CURRICULUM: СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИКА

РОЙС Дж. ВНЕШНИЙ МИР И СОЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ (Перевод с англ.)[1]

Ключевые слова: социальное сознание; самосознание; объект; внешний мир; социальный мир; коммуникация (общение); подражание.

Для цитирования: Ройс Дж. Внешний мир и социальное сознание / пер. с англ. В.Г. Николаева // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11: Социология. – 2024. – № 4. – С. 165–181.

Перевод поступил: 10.01.2024.
Принят к публикации: 09.02.2024.

ROYCE J. The external world and the social consciousness (Translated from English)

Keywords: social consciousness; self-consciousness; object; external world; social world; communication (social intercourse); imitation.

For citation: Royce J. The external world and the social consciousness. Translated from English by V.G. Nikolaev. Social'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 11: Sociologiya [Social sciences and humanities. Domestic and foreign literature. Series 11: Sociology]. – 2024. – N 4. – P. 165–181.

Received: 10.01.2024.
Accepted: 09.02.2024.

[1] Перевод сделан по: *Royce J.* The external world and the social consciousness // The philosophical review. – 1894. – Vol. 3, N 5. – P. 513–545.

Окончание. Начало см. в предыдущем номере.

VI

Но пора перейти от этих иллюстраций к более общей формулировке смысла нашего тезиса. То, что я здесь утверждаю, заключает в себе сразу и психологическую, и философскую гипотезу. Мою психологическую гипотезу нужно, возможно, развернуть несколько подробнее. Философскую доктрину, в свою очередь, можно дать здесь лишь намеком. Итак, первым делом я утверждаю, что в отрыве от социального сознания мы вообще не обладали бы такой идеей, какой мы сейчас обладаем о внешнем физическом мире. Если подробнее, то я выдвигаю следующий взгляд на происхождение нашего нынешнего понятия экстернальности:

В отрыве от социального сознания, отданный на волю своего частного опыта, я бы действительно познал то, что Милль назвал «постоянными возможностями опыта». Я ожидал бы их повторения определенными способами в ответ на определенные акты с моей стороны. Что огонь горит, что каменные стены сопротивляются, что видимые объекты можно при определенных обстоятельствах схватить – все это я мог бы узнать и, будучи достаточно умным, узнал бы в изоляции. Но, утверждаю я, эти «постоянные возможности опыта», хотя они и в самом деле были бы объектами моего ума, хотя при предположении, что я достаточно умен, они вполне могли бы стать очень продуманными и значимыми объектами, во многом так же, как музыка, десятичные дроби и моральный закон для меня сейчас, даже когда я думаю только об их внутренней значимости, – все же, настаиваю, этим объектам недоставало бы важной отметины моего нынешнего внешнего мира, ибо я не воспринимал бы их как социальные объекты, как объекты, существующие для других людей наряду со мной. И именно социальное сознание определяет важнейший атрибут экстернальности. Ни одно из качеств внешних вещей, на которых настаивали психологи, рассматривающие обособленное сознание, – ни упорство в существовании, ни невольная назойливость, ни живость наших восприятий внешнего, ни ощущение сопротивления, которое наши мышцы передают нам при соприкосновении с объектами, ни регулярности нашего переживания внешнего мира – не кажется мне характеристикой, достаточной для объяснения наличествующего у нас сознания внешней реальности. Страдания и страсти живо переживаются, тем не менее все мы относим их к внутреннему миру. Горе может быть назойливым, невольно явившимся, живо переживаемым, упорно не уходящим. И все же мы называем

его внутренним фактом, пока, как, например, на крупных похоронах со множеством вместе рыдающих скорбящих, общность скорби не заставляет ее на какое-то время показаться похожей на обширное физическое присутствие. Пытаясь сосредоточиться на какой-то трудной внутренней задаче, мы сталкиваемся с ощущениями сопротивления, известными по большей части как мышечные ощущения (проистекающие из сведения бровей, сжатия челюстей, изменений в дыхании), но они не дают нам чувства, что ментальный объект, упорно противящийся нашей попытке овладеть им посредством нашего внимания, является внешним фактом. Более того, внутренняя жизнь полна постоянных возможностей опыта, которые мы все же считаем, несмотря на регулярность их повторений, внутренними. Сонливость в нормальном случае повторяется так же регулярно, так же живо, так же назойливо и так же неотразимо, как и ночная тьма. Но сонливость мы считаем внутренним, а темноту – внешним фактом, поскольку все нормальные наблюдатели могут верифицировать тьму сообща, тогда как относительно сонливости они не все согласны. Когда один человек говорит: «Это ночь», – все его товарищи соглашаются с ним. А когда он говорит: «Меня клонит в сон», – либо это может быть дневное время, либо его товарищи могут быть в полном составе готовы всю ночь стоять в дозоре, трудиться или пировать. В более простые дни на заре цивилизации, когда сонливость была почти так же обычна для всех нормальных наблюдателей, как и ночная тьма, виделось меньше различий между объективностью той и другой. В поэмах Гомера сон овладевает всеми людьми, и опускается ночь. И ночь, и сон – природные силы, относительно внешние факты. Вместе с тем индивидуальная бессонница в тех же поэмах Гомера – не очень обычный феномен, хотя Одиссей может по своей воле оставаться бодрствующим, пока пьяный Циклоп спит. И все же для простых людей, как и для детей, сон является более узнаваемо общим и, следовательно, легче объективируемым опытом, чем для нас, считающих время сонливости относительно капризным индивидуальным явлением, зависящим от личного призвания, привычки, прихоти или состояния здоровья.

Итак, следовательно, я настаиваю, что ни живости, ни назойливого сопротивления нашей воле, ни особенно настойчивой связи с нашими мышечными переживаниями, ни регулярного повторения недостаточно для определения отметин экстернальности, как мы сейчас их осознаем. Именно социальная общность служит подлинной *differentia* нашего внешнего мира.

Тогда, если я прав, ребенок никогда не обретает своей веры в наш наличный объективный мир до тех пор, пока предварительно не обретет свое социальное сознание.

И именно в этом я вижу огромную психологическую и философскую значимость линии исследования, великолепно начатой Тардом во Франции и позже, еще более многообещающе, продолженной профессором Дж. Марком Болдуином в его исследованиях происхождения и развития подражательных функций. В том малом, что я все же могу здесь предложить относительно психологической значимости подражания как основы нашего развитого сознания, нас самих, наших рациональных способностей, в силу которых мы претендуем на знание истины и нашего внешнего мира, я должен признать, сколь многим я обязан предложениям, содержащимся в том, что мой многоуважаемый друг и коллега профессор Болдуин уже опубликовал относительно подражательных функций – тех хорошо известных, но все же, с психологической стороны, прискорбно пренебрегаемых функций, на которые просто не обращали внимания, пока Тард и профессор Болдуин не начали эти исследования. Не могу не сказать и о моем живом и полном предвкушения интересе к тому, что очень скоро еще опубликует профессор Болдуин на эту тему. При этом, конечно, я не хочу, чтобы его хоть на мгновение сочли ответственным за то, как я сейчас вкратце выражу свое представление о влиянии подражания, во-первых, на развитие социального сознания, во-вторых, на развитие самосознательного интеллекта у индивида и, в-третьих, на развитие понятия внешнего мира. Отчасти, подозреваю, мои взгляды не встретят полного одобрения со стороны профессора Болдуина.

В психологии было привычно мыслить человека как формирующего сначала свое представление о себе как об этой конкретной личности, затем представление о внешнем мире и, наконец, представление о других людях как существующих наряду с ним. Я считаю, что все это воззрение подлежит существенным изменениям вследствие того, что мы ныне начинаем узнавать о подражательных функциях и их месте в развитии сознания.

Позвольте мне, следовательно, рассмотреть далее самую известную часть этой традиционной доктрины. Для психологов и философов, говорю я, было обычным делом рассматривать человека так, как если бы он, в конечном счете, развивался сначала как более или менее самосознательное существо, а затем, уже во вторую очередь, начинал считать других, существующих наряду с

ним, тоже самосознательными личностями. На самом деле, однако, хотя в конце концов развитое самосознание и развитое социальное сознание, мои зрелые идеи самого себя и мои зрелые идеи других Я (моих товарищей, моих наставников или моих врагов), хотя обе эти группы идей, говорю я, являются неразделимыми составляющими рациональной жизни, в силу чего Эго может быть понято только в связи с другими Эго, а другие Эго могут быть познаны мной только в связи с моей идеей самого себя, – все-таки истинно то, что в порядке развития, *quoad nos*[1], один из этих двух классов идей, позднее становящихся столь неразделимыми, всегда на один шаг предшествует другому. И, что довольно странно, все в психологии детства и естественного человека указывает на то, что предшествует в моем развитии, вразрез с тем, что обычно предполагается, не моя идея самого себя, а моя идея других Я. Всё, говорю я, указывает на то, что моя идея самого себя как эмпирического Эго есть, в целом, социальный продукт, обязанный своим появлением, что довольно странно, моим представлениям о других людях. Самосознание, как любил указывать Гегель, фактически всегда есть взаимное дело. *Es ist ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein*[2]. Идея «я» неотделима от идеи «ты». Я есть я, в целом и в каждом определенном аспекте моего самосознания, постольку, поскольку я обращаюсь к моему другому за признанием меня. Например: я верю и, веря, мыслю себя как взыскующего одобрения хороших судей. Я оцениваю себя и, делая это, мыслю себя как оцениваемого другими. Но тогда далее следует истина, которую Гегель не признает в должной или достаточной мере, а именно: что в порядке моего естественного развития один член этой неразделимой пары, «я» и «ты», один член, говорю я, всегда находящийся в процессе сознания на шаг впереди, – это так называемый второй член, «ты». Антропологическая сторона размышлений Фихте никогда не станет полнозвучной с психологической точки зрения, пока они не будут однажды переписаны с заменой *das Ich* на *das Du* в качестве принципа развития человеческой жизни. В абсолютном порядке природы *das Ich* действительно идет впереди, ибо не будь человек с самого начала имплицитно самосознательным, он никогда не стал бы таким эксплицитно. Но в по-

[1] Насколько это касается нас (*лат.*) – *Прим. пер.*

[2] «Это есть самосознание для самосознания...» (*Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / отв. ред. Е.П. Ситковский; ред. коллегия: Б.М. Кедров и др. – Москва: Мысль, 1977. – Т. 3: Философия духа. – С. 240). – *Прим. пер.*

рядке феноменологии сознания я, вообще говоря, учусь замечать в себе то, что научили меня замечать мои товарищи. Я узнаю, кто я такой, сначала подражая тому, чем являются они. И, стало быть, я реально, пусть даже туманно и смутно, верю в своих товарищей до того, как научусь эксплицитно верить в самого себя. В их воле мой ранний покой, и в этом покое вырастает моя собственная сила, пока я позже не научусь прилагать усилия сам. Подражание первично, оригинальность вторична; подчинение приходит раньше, бунт приходит позже; авторитет естествен, рефлексивная независимость – производный элемент в социальной и в когнитивной жизни человека. Если бы кто-нибудь решился перевести в ложно абстрактную речь внутреннюю жизнь наивно растущего детского или дикарского Я, то он бы обнаружил не рассуждение «cogito, ergo sum», а скорее что-то в таком роде: «Ты есть, ты, мой господин, мой военный товарищ, мой вождь, мой дивный друг, моя мать, моя няня, мой большой брат, – ты мыслишь, я могу научиться мыслить у тебя, и, стало быть, коль скоро ты есть, то должно быть, что и я есть». Таков, говорю я, порядок естественной эволюции самосознания, грубо переведенный в термины, которые, признаюсь, слишком абстрактны, но при этом, на мой взгляд, воплощают дух этого процесса. И именно этот факт, в целом, оправдывает Вундта, когда он в своей «Ethik» настаивает на том, что *Gesammtwille*[1] – первичный факт человеческого практического сознания, факт, относительно которого индивидуальное своеволие вторично. В каждом из нас определенное понятие Эго имеет социальное и подражательное происхождение.

Доказательство этого положения в высшей степени многогранно. У меня нет времени подробно останавливаться здесь на этой эмпирической стороне дела. Но позвольте предложить очень простое аналитическое доказательство. Допустим, я прошу вас провести эксперимент и попытаться на какое-то время мысленно абстрагироваться от всего знания, содержание которого вы когда-то восприняли, причем впервые от других людей. Вы сразу заметите, что все знание, воплощенное для вас в словах, строении и всех существенных традициях вашего родного языка и любого другого языка, который вы знаете, сразу исчезнет. Иначе говоря, как чистое и оголенное приватное Эго вы станете безмолвны. Язык, когда вы впервые его осваивали, никогда не был для вашего сознания вашим самостоятельным изобретением. Всегда, даже ко-

[1] Совокупная воля (*нем.*). – *Прим. пер.*

гда вы были в своей речи по-настоящему оригинальны, вы пытались с самого начала говорить так, как говорят другие люди. По сути, почти все наше мышление – не только о *не-Эго*, но и об *Эго* – очевидным образом осуществляется в языке. Я считаю, что, несомненно, существует бессловесная мысль, хотя и она тоже нуждается для своей поддержки в подражательно приобретенных символических актах иного рода; но если отложить бессловесную мысль в сторону, почти все наше более абстрактное и зрелое мышление делается в языке. И коли это так, то это, говорю я, относится, разумеется, и к нашим мыслям о самих себе. Когда эти мысли эксплицитны, они в очень значительной степени воплощены в языке, которому мы научились у других и который первоначально другие научили нас применять к самим себе. Например: «Я существую». Да, в самом деле; но как я пришел к этой идее существования? Разве присутствовала бы эта идея как таковая в моем сознании, если бы у меня не было слова или какого-то эквивалентного символа? И когда я впервые узнал значение этого символа, я узнал его в попытках подражания тому, что я все это время считал мыслью другого человека. Не будь я подражателен, я никогда бы не получил от него эту мысль. Он научил меня распознавать, что такое существование. Потом я научился – опять же, вероятно, через социальное внушение, например, читая Декарта, – применять эту идею к самому себе. Вопрос тут, разумеется, не в достоверности мысли «я существую», а в ее происхождении для меня. Настаиваю: эту мысль я в действительности верифицирую своей внутренней рефлексией, но первоначально она появилась для меня в моем социальном общении с моими собратьями. Не научи они меня тому, что я существую, я так никогда и не пришел бы к принятию во внимание этого теперь столь очевидного факта. То же касается и более производных и эмпирических идей, составляющих мою идею меня как данной конкретной персоны. «Я человек» – да, но что такое человек? Разве не узнал я, что такое человек, наблюдая моих собратьев и затем приняв их традиции в отношении природы, служения, достоинства, прав, обязанностей, способностей, места и судьбы человека? Эти традиции я могу, правда, научиться пересматривать, однако ревизия приходит позже. Ей отводится свое время, и когда это время настает, она может обладать для меня абсолютной значимостью. Но здесь речь идет все-таки о происхождении нашего самопознания, а не о его достоверности. И я еще раз говорю: абстрагируйтесь от всего содержания, которое вы прямо или косвенно усвоили поначалу от других и были таким об-

разом впервые наученными применять к самим себе, и вы абстрагируетесь от всех идей, касающихся вас самих, которые вы можете сейчас выразить в языке, от всех идей достоинства, ценности, истины, долга, прилагаемых к вашей персоне, да-да, от всех идей о чем-либо, что эксплицитно лично вам присуще или чем вы обладаете. Ибо все эти идеи как отчетливые осознанные прозрения пришли к вам в результате вашего социального общения. Абстрагируйтесь от всех них, и ядром вашей идеи самого себя останется не «cogito, ergo sum», не гордое ощущение «я свободен» и даже не пустая идентичность «я есмь я», а разве что бесплодная и варварская тяга к чему-то, что известно вам сейчас как самосознание, но что вы в своей изоляции знали бы только так, как знает его сейчас какой-нибудь идиот. Стало быть, моя сознательная идея самого себя производна, вторична по отношению, например, к языку, которому все мое мышление столь глубоко обязано; и она является, что довольно странно, продуктом социального общения. То, кто я такой, я впервые узнаю от других, и только потом я могу наблюдать это сам.

Мы зачастую делаем себя слепыми к этим соображениям, ориентируясь на очень искусственную теорию, распространенную в популярных, а часто и в специальных психологиях, о происхождении нашей веры в существование других людей. Многие воображают, что эта вера обусловлена процессом индукции из единичного случая – индукции, посредством которой каждый из нас, полагая себя поначалу, так сказать, единственным в пока еще мертвом физическом мире, говорит себе: «Я существую, имея это тело; я существую также в мире реальных физических вещей. Но в моем внешнем мире есть тела, движущиеся во многом так же, как и мое. Следовательно, они – эти другие тела – тоже должны быть живыми и самосознательными, как и я».

Но кто бы ни воображал этот крайне искусственный и надуманный ментальный процесс рассуждением младенца, он явно не извлек должной пользы даже из самого поверхностного наблюдения подражательной функции в раннем развитии. Обычно младенец начинает отчетливо и упорно подражать непосредственно на пороге или во время последней четверти первого года жизни. Много раньше, однако, он проявляет не только разные более или менее капризные и бессознательные подражания, но и, как знает каждая наблюдательная мать, интерес к людям, совершенно отличный от интереса к иным вещам. Этот интерес у него несомненен, отчасти ввиду его глубокого переживания важности окружа-

ющих людей для его благополучия. Они кормят его и обеспечивают всеми другими телесными удобствами. В силу простой ассоциации он, разумеется, учится относиться к их лицам и движениям как к объектам, особенно заслуживающим внимания. Но в том, что в добавление к этим результатам простой ассоциации у младенца есть подлинно инстинктивная диспозиция, инстинктивная диспозиция существа, обреченного на социальную жизнь, – диспозиция реагировать на людей так, как он не реагирует ни на какие другие объекты, – в этом я не могу всерьез усомниться. Интерес ребенка к выражениям лиц, его тонкие неосознанные реакции на настроения и на текущее общее нервное состояние его няни или матери, его удовольствия, а позже и страхи от созерцания чужих людей – эти вещи выходят далеко за рамки того, что может обеспечить или объяснить простая ассоциация идей. Инстинкт начинает социальную жизнь – инстинкт, ведущий к реакциям внимательнейшего интереса к людям, – еще до того, как ребенок сможет составить сколько-нибудь ясное представление о себе или о ком-то другом как о сознательном Я, или как о человеке вообще.

Затем приходит эксплицитное подражание – несомненно, сложный процесс, в котором несколько разных инстинктивных факторов настолько неуловимо переплетаются с эффектами опыта, что психология, как я уже говорил, до сих пор очень плохо это понимает. Ребенок теперь не просто очарован лицами и движениями своих старших. Он пытается делать то, что делают эти старшие. Сама неуверенность его попыток показывает, насколько мало представления еще он имеет о самом себе и о своих возможностях. Его сознание на этой ранней стадии должно быть самого смутного типа. Но он наверняка должен как-то чувствовать, что вот здесь самые привлекательные объекты, чьи деяния возбуждают то, что мы, наблюдатели, называем его собственными деятельностями, так что вскоре, и с огромным удовольствием, наблюдаются возбужденные деятельности, согласующиеся с наблюдаемыми деятельностями самих привлекательных объектов. Однако имитируемые деятельности не просто интересны; для существ, выказывающих их ребенку, они, вообще говоря, являются более или менее разумными деятельностями. Это такие деятельности, как поднимание вещей, на которые нужно взглянуть или с которыми нужно поиграть, а позднее указывание на вещи, пользование орудиями, произнесение названий вещей, собирание вещей или их разборка, призванные раскрыть качества самих вещей. По мере того как младенец мало-помалу учится подражать, он, следова-

тельно, учится также и чему-то гораздо большему, чем подражание. Имитируемые разумные деятельности становятся, в самом акте подражания им, более или менее постижимыми для ребенка. Через свои подражания он получает идеи вещей – скажем, природы своих игрушек или орудий, которыми он пытается пользоваться, – идеи, которых он никогда не смог бы получить в одиночку. Итак, я утверждаю, что эти новые идеи вещей, которые он получает, сознательно и заинтересованно подражая, – эти разумные и постижимые стороны, которыми имитируемые деятельности начинают обладать для него, – все они, говорю я, являются для ребенка с самого начала новыми идеями, которые он склонен соотносить с воспринимаемыми организмами тех людей, которым он подражает, и мало, если вообще, соотносит с тем, что мы называем им самим. Ибо эти новые идеи приходят к нему как воплощающие смысл, постижимую ценность, суть тех актов, которым его учат подражать. А эти акты – акты имитируемых существ. Следовательно, новые идеи мыслятся обычно с самого начала как их идеи. И, стало быть, порядок развития у ребенка знания того, что здесь, вокруг него, за этими лицами находятся разумы, по существу такой: здесь, в своем мире, он воспринимает чарующих существ. Нет нужды предполагать, что он воспринимает их эксплицитно как существ в том, что мы называем внешним миром. Различие между внешним и внутренним пока еще развито в его уме, в лучшем случае, лишь наполовину. Но он, по крайней мере, воспринимает эти вещи как навязанные ему факты; и он воспринимает также, что они чарующи. Эти существа действуют, и ребенок в конце концов находит собственное тело подражающим актам этих существ и получает удовольствие от знания этой согласованности. Но все это по большей части результат инстинкта. До сих пор нет еще ясной мысли ни о Я, ни о других Я. Как такое может быть? Ребенок до сих пор знает не разумы как таковые, а только то, что мы сейчас называем объектами. Даже их он знает не так, как они будут позднее ему известны, т.е. как эксплицитно внешние объекты. Он воспринимает их интересные особенности и их поведение. К числу этих интересных объектов относится, конечно, и его собственное тело, которое очень часто приносит ему удовольствия и страдания. И также, как факт, есть те удивительные другие объекты, которые мы называем персонами. А собственное тело ребенка воспринимается как подражающее этим чарующим наставникам. Ребенок учится играть, показывать вещи, указывать на вещи, а позднее говорить о вещах и использовать вещи как орудия, и когда он это

делает (здесь кроется самая суть), он получает нескончаемый поток новых и неожиданно понятных идей о своем мире – идей, которые являются сами по себе неотделимым сопровождением и значением этих самых имитируемых деятельностей. Все эти идеи, говорю я, ребенок путем простой ассоциации и «агглютинации» должен связать с воспринимаемыми существами, понятным деятельностям которых он подражает, получая эти идеи. Эта игра – папина игра. Я играю в нее как ребенок и тем самым получаю новые идеи, которые сразу ассоциирую с лицом, голосом и телом своего отца. Этот инструмент – ножницы садовника, и когда я завладеваю ножницами, я тоже режу и тем самым узнаю, что резание ножницами предполагает то, что я воспринимаю теперь как по существу идею садовника. Существо, чья деятельность, когда я учусь ей подражать, воплощает для меня такие-то и такие-то идеи, наблюдается мной как имеющее эти идеи. Такой ассоциации невозможно сопротивляться. Результирующая агглютинативная комбинация совершенно нормальна. Чему еще принадлежат новые идеи, как не воспринимаемому существу, которое очевидным образом их навевает? Но человек для ребенка начинает означать именно такую совокупность идей, связанных с функциями одного отдельно взятого воспринятого организма. И именно так, утверждаю я, через такое подражание, ребенок узнает, что представляет собой человек.

Но, стало быть, вполне может оказаться, что ребенок долгое время знает других людей гораздо лучше, чем осознанно опознает самого себя. Да это, по сути, и неизбежно. Человек, настаиваю я, есть обладатель некоторой совокупности отчетливых идей. И ребенок, почти начисто лишенный внятной инициативы и собственной устойчивой независимой цели и долго остающийся в этом состоянии, приобретает почти все деятельности, которые воплощают для него умопостигаемые планы, посредством подражаний. Предоставленный самому себе, он, в целом, есть хаос, не планирующий, не совершающий и не мыслящий ничего, в частности. Его устойчивые планы – это всецело подражательные планы, и он наслаждается ими как таковыми. Соответственно, его самосознание есть в основном заимствованная самость. Он мыслит себя как другого. Он мыслит и говорит характерами существ, которым он больше всего любит подражать. Ибо идея, приобретаемая в ходе подражательного акта, является для сознательного подражателя идеей, изначально принадлежащей имитируемому интересному существу и обитающей в нем. Порядок рассуждения ребенка об

умах других существ, стало быть, в точности обратен порядку, предполагаемому упомянутой ранее искусственной теорией. Отец, садовник, а позднее герой сказки становятся для ребенка реальными личностями не потому, что движутся так, как ребенок уже наблюдал самого себя движущимся, а потому что подражающий ребенок оказывается склонным действовать так, как они действуют, и, осуществляя эту склонность, приобретает умопостигаемые идеи, которые сразу соотносит с ними и которые делает своими собственными, только считая их поначалу принадлежащими другому.

Следовательно, повторю, ребенок может и фактически должен мыслить реальность разума даже вымышленного существа из интересной сказки или из установленной игры, в которую он играет, гораздо яснее, чем он мыслит собственный индивидуальный разум как таковой. Ибо последний, коль скоро это его собственный разум, является для него относительно бесплановым и бессодержательным. Стало быть, почти каждый ребенок в движениях своей живой интеллектуальной жизни мыслит себя почти кем угодно – кучером, конем, великаном, феей, королем, птицей, – а не тем, что мы обычно считаем его буквальным Я; и он знает себя главным образом в облике таких имитируемых игровых личностей. Даже более прозаические его мгновения все же наполнены аффектированной самостью, так же как и в тех точках, в которых он ближе всего подходит к самосознанию. В какие-то мгновения он «мамочкин сынок» и, соответственно, ведет себя сентиментально. В другие становится «большим мальчиком» и подражательно ходит с важным видом. Или он хочет, чтобы его пожалели, и намеренно принимает вид «усталого мальчика», имитирует слабость, искусственно выглядит малышом. Но когда он совершенно наивен, например, когда страдает или сердится, он просто отбрасывает всякие попытки самосознания и сосредоточивается вообще не на себе, а на ближайшем непосредственном опыте, т.е. на своей боли или на своей страсти. Тогда, разумеется, мы, наблюдатели, говорим об узкой зацикленности на себе – о детском эгоизме; но этот эгоизм теперь далек от всяких предположений о самосознании.

Наверное, я слишком долго остановился на случае ребенка. Что я хочу здесь показать, так это в сущности заместительный характер простейшего самосознания. Сколь бы странным ни показалось это утверждение, я убежден в том, что каждый из нас верит в существование других разумов до того, как начинает сознавать

собственный разум как таковой. И для всей нашей жизни я считаю это истинным, а именно – что мы не приходим к существованию разумов наших ближних путем индукции из нашего индивидуального случая и что, как раз наоборот, используем именно обратную линию рассуждения. Я нечасто говорю себе, думая о других людях: «Вон те люди ведут себя так же, как я; следовательно, они должны быть такие же живые, как я». Нормальное социальное сознание протекает скорее так: «Когда я подражаю этим людям, когда я оказываюсь под влиянием их внушений, заинтересованно внимаю их словам, следую их жестам, подчиняюсь их обычаям, принимаю их авторитет, я постоянно получаю при этом новые идеи, и эти новые идеи как таковые – откровения вон тех разумов. Но тогда, как доказывается этим результатом, я способен к обретению этих идей. Следовательно, я настолько же реальная личность, настолько же подлинно мыслящий, как и они». Именно так я эксплицитно и достигаю своего самосознания.

Наше частное самосознание фактически нуждается в этом постоянном переудостоверении своей способности разделять общую разумность, чтобы поддерживать собственную уверенность в себе. Когда мне какое-то время совсем не удается понять моих ближних, я начинаю задумываться, не сошел ли я сам, в конце концов, с ума. Уверенность в себе – всегда зависимая вещь. Мы можем лишь выбирать, будет ли эта наша зависимость рациональной или капризной. Самосознание нуждается в постоянно возобновляемых наплывах этих жизненных вод, этого имитируемого авторитета других умов. Самый никчемный ваш человек – это тот, кому, несмотря на его явную зависимость от мнений других, не под силу вынести удар критики со стороны другого. А самый мудрый ваш человек – это человек, яснее всего сознающий свою зависимость от своих ближних.

VII

Но вернемся к порядку развития: Ребенок, который начал овладевать социальным сознанием, впервые находится в присутствии сверхчувственной реальности. У него есть объекты, т.е. желаемые идеи других людей, объекты, которые он непрерывно надеется завоевать, сымитировать и которыми, в меру возможности, надеется путем репрезентативного подражания овладеть. И все же эти идеи, эти объекты, мыслятся сейчас как находящиеся

вне его и существующие отдельно от него, так что их *esse*[1] и их *percipi*[2] разлучились, чего *esse* и *percipi* объектов его мира возможного частного опыта никогда бы не сделали и не могли сделать. Здесь, однако, приходит фактор, решающий для его концепции внешнего мира как такового. В этом месте появляется процесс, по сути идентичный тому, что Авенариус в книге «Der menschliche Weltbegriff» называет решительно знаменательным и даже судьбоносным процессом «интроекции»; только я прочитываю этот процесс в ином порядке, чем тот, в котором его устанавливает Авенариус.

А именно: в этой точке ребенок, имитируя невидимые мысли своего видимого наставника, находит себя и своего наставника схожим образом подражающими и, тем самым, мыслящими о каких-то объектах, которые кажутся ребенку присутствующими в его собственном зримом и осязаемом мире постоянных возможностей ощущения, как то орудия, игрушки, животные и т.д. Абстрактное выражение этого все еще наивного опыта было бы явлено в утверждении: «Он – мой наставник, учитель или товарищ – видит тот же объект, что и я». И, стало быть, его «постоянная возможность» считается численно идентичной моей. Несомненно, какое-то время каждый ребенок действительно считает это истинным. Но социальная коммуникация проявляет рано или поздно различия во мнениях, конфликт свидетельств и частые очевидности разнообразия в опыте разных людей. В конце концов до ума постепенно доходит, что переживания другого сознания, внешнего по отношению к моему, не могут сами по себе быть идентичны объектам моего опыта как моим объектам. Индивиды социального мира оказываются резко разделены. И таким образом не только частный внутренний мир моего ближнего начинает рассматриваться как находящийся по ту сторону моего, но и его объекты начинают рассматриваться как изначально и численно *не* идентичные моим непосредственным объектам. То, что он видит, считается теперь объектом для его взгляда; а то, что вижу я, считается объектом моего восприятия. То, что я могу сымитировать, когда обращаюсь к нему как к истине по поводу моего опыта, является тогда, прямо говоря, только моим воспринимаемым объектом, а не его. А он имитирует свой объект, который теперь считается изначально не моим.

[1] Бытие (*лат.*). – *Прим. пер.*

[2] Бытие в восприятии, бытие воспринятым (*лат.*). – *Прим. пер.*

Итак, наша теория знания начинает становиться дуалистической, или, в иной терминологии, становится «репрезентативной теорией знания». Ибо как еще мы можем утверждать, что подражаем сообща одним и тем же истинам? Только, отвечу я, на этом уровне сознания, т.е. путем формирования по сути репрезентативной теории знания. А именно, мы приходим теперь к установлению идеи *tertium quid*[1], внешнего объекта, как он есть сам по себе. Он теперь не мой объект как мой, т.е. прямо присутствующий в моем опыте, и не объект моего ближнего как его, а *наш* объект, так как мы оба пытаемся сымитировать его структуру, точно так же как пытаемся имитировать мысли друг друга, но при этом внешний для нас обоих, точно так же как мы внешни друг другу. Наша вера теперь в том, что мы способны имитировать структуру этого внешнего объекта. Единственной конкретной гарантией нашей веры, которая у нас есть, является в каждом особом случае успех наших попыток дать общие описания его явленности каждому из нас. Если бы объект отвечал на наши попытки сымитировать его структуру согласием или несогласием, когда мы так или этак его сымитировали, точь-в-точь как наши собратья одобряют или порицают наши попытки подражать им, то объект сам был бы товарищем. Тогда мы сочли бы его живой вещью, разумом. На самом деле, однако, в этом мире всегда сущностно социального сознания физические объекты остаются безответными молчаливыми партнерами. Мы, люди, сообща имитируем их, но они остаются безразличными к нашим заботам.

Отсюда мы и приходим к дуалистической концепции внешнего мира. Социальный мир состоит из разумов, мысли которых мы, видимо, разделяем, когда, используя непосредственно подражательные жесты или символически подражательные средства языка, выдаем или воспринимаем идеи и получаем или выражаем одобрение и неодобрение. Таким образом, социальный мир состоит из бытий, сразу и имитируемых, и имитирующих, или отзывчивых. Внешний физический мир состоит из предполагаемых бытий, определяемых (1) как внешние для нас, точь-в-точь как мы уже известны как внешние друг для друга; но (2) он состоит из имитируемых бытий, которые безответны и не подражают. Следовательно, дуализм получает свое видение внешних реалий, не являющихся разумами. Это «вещи-в-себе» всех дуалистических теорий мироздания.

[1] Нечто третье, третий член (*лат.*). – *Прим. пер.*

О природе этих внешних вещей мы знаем теперь, на этом уровне, лишь то, что относительно верифицируемым в них является исключительно то, что социально коммуницируемо. Познаваемо внешним в физическом мире будет, следовательно, по существу то, что вы верифицируете точь-в-точь так, как я это описываю, и *vice versa*. И отсюда, даже удерживая эту дуалистическую позицию, мы получаем некоторую «Дедукцию Категорий», которая
(в сфере этого грубого типа мышления) вполне может показаться превосходящей, или скорее выполняющей, кантовскую дедукцию. Фактически, это скорее даже простое переустановление в рациональной полноте подлинного духа кантовской дедукции, когда мы стремимся приложить мысли Канта к миру, каким он видится на этом уровне сознания. В сущности, кантовские единство Апперцепции и единство Опыта – это не что иное, как постоянно предполагаемое единство нашего социального сознания, в отличие от частного и внутреннего. С точки зрения Дуализма объект, как он есть сам по себе, действительно непознаваем, ибо он – объект сам по себе – отказывается сказать нам, какова его внутренняя жизнь. Если бы он говорил за себя, то мы узнали бы о нем что-то большее, однако он остается упорно молчаливым партнером. Поэтому мы можем лишь говорить сообща о нем. Там, где мы постоянно согласны, мы предполагаем, что соприкасаемся с реальностью, не как она есть для тебя или для меня, а как она есть для нас. И только как существующий для нас, которые гипотетически внешни друг другу, объект выказывает убедительную и верифицируемую индикацию существования, внешнего для нас обоих и для всех нас. Итак, «вещи-в-себе» явлены нам на этом уровне как непознаваемые, но категории дедуцируются как истинные для «феноменов».

Но опять-таки, если верифицируемое для нас должно, таким образом, соответствовать тому, что Кант называл категориями нашего опыта, все же, заметьте, речь идет о соответствии законам нашего опыта как передаваемого в коммуникации и социального, а не как частного и индивидуального. И тем самым принципы «определенности реального», различения первичных и вторичных качеств, постоянства субстанции и, да, утверждаю, Причинности получают всю свою феноменальную и относительно априорную валидность. Принцип Причинности, например, я считаю выражающим тот факт, что лишь описуемое и очевидно воспроизводимое событие может быть социально верифицировано и, следовательно,

может считаться подлинно внешним, а вы можете считать событие описуемым и воспроизводимым лишь в том случае, когда мыслите его находящимся в определенных отношениях с его темпорально и пространственно определимыми условиями. Отсюда упор, сделанный в начале этой статьи на важных последствиях, вытекающих из утверждения, что то, что является верифицируемо реальным для нас, должно быть представлено в моем опыте не тем, что я ощущаю, а тем, что я сообщаю вам, обращаясь к вам за верификацией.

Вы сознаете, что мир, как мыслит его Дуализм, будет неприемлем для Идеалиста. Вы знаете, что сам я Идеалист. Тогда вы поймете, что вся эта концепция внешнего мира как чего-то отдельного от верифицирующего сознания должна казаться мне сущностно неустойчивой концепцией. Однако уход от Дуализма, преодоление этого раскола – дело философии, а не этой статьи. Многие замечали, вместе с сэром Уильямом Гамильтоном, что репрезентативная теория знания должна быть неудовлетворительной. Многие, однако, предполагали, как предполагал он и как иначе предполагает Авенариус, что то, что Авенариус назвал «die Ausschaltung der Introjektion»[1], т.е. преодоление дуализма, упразднение репрезентативной теории знания, должно включать реалистическую репрезентацию мира человеческого опыта. Я так не думаю. Но пока я ограничусь тем, что оставляю в ваших руках не отвержение дуализма и даже не какую-то теорию знания как таковую, а этот общий очерк психологических истоков нашего понятия категорий того, что мы привыкли называть внешней реальностью.

Пер. с англ. *В.Г. Николаева*[*]

[1] Выключение интроекции (*нем.*). – *Прим. пер.*

[*] Николаев Владимир Геннадьевич – кандидат социологических наук, старший научный сотрудник отдела социологии и социальной психологии Института научной информации по общественным наукам РАН; vnik1968@yandex.ru

Nikolaev Vladimir Gennad'evich – Candidate of Sociological Sciences, Senior Researcher of the Department of Sociology and Social Psychology, Institute of Scientific Information for Social Scienc es of the Russian Academy of Sciences; vnik1968@yandex.ru