта, состоящей в длительности или развертывании, абстрагированной от мира, в котором эта фаза развертывается. Очевидно, что это одна и та же абстракция и что мы, переходя от одной фазы к другой, получаем содержание противоположной концепции. В мгновенном мире идеальной физической науки мы предполагаем схематичную сводку (*conspectus*) этих мгновений, длящееся протяжение (*durational spread*), тогда как в мире чистого происшествия (*happening*), т.е. в мире выделяющихся событий, единственное условие которых состоит в том, что они не то, что есть, иначе говоря, в том, что случается только неожиданное, мы предполагаем протяжение того, что случается, в длительности, настолько бесконечно сокращенной, что различиями, существенными для случающегося, можно пренебречь. Ясно также, что эта абстракция стремится к идеальному пределу, который никогда не будет достигнут. В любое мгновение мир должен включать векторные элементы и содержания инерции и силы, предполагающие движение; чистая длительность должна найти плацдарм в протяженном мире, который есть, а результатом ее становится постоянно возникающий мир, все еще принадлежащий миру, который есть. *Terminus ad quem* этой абстракции является, разумеется, не безвременное пространство или беспространственное время, а ситуация, в которой пространственным или временным содержанием можно смело пренебречь в поведении. Иначе говоря, эта абстракция выполняет функцию в поведении и принадлежит опыту индивидов, в чьем поведении появляются мир относительно постоянных объектов – объектов, качеством длительности в которых можно пренебречь, – и соответствующий длящийся процесс, который может благодаря этому быть независимым от своего содержания и, следовательно, быть длительностью, внутри которой рождается новое. Это такие индивиды, в опыте которых возникают проблемы поведения, условия решения которых фиксированы, тогда как само решение не дано в относительно постоянных условиях.

Эта ситуация, как отмечалось выше, возникает тогда, когда индивид благодаря развитию социального поведения приходит к индикации самому себе результатов прошлого действия, присутствующих в тенденциях реагирования. Связывание успешных и не-

успешных реакций с наличными тенденциями реагирования, заключенными внутри более широкого акта, конституирует Я, становящееся еще одним объектом в поле поведения. При взаимном торможении реакций так называемые памятные образы результатов прошлой реакции и качества вещей соотносятся с самими реакциями как слишком высокие, слишком широкие, слишком кислые и т.д., конституируя тем самым индивида, выстроенного из заторможенных тенденций реагирования, памятных образов результатов реакций и индикации посредством значимых символов качеств вещей, соответствующих стимулам к реакции и результату реакции. Этому индивиду противостоит объектная среда, которая утратила организацию поля поведения и может приобрести новую организацию только тогда, когда переупорядочение реакций и соответствующее переупорядочение качеств вещей сделают поведение вновь возможным, но уже в новом поле поведения. Пока это происходит, старая среда сохраняется как сумма условий нового плана действия и нового поля поведения. Она наличествует как длительность, но всего лишь как мгновение, с которым соотносятся прошлое и возможное будущее. При попытке соотнести прошлый опыт и будущую реакцию со средой, настолько постоянной, насколько только возможно, эта длительность с ее изменениями редуцируется к минимуму. Мы ищем постоянные условия возможного действия, а их можно обнаружить лишь в мире, каким он существует в мгновении.

На другом полюсе располагаются исследование и реорганизация элементов среды – реорганизация, детерминируемая оформлением реакций в новый составной акт. В этой длительности прошлое и возможные будущие противостоят относительно вневременной среде. Временная протяженность дана в терминах прошлых событий и предвосхищаемых реакций, абстрагированных от среды, коей является относительно неизменная ситуация.

Важно понять, что здесь присутствуют те же содержания, которые были в мире непосредственного опыта, когда качества вещей, результаты прошлого опыта и их ценности для индивида были полностью растворены в объектах, а индивид сводился к простой попытке действия и точке «здесь и сейчас» ориентации. Есть новый объект, Я, с чьим опытом соотносятся теперь памятные образы и тенденции реагирования. Этот новый объект возник через механизм социального поведения, но его содержания уже были в мире непосредственного опыта. Они аналитически вычленяются из

торможения акта и соотносятся через механизм социального поведения с Я. После успешной реорганизации они вновь входят в мир вещей, и Я опять редуцируется к попытке действия и к точке пространственного и временного начала акта.

В рефлексивной фазе попытка свести среду к мгновенному миру проявляет себя не только в сведении длительности к минимальным значениям, но также в преобразовании дистанционных значений (*distant values*) вещей, являющихся по своей природе сущностно длящимися, или темпоральными, в контактные значения (*contact values*). Вещь на расстоянии предстает не как окрашенный или звучащий объект, вызывающий протяженную (*extended*) реакцию, направленную на его достижение, а как если бы она осязалась рукой, находящейся в данный момент там, т.е. как обладающая значениями нашего мгновенного контактного опыта – значениями действенного занятия пространства, инерции и силы. Здесь происходит не просто наполнение дистанционных стимулов цвета или звука прошлым опытом контактных значений, осязаемого объема и сопротивления. Такие объекты суть объекты непосредственного опыта, и на контактных значениях этих объектов проштампована та же будущая дата, что и принадлежащая цвету и звуку. Тело будет твердым, когда мы до него доберемся. Нечто обратное содержится в рефлексивном опыте: дальний объект *сейчас* образуется из сопротивляющихся объемов, и их структура есть утверждение реальности цвета, звука и других отдаленных будущих в настоящем. Поскольку в опыте индивида временным значением «сейчас» обладают лишь контактные объекты, дальний объект может быть датирован так лишь постольку, поскольку индивид в рефлексии находится не только здесь, но и там. Это вынесение Я за пределы индивида при принятии им установки реагирования на Я изначально возникает, как уже отмечалось, в социальном поведении. Основу для него мы находим в том, что некоторые социальные стимулы, или жесты, имеют тенденцию пробуждать в самом индивиде такую же реакцию, какую они вызывают в другом, которому они адресованы. Далее индивид обнаруживает себя выражающим эту тенденцию и, обращаясь таким образом к самому себе, становится Я. В своем социальном поведении он стал объектом, или другим, для самого себя. Для примитивной природы, говорим ли мы о ребенке или о древних группах, социальные все объекты; все они вызывают социальные реакции, особенно когда к объектам проявляется живой интерес. По большей части эти социальные

объекты определяются лишь смутно, но социальная установка выполняет функцию пробуждения в индивиде контактной реакции того, что позже оказывается просто физической вещью, когда индивид на нее реагирует. Сначала это реакция чего-то, что помогает или мешает. Когда абстрагируется физическая вещь, она становится реакцией приспособления к манипуляции индивида, в особенности реакцией сопротивления. Именно этот воображаемый опыт сопротивления несет с собой временное качество «сейчас» и служит вовлечению всей области физических объектов в безвременное пространство.

Следует заметить, что пространство этого безвременного пространства остается пространством дистанционного опыта, обычно визуальным. Оно есть расширение нашего поведения, и оно различимо гораздо яснее, чем тактильное. Именно оно придает нашему расширению вовне неограниченность. Человек может пребывать в контактном опыте, не выходя за его пределы, но поскольку, где бы он ни размещал свое Я, он находит свое Я в визуальном поле, он получает приглашение переместиться в другие точки.

I. Природа универсальности и необходимости

В этих установках древней мысли* отмечаются две ориентации разума: одна – на физический организм как часть целостного механизма мироздания, другая – на структуру универсальных ценностей, заключенных в социальных индивидах и вещах, которые могут индцироваться с помощью организованных значимых символов общения социальных индивидов, т.е. на то, что можно назвать универсумом дискурса. Под термином «универсальный» имеется в виду, что языковой символ как стимул может быть адресован кому угодно из членов социальной группы и вызывает реакцию, адекватную совершению социального акта. Такой символ прикрепляется к некоторому качеству индивида или вещи, вызывающему реакцию в любом индивиде, компетентном для совершения всего социального акта. Если акт не совершается, то внимание остается сосредоточенным на символах и индцируемых ими качествах как представляющих условия нереализованного опыта. Если для поведения становится важным допущение реальности этого опыта в

* В параграфе H, который мы здесь опускаем, Мид рассматривает древнегреческие философские представления о разуме (или сознании). – *Прим. пер.*

ином мире, или в сверхчувственном опыте, то они устанавливаются как абстрактные сущности, или мир идей. Важно отметить два индицируемых здесь типа существования. С одной стороны, мы имеем качество вещи, разделяющее существование с самой вещью. Так, вещи исчислимы, тождественны в пределах длительностей и имеют единство организации. Указывая на вещи как на существующие и на их качества, мы указываем на существование качеств. А поскольку так называемые законы арифметики дают метод количественного анализа и рекомбинации, то эти качества обладают не только реальностью анализируемых вещей, но и предвосхищаемой реальностью вещей, которые возникнут. Коль скоро наш опыт – это опыт актов, предполагающих реакции, вызываемые стимулами, то значима в конечном счете эта предвосхищаемая реальность. Конечное ее достижение в реакции называется экспериментальным доказательством. Есть и другая реальность, тоже предвосхищаемая, но заданная, или необходимая: реальность условий, которым должен подчиняться предвосхищаемый вид реакции. Реальность необходимых условий возможного опыта Кант назвал «трансцендентальной».

Необходимость в нашей терминологии означает не что иное, как заданные или принятые условия совершаемого акта, особенно тех широких совместных актов, которые важны для науки. Когда акт останавливается и его исполнение, возможно, откладывается на неопределенный срок при энергичном стремлении его продолжить, эти необходимые условия представляют единственную форму реальности желаемого результата, и в этом смысле говорят, что они имеют необходимое существование. Например, мы говорим о необходимой справедливости возврата похищенных благ. Они называются идеальными сущностями в обоих смыслах слова «идеальный»: они идеальны как абстракции от вещей, т.е. как качества вещей, индицируемые значимыми символами, и идеальны как имеющие обещанную реальность в том результате, к которому стремится остановленный акт. отождествление этих двух значений термина «идеальный» является характерной чертой идеалистических философий.

Совокупность абстрагированных от среды условий сложных социальных актов – с одной стороны, неадекватно совершаемых или вообще несостоявшихся или, с другой стороны, служащих надлежащим методом решения проблем, возникающих в поведении общества, – составляет либо предмет метафизики, либо аппарат

науки, а контролируемый процесс индикации этих качеств другим или собственному Я во внешнем или внутреннем разговоре конституирует диалектику или логику. Данные выше определения логической универсальности и необходимости требуют развития в одном пункте. Универсальность есть установка адресования значимого символа как стимула любому из членов нечетко ограниченной группы с целью вызвать реакцию, которой требует продолжение акта, где группа включает самого индивида как другого. Необходимость есть установка принятия рефлексивной ситуации или ее элементов как условий возможного совершения данного акта, где индивид, принимающий эту установку, сам принадлежит к группе, в совместной деятельности которой возникла мыслительная проблема. Пункт, требующий развития, – это членство индивида в нечетко ограниченной группе, в деятельности которой возникла или может возникнуть проблема и членам которой адресуется или может быть адресован разговор.

Это членство уже было определено ранее в терминах организованной игры (*game*), приходящей на смену спонтанной игре (*play*) в ходе развития личности у ребенка. Хотя в простой игре ребенок обращен к самому себе как к другому в роли другого, такая игра не детерминирует и не определяет четко принимаемую роль. В организованной игре всякая роль, принимаемая ребенком, детерминируется и определяется другими ролями игры, принимаемыми ребенком в воображении. Организация всех установок, присущих разным ролям игры, детерминирующая и определяющая его собственную роль или роль другого, конституирует членство в группе, играющей в эту игру. Я называл ее также установкой генерализованного другого в группе. Будет ли численность этой группы ограниченной или безграничной, зависит от характера ее совместной деятельности. В логической игре число участников бесконечно при условии, что они готовы, по выражению Сократа, «придерживаться нити размышления», т.е. готовы принять условия решения проблемы, которые несет с собой ее постановка в групповой деятельности. Таков смысл *semper et ubique*. Следует, пожалуй, добавить, что универсальность в объекте или универсальное качество в объекте означает, что бесконечное число объектов или качеств объектов может служить высвобождению некоторого импульса; а универсальность в индивиде означает установку реакции, соответствующую бесконечному числу объектов и заключенных в них качеств. Именно успешное завершение акта (неважно, какой стимул вызы-

вает реакцию) идентифицирует объекты или их качества как одни и те же, за исключением числовых различий. Действительное тождество в содержании есть всего лишь «путь приближения», с помощью которого мы приходим к различиям, не существенным для совершения акта.

Ориентация рефлексии в индивиде на универсум дискурса (т.е. значимые символы и универсальные объекты и качества объектов вместе с установками реакции, которые такими объектами и качествами индицируются, установками, организованными в совместном акте неограниченной группы, членом которой сам индивид является) подчеркивает функциональную природу разума.

С точки зрения рефлексии, содержание разума для индивида, свободного от доктринальных предубеждений, очень изменчиво. Если он думает, т.е. обсуждает нечто с самим собой, то будет, вероятно, помещать все значимые символы в свой разум, но вещи и их качества – как частные, так и универсальные – будут располагаться вне его. Его установки реакции, насколько его отсылают к ним значимые символы, будут опять-таки размещаться в его разуме как идеи. Неясные будущие ситуации, особенно при наличии альтернативных возможностей (а они влияют на его поведение), будут рассматриваться как ментальные, но приход в другую комнату с целью поговорить с кем-то, относительно чьего присутствия не возникало вопросов, вряд ли будет казаться ментальным. Попадание в новую организацию среды, аналитически преобразованную конфликтом и торможением, может лежать всецело вне разума, но предположения относительно разных способов действия наверняка будут рассматриваться как идеи индивида. Образы, входящие в перцептуальные объекты, не будут ментальными, но все результаты припоминания, как и содержания конструктивного воображения, будут причисляться к этому классу; при этом несомненные прошлые события, особенно недавние, будут восприниматься как внешние события, а их памятные образы будут казаться расширениями «мнимого настоящего».

Не характер содержания делает его ментальным в рефлексивном процессе, ведь даже то, что называют моторными образами, или установками, предстает как содержание внешних объектов, твердых и оказывающих сопротивление. С точки зрения рефлексии, содержания разума свойственны, видимо, два атрибута: то, что индивид индицирует содержание себе с помощью значимых символов и становится тем самым ответственным за его организа-

цию и функцию в совершении акта, и то, что содержание будет ограничено опытом индивида. Последняя характеристика, однако, весьма двусмысленна и вводит своими импликациями в заблуждение. В наше мышление явно входят внешние вещи, общие для нашего опыта с опытом других, и памятные образы являются содержаниями мышления не больше, чем палки, камни или небесные тела. Основу для общепринятого критерия содержания разума следует, скорее, искать в другой ориентации разума.

Простая индикация универсалий и опознание частных как стимулов, которые соответствуют этим универсалиям в наших реакциях (отношение импликации), индикация более широких реакций как включающих более специфицированные реакции (отношение подведения), индикация специфицированной реакции как предполагающей реакцию более широкую (отношение неотъемлемости) – все это может иметь место как в разговоре индивида с другими, так и в его разговоре с самим собой. Единственное преимущество, достигающееся разговору с собой, т.е. мышлению, содержится в Я, которое предстает в качестве члена всей логической группы и, таким образом, говорит от лица всей группы. Установка членства дает индикации логическую универсальность, но это преимущество индикации логической универсальности дано индивиду не в его партикулярном качестве личности, а в его генерализованном качестве члена логической группы. От проявления в частном разговоре индивида с самим собой содержания ничего не выигрывают, хотя как личность индивид может обрести социальный престиж и иные социальные преимущества в силу того, что занимается размышлениями. Индикация универсалий и отношений между ними всячески стремится абстрагироваться от личных обстоятельств мышления – его так называемых психологических качеств – и подчеркнуть универсальность индицируемых объектов и качеств, а также универсальную реакцию группы.

L. Сознание и физический анализ

<...> Это подводит дискуссию к иному пониманию сознания: как опыта с точки зрения индивида. Как мы увидели, вполне возможно постулировать опыт с точки зрения индивида, не предполагая того, что коннотирует со словом «сознание», ибо мы можем говорить об опыте растения, амебы или о нашем так называемом бессознательном опыте, и такой опыт определенно может быть

представлен с точки зрения отдельного растения, амебы или бес-сознательного организма. Что действительно подразумевается в индивиде, природа которого заключает в себе сознание, так это то, что он является объектом для самого себя, благодаря чему опыты могут соотноситься с ним самим, а сам он в качестве Я может быть узнаваемым объектом в прошлом и будущем опыте. Иначе говоря, в этой концепции сознание тождественно самосознанию.

Есть, видимо, два элемента в этих опытах. Есть Я, которое предстает как объект, и есть ситуации, в которых опыты соотносятся с Я и это соотношение с Я привносит в опыт нечто такое, чем он бы иначе не обладал. Я как объект – это социальный объект, однако он необязателен для социального поведения или для существования других социальных объектов. Такие объекты можно полагать существующими и в опыте низших животных, и в нашем собственном опыте в отсутствие самосознания. В опыте, в котором проявляется Я, индивид обнаруживает, что действует по отношению к себе как другой. Он становится, если прибегнуть к уже использованному ранее выражению, генерализованным другим и находит в своем опыте групповую установку, которая как раз и позволяет ему стать для себя объектом. Здесь выражается то, что предполагается этимологией «сознания» как «встречи в опыте с». Эта коннотация особенно ярко видна в связи со вторым элементом опыта. Мы сознаем вещи не просто существующими в среде опыта: утверждая, что мы их сознаем, мы имеем в виду, что посредством установки генерализованного другого мы в состоянии соотнести их с собственным опытом. Вещи не просто есть, но мы способны идентифицировать свои установки как установки внимания к этим вещам и действия по отношению к ним. Основа для соотношения с Я обнаруживается в том определяющем характере, который имеет организм в отборе и организации среды. Эта детерминирующая связь двусторонняя. Среда детерминирует организм настолько же полно, насколько и организм среду. Эти две детерминации, однако, имеют разный характер.

О. Механизм принятия роли в явлении физического объекта

Таким образом, в мгновенном мире – идеальной ситуации, допускаемой в точном физическом измерении, – мы отождествляем

целое, явленное лишь в дистанционном опыте, с контактным опытом, включающим действенное занятие пространства.

Действенное занятие пространства – это содержание, которое следует отличать и от дистанционного переживания, например зрительного, и от осязательного переживания, т.е. переживания так называемого пассивного соприкосновения вкупе с действительным кинестетическим опытом толкания твердых тел и давления на них. Действенное занятие пространства предполагает не просто разные степени приложения сил в реагировании на вещи, но и переживание сопротивления, которое оказывает этим усилиям сам объект. Это означает идентификацию индивидуального организма с объектом, так как сопротивление, находящее свое выражение в кинестетическом переживании усилия, может проявиться в объекте лишь постольку, поскольку в объекте локализовано это усилие. Это объяснялось переносом переживания [движений] двух рук, или любых двух противоположных усилий организма, на объект и было шире рассмотрено в доктрине *Einführung* Липпса. Здесь важен именно факт переноса. Судя по всему, есть свидетельства того, что он проявляется и на ступенях ниже человека, ведь беспокойство, возникающее у собаки при виде палки, имеет ту же природу, что и беспокойство, возникающее при виде другой собаки. Так это или нет, все равно этот факт лежит в самом основании наших установок по отношению ко всем физическим объектам. Резонно предположить, что вначале он возникает в простейших социальных установках с их адаптациями к реакциям других. Основу для установки отождествления собственного усилия с переживанием вещи можно самым естественным образом найти в стимулировании индивидом себя реагировать на другого в собственной реакции так, как тот действует по отношению к нему, и такой механизм мы находим в социальном поведении. В нем индивид, стимулируя другого к импульсивной реакции, может пробуждать ту же реакцию в собственной системе, если его установка, стимулируя другую форму, напрямую воздействует на него самого. Это происходит прежде всего при использовании голосового жеста или любого жеста, который мог бы быть использован взамен языка. Как только это однажды происходит в простейшей форме, устанавливается механизм для действия индивида по отношению к себе как к объекту, механизм, содержащий самоидентификацию индивида с объектом – поначалу социальным объектом. Именно в этом опыте заключено содержание, законно коннотирующее с «сознанием», т.е. присутствие объ-

екта не только в опыте, но и в диапазоне опыта организма, или индивида. Следует добавить, что это отождествление индивида с объектом есть условие появления индивида в собственном опыте как объекта, и ему присуща вся значимость, на которую это указывает. Отсюда следует также, что это содержание вещи есть содержание, никогда не находящееся в анализе объекта, но всегда проецируемое на (into) ту роль, к которой приводит анализ и с которой мы, опять же, себя идентифицируем. Анализ вещей никогда не дает нам ничего кроме новых поверхностей и контуров. Если поверхности наличествуют, то внутреннее сопротивление есть нечто такое, что приносится самим индивидом. Принося его, индивид сам становится объектом. Это содержание вещи, которое никогда не может быть напрямую обнаружено в объекте, предположительно служит основой для понятия субстанции, явленной в опыте только в своих качествах. Кроме того, оно дает основу для так называемых субъективных идеализмов, хотя важно заметить, что это его употребление неизбежно приносит суждения, гибельные как для объекта, так и для Я, что всесторонне показал Юм. Я как объект зависит от присутствия других объектов, с которыми индивид может себя идентифицировать.

Рискуя напрасно потратить время на обсуждение этого аспекта, хочу подчеркнуть, что не Я переносит свое кинестетическое ощущение на объект, а сам индивид благодаря тенденции оказывать нажим так, как физическая вещь в роли другого индивида давит на его собственную руку, становится физическим объектом в противовес физической вещи. Развитие физической вещи в противовес физическому Я есть абстракция от исходного социального опыта, ибо в первую очередь в социальном поведении мы стимулируем себя действовать по отношению к себе так, как другие действуют по отношению к нам, и тем самым идентифицируем себя с другими и становимся для самих себя объектами. Эта идентификация коренится в тождестве поведения других по отношению к нам тому поведению по отношению к нам, которое мы сами были склонны вызывать в своих организмах. Ребенок криками вызывал в своем организме тенденцию себя успокоить. Ее родовая тождественность сочувственной реакции родителя есть идентификация ребенка с родителем. Самые ранние объекты – социальные объекты; все объекты являются вначале социальными. Уже позднее опыт дифференцирует социальные объекты от физических, но механизм переживания вещей в противовес Я как объекту есть социальный

механизм. Идентификация индивида с физическими объектами, представляющая в действенном занятии пространства, производна от этого. Идентичность реакции вещи и реакции, которую мы вызываем в себе, воздействуя на физическую вещь, обнаруживается в овладении вещью, в ее хватании, прикосновении к ней. Вещь оказывает на нас давление так, как мы оказываем давление на себя. Мы передаем в вещь давление, которое сами на нее оказываем, когда ее хватаем; и это нечто большее, чем явление ее поверхностей в нашем опыте плюс усилие, прилагаемое нами в давлении на нее. Это большее – локализация акта давления в вещи в противовес нашей собственной реакции. Эта способность к локализации акта внутри вещи нашим собственным действием на нее как раз и есть то, что перешло в наше физическое поведение из социального поведения – перешло в порядке абстракции, ведь социальный объект является и физическим. Отсюда в опыте возникает физическое Я, тоже абстракция от социального Я. Размещение акта в вещи является условием появления физического Я; следовательно, это не проекция Я или опыта, или ощущения, Я в вещь. Его надо также четко отличать от цвета, грубой или ровной поверхности, тепла, вкуса или запаха вещи. Эти качества присутствуют безотносительно к тому, что мы обычно называем нашим сознанием вещи. Мы сознаем вещь, если прибегнуть еще раз к обычной психологической терминологии, когда акт, возникающий в наших организмах, локализуется в вещи. Это размещение делается возможным, потому что акт пробудил в наших организмах реакцию сопротивления, которая есть также и реакция вещи на нас. Иначе говоря, мы определяем действие вещи в терминах этого сопротивления, существующего в наших организмах как другой или как другие. Видимо, это реакция, которая может быть локализована в вещи и затем порождает физическое Я как объект; она может быть опознана сначала как реакция организма, а затем как форма данности вещи.

Итак, мы получили следующую картину: во взаимоотношениях организма и среды производимый организмом отбор ответствен за форму объектов среды и восприимчивость организма к определенным качествам этих объектов, а среда, производя свои стимуляции, отвечает за реакцию организма. В некоторых ситуациях, особенно социальных, организм стимулирует себя реагировать так, как будет реагировать на эту стимуляцию объект в среде. Тождество реакции объекта на организм и реакции, возникающей у организма по отношению к себе, обособляет содержание, которым

является то объект, действующий на организм, то индивид, действующий как объект по отношению к организму. Индивид, склонный таким образом действовать, есть Я, а объект – некоторый объект, о котором мы говорим, что мы его создаем. Физический объект имеет внутреннюю глубину (interior) в том же смысле, в каком имеет ее социальный объект, или другой. Эта внутренняя глубина обеспечивается организмом, имеющим тенденцию действовать по отношению к себе так, как действует по отношению к организму физический или социальный объект. Поистине физический объект есть лишь абстракция от социального объекта. Именно это внутреннее содержание физического объекта конституирует его материю, его действительное занятие пространства. В целях измерения оно далее абстрагируется физической наукой как масса: сначала просто как количество материи, затем как количество материи, пропорциональное ее инерции. Из этого тождества содержания физической вещи и организма как физической вещи следует, что отдаленная физическая вещь, далекая от нас не только в пространстве, но и во времени, может быть представлена как существующая в одно мгновение с нами. Физический объект, образованный из поверхностей, все еще далек в том смысле, что до его внутренней реальности можно добраться только путем дальнейших разделений, и это бесконечная задача; но эта внутренняя реальность есть там в то же мгновение, что и мы. Однако материя есть там лишь в смысле этой внутренней реальности с непосредственно ограничивающими ее поверхностями. Других качеств материальных вещей – их цвета, звука, запаха и температуры – в это мгновение там нет. Чтобы там быть, они должны быть переведены в термины материи и силовых полей.

Это содержание давления в физическом объекте появляется прежде всего как часть образности, входящей в объект как существующий на расстоянии. Различные контактные опыты, которые мы имели в отношении таких объектов, входя в нашу перцепцию, делают физическую вещь такой, какова она в опыте. Только когда индивид в социальном поведении пробуждает в себе тенденцию действовать так, как действует другой, теснить собственный организм так, как будет теснить его физический объект, он становится тем материалом, о котором мы говорим, что мы его создаем. И именно тогда наши организмы становятся физическими объектами из этого же материала. Это содержание действительного занятия пространства логически предшествует явлению как физического объ-

екта, так и физического организма как объекта. Существует, стало быть, различие между вещами как деревьями, камнями, животными и людьми и этими вещами как имеющими в себе то же содержание, которое появляется в нас самих, поскольку мы тоже действительно занимаем пространство. Именно потому, что это содержание одинаково, мы имеем возможность сознавать физические вещи, в том числе собственные организмы как физические вещи, ведь под «сознанием» здесь подразумевается отождествление следствий сопротивлений и движений вещей с усилиями, которые совершаются в наших организмах при обращении с этими вещами. При наличии этого тождества мы можем пробуждать в своих организмах установки и изменения физических вещей и тем самым действовать по отношению к самим себе как физическим вещам. Мы можем провести и проводим различие между вещами и материей, или материями, из которых вещи сделаны. Мы отличаем себя как социальных существ от себя как материальных вещей – своих тел. Мы добираемся до инертного сырья, или материала, из которого образуются вещи, какими они явлены нам в непосредственном опыте. Важно понимать, что, делая это, мы абстрагируемся от всех других качеств вещей и что эту абстракцию нужно объяснить. Но не менее важно отметить, что качество, служащее основой для этой абстракции – действительное занятие пространства, – это единственное качество физической вещи, общее для нее с физическим организмом в опыте. Находя в своем опыте окрашенные, звучащие, пахнущие, имеющие вкус и теплые или холодные объекты, мы вовсе не полагаем по этой причине, что имеем цвет, звук, запах и температуру вещи.

Р. Детерминация систем координат

Есть еще одна фаза социального механизма, причастная к появлению физического объекта в противовес физическому Я. Этот механизм возник из организованной реакции индивида на группу в совместных деятельности, в которых индивид, принимая роли разных членов группы, втянутых в совместную деятельность, может обращаться к самому себе как к Я. Эту организованную групповую реакцию индивида на самого себя я назвал генерализованным другим. В обширной области логики и математики она представляет универсально общие установки членов человеческого общества в значимом разговоре и в реакции на среду, насколько

среда человеческого рода единообразна. Эта единообразная реакция всех людей на общую среду, или на среду, насколько она единообразна, находит выражение в евклидовом пространстве с некоторым постоянным набором координат и фиксированной единицей, определяемой каким-то принятым ритмически повторяющимся изменением, полагаемым как единообразное, таким как вращение Земли вокруг своей оси или колебание электрона при порождении световой волны. Поскольку математическое выражение числовых качеств пространственных и временных величин может отвлечься от действительной системы координат, включенной в наши реакции на общую среду, и от единообразной величины временной единицы в изменении, то эти фиксированные координаты и единицы временных систем можно отбросить, и генерализованный другой будет представлять этот в высшей степени абстрактный общий математический метод. Такой будет ситуация при общей теории относительности. Это возвращает нас к двум ситуациям, дающим экспериментальное подтверждение релятивистской теории: ситуации электрической частицы и ситуации измерения изменений звезд в галактическом порядке. Эта доктрина рассматривает изменение временных систем опыта при соответствующем изменении пространственных координат, или, скорее, всего порядка протяженности с его темпоральной и пространственной фазами. Переход от одного порядка к другому служит ответом на определение места покоя, или фиксированной до поры до времени системы пространственных координат. Эта фиксированная система координат, производная от области покоя, ориентирована относительно индивидуального организма и его возможных движений к окружающим объектам. Ось ординат проходит через индивида, находящегося в вертикальном положении, но в таком вертикальном положении, которое поддерживается тенденциями двигаться в различных направлениях. Это результат компенсирующих друг друга усилий. Ось абсцисс пролегает от индивида к объекту перцепции и обычно вдоль линии зрения. Это область, в которой могут происходить возможные движения человека. Для должной организации этой области существенно, чтобы индивид при движении и приближении к объектам обнаруживал сопротивления, о которых его оповещают зрение или иной дистанционный опыт.

Область покоя – это область, внутри которой происходит движение индивида и в соотношении с сопротивлениями и организованными позициями которой может протекать успешное, с точки

зрения затраты сил и определения направления, действие. Обычно эта область покоя ориентирована относительно цели, *terminus ad quem*, поскольку индивид идентифицировал себя с этим целевым объектом и провел через него ось ординат, принадлежащую его вертикальной установке. Именно благодаря зрительному опыту весь ландшафт геометрически конституируется как область покоя, в пределах которой индивид движется. Внутри нее происходят и иные движения, но все же они происходят внутри стабильной среды. Движущиеся вещи размещены в неподвижной области. Установление предельной области покоя (фиксированного пространства для перцептуального мира) предполагает способность индивида помещать себя то в один объект (или положение), то в другой. При неспособности определить, движется ли свой поезд или поезд на соседнем пути, индивид идентифицирует себя то с одной ситуацией, то с другой, но с точки зрения как любой из них, так и их обеих есть фиксированная среда, в рамках которой могут быть определены относительные изменения двух поездов. Фиксированное пространство среды предполагает третью позицию, с которой индивид себя идентифицирует и из которой он мог бы определить, движется ли одно тело, другое или оба. Эта идентификация индивида с разными позициями, или же телами, их занимающими, возвращает нас к социальному механизму, благодаря которому протекает мышление. Разумеется, нет никакого предела для принятия позиций вне тех, которые заключены в движущихся телах, ибо возможно допустить, что позиция, взятая как неподвижная, сама движется и что в качестве таковой надо взять другую, находящуюся вне этой. Пока ситуация представлена в проблематичной форме, нет конечного фиксированного пространства, которое могло бы быть определено в перцептуальном опыте, хотя для актуального движения в перцептуальном опыте всегда есть фиксированное пространство, определяемое актом.

Эти разные пространственные ситуации, определяемые ответом на вопрос «Какое тело движется относительно других?», все являются визуальными, или дистанционными, гипотезами. Если кто-то начинает действовать, то он тем самым уже принял какую-то из гипотез и имеет фиксированное пространство. Он достигает этого, затрачивая усилия и, следовательно, опираясь на свой контактный опыт. Так, наше действие фиксирует Землю как неподвижную, а Солнце – как движущееся, но оказывается, что мы можем допустить, что Солнце неподвижно относительно Земли, а

Земля движется, и опереться в нашем сложном научном действии на гипотезу Коперника. В этом случае мы задаем стабильную пространственную ситуацию, в которой все тела Солнечной системы движутся. Движение этой системы относительно других звезд, а также нашей галактики относительно других галактик вводит проблему в самой широкой ее форме. Хотя действие фиксирует для этой ситуации определенную пространственную ситуацию, это не исключает возможности того, что вся эта пространственная ситуация может репрезентировать движение, не вовлеченное в наличный акт. Иначе говоря, мы лишаемся решающего опыта, который позволял бы проверить нашу гипотезу. Действительного движения как затраты усилия это бы не коснулось, но определение его в визуальных полях по относительно изменению местоположения было бы невозможно удостоверить.

XXXI. ФРАГМЕНТЫ НА РАЗНЫЕ ТЕМЫ

Д. Социальная группа и индивидуальный разум

Формирование мнения происходит через разговор индивидов с членами групп, к которым они принадлежат, или через тот внутренний мысленный разговор, который есть внешний разговор, перенесенный в разум.

Формирующее влияние группы на индивида признают широко и по-разному; здесь же мы говорим о зависимости индивида от разных составных частей группы, к которой он принадлежит, вобретении языковых символов, или выражений, с помощью которых он может опознавать значения и качества объектов и указывать на них. В качестве примера этой зависимости можно привести вхождение образованного врача-практика и чиновника службы здравоохранения в жизнь человека с улицы и [одновременное] отсутствие в ней ученого-биолога; отсюда растущая готовность человека с улицы обсуждать заразные болезни и душевное нездоровье в категориях современной науки, а не в категориях традиционного обычая, отсутствие же знакомства с ученым-биологом объясняет его неспособность совместить эволюционное появление человека со своими представлениями о разумном и моральном миропорядке. Сопrotивление здесь и там одинаково, но в одном случае он ознакомился с терминами и с фактами и единообразиями, на которые они указывают, а в другом лишен этого ментального аппарата. Следует обратить внимание, что пресса, стремясь расширить круг читателей, склонна скорее использовать имеющийся ментальный аппарат среднего человека, к которому она обращается, нежели вламываться в этот аппарат и пытаться его расширить. Если у человека нет явного намерения расширить свои познания, обычно он читает издания, говорящие его собственным языком.

Чтобы понять процесс, посредством которого научные методы и их результаты проникают в народное мышление и практику, необходимо признать не только конфликт интересов разных групп, но и социальные условия, определяющие, насколько до людей доходят новые идеи и индицирующая их терминология.

Признавая, что фантазия и мышление человека – это внутренний разговор, который протекает в терминах его внешнего разговора с группами, частью которых он является, мы предполагаем, что важно исследовать это группирование с указанной точки зрения.

Такое исследование, в первую очередь, признало бы, что информация не входит в ментальный аппарат и не становится его частью, если она не облечена в язык текущего социального поведения. Так, оберегание средним человеком своей семьи и самого себя от разразившейся эпидемии делает бациллу и ее жизненную историю частью его мира.

Такое исследование обратилось бы к тем типам социального поведения, в которых определяются аппарат разговора и мышления, и особенно к тем социальным способам, с помощью которых в это относительно фиксированное поведение с его словарным и идейным аппаратом вторгаются новые формы поведения, что влечет за собой расширение и изменение этого аппарата.

Ясно, что такое групповое поведение и сознание, внутри которого оно происходит, ориентируются легче всего в противостоянии враждебным группам и индивидам. Так, группа рабочих мыслит в категориях своей борьбы с капиталистами, церковная группа – в противостоянии организованному пороку или научной ереси. Эти установки закрывают умы одной стороны для идей и символов, опосредующих поведение другой. Терпимость нового символа и его значения появляется тогда, когда какая-то новая фаза поведения делает его частью повседневной жизни.

Мы видим, стало быть, паттерн идей, реагирующий на организованное социальное поведение групп (где идеи и их символы определяются функцией взаимодействия членов группы) и на появление новых типов социального поведения, прорывающихся в новых совместных актах, и тех символов и идей, которые их опосредуют. Такие паттерны можно найти, например, в поведении групп рабочих. Их идеи относительно защиты своей шкалы заработной платы и условий труда организуются вокруг коллективного торга, неизбежно приносящего с собой идеал закрытого цеха, при-

званный сделать эту процедуру полностью эффективной, контроль над числом учеников и устранение лидеров производительности, а также забастовку как действенное оружие в войне с враждебным капиталистическим работодателем.

Государственный контроль над такими отраслями, как железные дороги, приносит невольное признание общественного интереса, который в некоторых условиях должен приниматься в расчет при определении заработной платы и условий труда. Инженерия эффективности выявила враждебную реакцию на попытки стандартизировать методы работы для достижения наивысшей производительности и тем самым ввела еще один тип возможного контроля. В текстильной отрасли работа комиссии, созданной профсоюзом и работодателями для разрешения конфликтов между ними на основе взаимно признанных принципов, принесла язык и концепцию общего корпуса идей относительно действий рабочих и работодателя, и теперь он занимает свое место в системе, посредством которой рабочий защищает свою зарплату и продолжительность рабочего дня. Именно так, через возникновение новых видов социального поведения внутри организованного корпуса социального поведения, новые идеи постепенно входят в умы людей. Интересно было бы взглянуть на умы людей как на такие паттерны поведения, включив сюда также символы, с помощью которых осуществляются эти сложные социальные акты, – символы, которые соответствуют определенным ценностям и значениям в ситуациях и вещах, – и выяснить, каким образом такие паттерны социального поведения изменяются при вторжении новых форм поведения с их символами и идеями. Для этого нам потребовалось бы представить различные организованные группы сообщества, в паттернах поведения которых явлены паттерны человеческих умов, и, с другой стороны, указать на новые формы социального поведения, которые в них вторгаются, принося с собой новые ментальные содержания.

Ф. Религия, метафизика и ценность

1. Имеется несоответствие между смыслом мира, утверждавшимся в религиозной и философской мысли, и теми значениями, которые появляются в результате применения научного интеллекта к решению конкретных социальных проблем.

Первый вносился в опыт за счет универсальности эмоциональных и логических установок. Эти универсальные эмоциональные установки находили свое выражение в универсальности идеального сообщества, которое можно было сделать конкретным, лишь принеся в жертву конфликтующие интересы индивидов в существующих обществах и подчинив индивида Богу в осознании фундаментальной установки греха. Обе стороны этой установки требовали выражения смысла мира в терминах отказа от конкретных ценностей, если только они не находились в идентификации собственного Я с интересами всех других и в принесении индивидуальных целей и задач в жертву Божьей воле. Смысл этот, следовательно, почти целиком заключался в эмоциональной экспансии, придававшей неведомой цели ценность, бесконечно превосходящую все известные ценности. Он был сублимацией принесенных в жертву целей и задач. С интеллектуальной стороны он являл себя в вере, превосходящей знание; с логической стороны – в утверждении универсальной рациональности мира, в концепции высшего порядка, который, хотя и не распознается до конца в зримом и осязаемом мире, приводит все крупницы существующего в логическую связь при достижении высшей цели. Если этот порядок, порядок высшего математика, мог быть найден в законах природы, то разум был явно неспособен проследить тонкие связи событий и осознать, какие связи средств и целей должны быть в божественном разуме. Опять же знанию приходилось склоняться перед верой, и всякая попытка сформулировать рациональный смысл происходящего терпела крах, если не объясняла его божественным вдохновением. Такая вера была сублимацией неизбежного неведения, и это лишь подчеркивается признанием естественного закона и способности конечного ума прочесть некоторые из начертаний высшего разума.

2. В истории человеческого общества рациональное поведение индивида возникло из того контроля, которого индивид достиг над своими импульсами благодаря установке сообщества, приобретение которой сделало его членом сообщества, и в ходе дальнейшей реконструкции порядка сообщества с точки зрения генерализации его целей и процедур.

Установка людей, ставших рациональными по отношению к природе как хабитату сообщества, состояла поначалу в поиске ее помощи или умиротворении ее враждебности. Природа определялась как обиталище сообщества. По мере того как рационализирующий индивид возвышался над наличным социальным порядком

ком, критикуя или идеализируя его, он восходил от видения природы как обиталища своего непосредственного сообщества к видению ее как дома для лучшего сообщества. Отсюда возникла концепция подобного общества как того, чего нужно достичь: религиозный поиск; идея божественного начала мира, назначившего природе помогать и содействовать этому достижению; представление о широчайшем возможном обществе (обществе разума), которое, будучи рациональным, включает в себя все разумы и обеспечивает универсум дискурса; представление о всецело рациональном мире, являющемся обителью таких разумов. Социально узкая структура греческого города, которая не могла быть генерализована так, чтобы вобрать в себя весь человеческий род, стала местом открытия разума в его наиболее универсальной форме. В силу безнадежности неподвижного греческого города-государства как формы идеального сообщества всех разумных людей греческая концепция разума была обеднена. Она могла постичь лишь абстрактный разум и потому позже открыла дверь мистицизму. Только абстрактный разум мог быть социализирован, и только в безличной форме.

3. Превращать мораль в метафизику, в науку о фактах и истине – значит пытаться избежать выбора. Не добро неизбежно или зло иллюзорно, а функция поведения состоит в том, чтобы сделать добро как можно более прочным, а зло как можно более эфемерным. «Реальностью» в традиционном ее понимании является то, каким было бы существование, если бы были обоснованными наши предпочтения; в этом случае в исканиях и борьбе не было бы необходимости. Поскольку сомнительное все ж таки остается, метафизическую проблему познания черт существования подменяет диалектическая проблема примирения царств существования и иллюзии. Проблема обращения с контингентным подменяется диалектической проблемой одновременного существования конечного и бесконечного. Итогом оказывается регулирование жизни в соответствии с культом, а не понимание ее действительных условий. Таким образом, предел разума – способность созерцать природу как совершенный механизм, порождающий и поддерживающий созерцание механизма. Теория абсолютного опыта находит свидетельства совершенного, неизбежного, благого и бесконечного в непосредственном опыте, а затем растворяет этот непосредственный опыт в иллюзии. Отталкиваясь от абсолютного опыта, она затем находит себе пристанище в относительном, конечном, иллю-

зорном опыте – и все же делает своей логикой логику консистентности. Эти противоречия показывают, что качества устойчивого и случайного (contingent) пребывают в соединении и взаимопроникновении. Такой союз есть условие всех удовлетворений. Без него не могло бы быть никакого блага, ведь благо – это «лучше чем». Ненадежность природы есть предпосылка всякой идеальности, равно как и утраты и проблемы. Эстетические объекты являются нам в неподкупном очаровании и доставляют этим особое удовольствие; но если бы не было удовольствий, покупаемых разумными усилиями, то не было бы вообще никаких эстетических удовольствий. Они зависимы от этого противопоставления.

4. Организация социальных перспектив в человеческом обществе происходит через Я, ибо лишь организация группы, [реализуясь] как установка индивидуального организма по отношению к себе, порождает это Я, и именно активность Я, так конституированного по отношению к группе и внутри нее, ответственна за особую организацию человеческого сообщества. Этот принцип можно установить так: сознание ситуации есть воплощение структуры, или паттерна, этой ситуации в реакции индивида на нее и индикация этой структуры, или паттерна, индивиду, в реакции которого она воплощается. Хотя связь с ситуацией есть связь стимула и реакции, она просто есть, т.е. связь с реакцией не входит в содержание стимула. «Что» несущественно для ее простого наличия (there-ness).

Тем, что создает в человеческом обществе обязанности, права, обычаи, законы и различные институты, в отличие от физиологических связей муравейника или пчелиного улья, является способность человеческого индивида принимать по отношению к себе организованную установку сообщества так же, как и по отношению к другим. Достижение индивидом этой установки приводит к появлению ситуации, в которой возникают новые ценности, и прежде всего в ней общество имеет дело с индивидом как воплощающим эти ценности в самом себе. Эта ситуация выражена в появлении институтов, таких, например, как церковь, правительство, искусство и образование.

5. У американца было две установки, во многом определившие его реакцию на науку: философия истории, даваемая пуританской теологией, и воля понять окружающий физический мир, с тем чтобы его контролировать. На задворках его ума гнездится некая

версия плана спасения как его интерпретация мира, и он верит, что знание – это власть.

Обе эти установки благоволили механическому воззрению на природу, выросшему из натурфилософии Ньютона. Бог был супер-часовщиком Палея, разум и цель коего являли себя в действии законов природы. Более того, лишь в области неизменных естественных законов мог успешно работать изобретатель. Идея эволюции, поскольку она предполагала источник разума в природе и искажала принятое описание творения, была изначально несимпатична.

Все развитие социальных институтов, однако, ушло от теологической интерпретации и нашло смысл жизни в настоящем, а не в прошлом и не в будущем. Метафизика типа прагматизма была естественным порождением американского духа. Она полностью гармонирует с волей к обретению могущества через понимание природы.

G (14). Категориальные фрагменты: *Социальность*¹

1. Человек полагает внешний мир подобным ему самому, как такой же по материи и субстанции. Рассматривая поле наблюдения, мы схватываем качества объекта, которые сродни нам самим. Это показывает природу внутренности объекта. Человек в каком-то смысле имеет дело с внешней его стороной, но, овладевая им, он имеет опыт, полностью гармонирующий с ним самим: он вкладывает в него установку, помогающую схватить его в терминах своего Я. Короче говоря, это раскрывает социальную природу сознания и тот факт, что сам рефлексивный процесс пользуется механизмом социального поведения.

Например, орудя топором, человек устанавливает с ним кооперативную связь и в соответствующей степени вносит внутрь этого объекта свое Я. Схожим образом и бревно, которое он рубит, будет в каком-то аспекте с ним сотрудничать. Этот процесс в сущности своей социален.

2. Само собой разумеется, Я существует относительно других Я. Связь индивида с сообществом такова, что подразумевает отличие одного от другого. Я определяется через других. С точки зре-

¹ Взято в основном из студенческих записей по курсам об Аристотеле, Бергсоне, Дьюи, Гегеле, Юме, Лейбнице, а также «Философии видных ученых» и «Проблемы сознания».

ния нашего научного знания, это вовсе не предполагает растворение мира в Я. Правда, механизм мышления и значение вещей обнаруживаются в процессе коммуникации и участия, но это не влечет для нас отождествления внешней социальной реальности с социальным опытом. Мы четко различаем мир и общество, возникающее из определенных жизненных процессов. В когнитивных процессах и в процессах мышления мы и в самом деле устанавливаем этот мир в терминах механизма, социального не только по своему происхождению, но и по своему процессу. Но в то же время мы не отождествляем реальность этого порядка с тем, что происходит в социальном процессе. То, что Гегель должен был это сделать, уже неявно предполагается в его допущении, что мыслительный процесс есть вся реальность, поскольку истинное утверждение возникает в самом мышлении.

3. С точки зрения Гегеля, сами различия субъекта и объекта возникают из этого же процесса. Когда Я что-то познает, оно не знает собственных состояний; оно познает объекты. Это вполне совместимо с бихевиористской психологией. Существенное отличие последней от гегелевского утверждения состоит в том, что для Гегеля этот процесс – процесс познания.

Если взять за отправную точку появление рефлексивной установки в обществе, то мы сможем локализовать гегелевский момент в социальном развитии: это Я, сознающее себя в противовес индивидам сообщества так, что оно находит себя в оппозиции другому как сущностно социальное существо. Т.е. когда человек находит себя противостоящим какому-то социальному порядку, например в трудовых конфликтах, установка между рабочим и работодателем оказывается установкой враждебности, которую мы называем классовой войной. Она проявляется, конечно, в борьбе с работодателем за такой контроль, который отразился бы на заработной плате и условиях труда, но рабочий как таковой при таких условиях должен осознать себя в связи с работодателем. Эта характеристика, как нам известно, и проявляется в классовой войне. Индивиды определенно осознают себя в своих оппозициях друг другу. Такие оппозиции – отправная точка для развития нового социального порядка. Это характеристика социального развития как такового, а не просто таких современных проблем, как проблемы труда; она была свойственна всем классовым конфликтам средневекового

* В тексте, видимо, опечатка: стоит слово «other» («другой»). – *Прим. пер.*

периода, таким как конфликты феодальных групп, в которых людей призывали выразить свое повиновение сюзерену. Они приобретали новую самость (selfhood) в противопоставлении феодальному господину. Для этого развития важно, что новый индивид осознает себя прежде всего в оппозиции противостоящему ему господину, и от этого зависит теперь сохранение его самосознания.

4. Поскольку есть организованная социальная деятельность, существует различие между разными членами группы; иначе говоря, один в этом процессе организации делает одно, другой – другое, и организованное, или генерализованное, Я этой группы есть Я, выражающее установку других, вовлеченных в этот процесс. Различные деятельности организуются в терминах акта. В той мере, в какой индивид может встроиться в акты всех, эти установки других организуются; здесь есть единство. Индивиды, играя разные роли, имеют разные функции. Гегель не показывает эту структуру; скорее, он рисует ситуацию, в которой индивид возражает против способа, которым ведется игра, хочет, чтобы другие индивиды использовали другие правила, играли иначе. За всем этим, однако, кроется развитие этого Я, но уже не на основе противопоставления этому Я другого, а на основе ответного сотрудничества.

5. В случае разыгравшегося самосознания вы действительно представляете себя в самой вещи. Взять, например, утонченного гурмана, заказывающего блюда и съедающего их в том порядке, который отвечает последовательности запахов и следующих чередой друг за другом удовлетворений. Его порядок блюд – выражение его импульсов. Он имеет более возвышенную установку, чем тот, кто по причине голода хватается и жадно глотает все, что попадет под руку. Более утонченным выражением того же служит экспрессия юноши, выходящего в мир и ищущего себя. Все мы проходим через этот процесс, и мы понимаем, что Я, которого мы желаем, должно быть реализовано через опыт. Есть смутная жажда чего-то, выходящего за пределы собственного Я, в ту пору, когда индивид ищет не просто пустых удовлетворений, а ищет в опыте самого себя.

Джордж Герберт Мид

ИЗБРАННОЕ

Сборник переводов

Художественный редактор Т.П.Солдатова

Технический редактор Н.И.Романова

Корректор В.И. Чеботарева

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 12/III-2009 г. Формат 60x84/16

Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена

Усл. печ.л. 18,25 Уч.-изд.л. 15,7

Тираж 300 экз. Заказ № 19

Институт научной информации по общественным наукам РАН,

Нахимовский проспект, д. 51/21,

Москва, В-418, ГСП-7, 117997.

Отдел маркетинга и распространения информационных изданий

Тел/ Факс (499) 120-4514

E-mail: market @INION.ru

E-mail: ani-2000@list.ru

(по вопросам распространения изданий)

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН

Нахимовский пр-кт, д. 51/21

Москва В-418, ГСП-7, 117997

042(02)9

