

А. Е. Сериков

**Проблема двойной контингенции взаимодействия
и смысловая связь событий**

Цель данной статьи — прояснение вопросов, в связи с которыми в теоретической социологии формулируется так называемая проблема двойной контингенции взаимодействия, и анализ тех ответов на них, которые приводят нас к пониманию событийного характера смысловой взаимосвязи человеческих действий.

Термин *контингенция* — это калька с английского и французского *contingence*, а также английского *contingency*, производных от латинского *contingere* — касаться, граничить, происходить, случаться. *Contigent* значит случайный, возможный, вероятный, неожиданный, происходящий по неизвестным причинам, неопределенный, зависимый от неизвестных обстоятельств, факторов или условий. В отечественной философии и теоретической социологии последних лет этот термин часто переводят как *случайность* или *возможность*, но оба варианта имеют недостатки. Возможное отличается прежде всего от невозможного, желаемого, уже случившегося, в то время как термин контингенция часто употребляют в контексте отличия от необходимого, закономерного, с одной сторо-

ны, и абсолютно свободного, с другой¹. Возможное же вполне может быть закономерным. С этой точки зрения термин случайность лучше, но случайность часто понимается как математически определяемая вероятность, то есть опять же вписанная в рамки законов распределения. Иногда говорят о *чистой случайности*, неподвластной математическим расчетам, но тогда она напоминает свободу. А иногда и математическую случайность представляют как обратную сторону свободы². Иногда *контингенцию* переводят как *зависимость*, но в этом случае теряется ее смысловая связь со случайностью и возможностью. С технической точки зрения, можно было бы довольно точно говорить о *не-необходимости*³, однако это слово слишком искусственно и неблагозвучно. Так что будем в дальнейшем называть контингенцию ее собственным именем, не отказывая себе в удовольствии узнавать ее и там, где она скрыта под маской.

Понятие двойной контингенции взаимодействия впервые было использовано в 1951 г. Т. Парсонсом: «Взаимодействию присуща *двойная зависимость от обстоятельств*. С одной стороны, удовлетворение эго зависит от того, какие альтернативы он выбирает из числа имеющихся. В свою очередь реакция „другого“ будет зависеть от осуществляемого эго выбора и, сверх того, определяется еще и выбором со стороны „другого“. Вследствие этой двойной зависимости коммуникация, являющаяся необходимым условием для куль-

¹ Ж.-П. Сартр, например, определяет тело-для-себя как необходимость двойной контингенции. При этом контингенция противопоставляется как необходимости, так и свободе. Тем самым тело отличается от экзистенции. Свобода, в отличие от контингенции, не определяется внешними случайными обстоятельствами. В русском издании книги Сартра «Бытие и ничто» *контингенция* переводится как *случайность*: «Этот абсолютно необходимый и полностью неоправдываемый порядок вещей мира, порядок которым являюсь я сам, поскольку мое появление делает его необходимо существующим, и который ускользает от меня, так как я не являюсь ни основанием своего бытия, ни основанием *такого-то* бытия, и есть тело, каким

оно является в плоскости для-себя. В этом смысле можно было бы определить тело как *случайную форму, которую принимает необходимость моей случайности*». (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика, 2000. С. 329)

² «Можно утверждать, что монета обладает свободной волей в такой же степени, что и буриданов осел. Иными словами, то, что в мире физическом мы воспринимаем как случайное, в плане психическом нам представляется как проявление свободы воли». (Налимов В. В., Дрогалина Ж. А. Реальность нереального. Вероятностная модель бессознательного. М.: МИР ИДЕЙ, 1995. С. 31)

³ Если не ошибаюсь, об этом писал в одной из своих публикаций А. Ф. Филиппов.

турных образцов, не может существовать как без обобщения и отвлечения от частного в конкретных ситуациях (которые никогда не бывают идентичными для эго и „другого“), так и без *стабильности* значения, которую могут гарантировать только „конвенции“, соблюдаемые обеими сторонами»⁴. Суть описываемой ситуации в том, что восприятия и реакции партнеров по взаимодействию не определяются однозначно, они могли бы быть иными. Каждый из партнеров знает это про себя и другого, а также, что другой знает это про него. Такое свойство взаимодействия называется двойной контингенцией, а научная проблема заключается в объяснении того, как в подобных условиях взаимодействие вообще осуществляется. Если принять во внимание, что все социальные отношения в конечном счете основаны на повседневных неформальных взаимодействиях, проблема двойной контингенции предстанет как одна из центральных для социальной теории.

Парсонс не просто изобретает понятие и формулирует проблему, но сразу намечает собственный путь ее решения - через исследование того, какую роль во взаимодействии играют обобщенные символические средства общения и культурные ценности. К этому решению проблемы мы вернемся чуть позже, а пока необходимо заметить, что проблема фактически формулируется уже в трудах М. Вебера.

В статье «О некоторых категориях понимающей социологии» Вебер различает взаимодействие, основанное на договоренности (эксплицитной или молчаливо достигнутой) и взаимодействие, основанное на так называемом согласии, причем последнее отличается от массовых действий, в основе которых лежит подражание. Существуют комплексы действий, пишет Вебер, «которые без каких-либо целерационально принятых по совместному соглашению установлений тем не менее, во-первых, носят такой характер, будто подобные установления существуют; во-вторых, их специфический характер в известной степени обусловлен и видом смысловой отнесен-

⁴ Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. С. 436–437.

⁵ Вебер М. Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 522.

ности действий каждого отдельного человека»⁵. Подобное «как будто» установленное соглашение присутствует в языковом общении, в денежном обмене, в действиях незнакомых людей, совместно оказывающих помощь пострадавшему, во многих других случаях осмысленного взаимодействия. Все это примеры действий, основанных на согласии. Под *согласием* Вебер понимает следующее: «действия, ориентированные на ожидания определенного поведения других, имеют вследствие этого эмпирически „значимый“ шанс на то, что ожидания оправдаются, так как объективно существует вероятность того, что эти другие, несмотря на отсутствие какой-либо договоренности, практически отнесутся к таким ожиданиям как к „значимым“ по своему смыслу для их поведения»⁶.

Суть поставленной Вебером проблемы в том, чтобы объяснить взаимность ожиданий там, где нет явного договора. Более того, он справедливо считает, что в основе согласия далеко не всегда лежит целерациональный расчет и ориентация на рационально конструируемый порядок. Практически значимое с точки зрения согласия поведение, может быть по своему индивидуальному смыслу иррациональным. Тогда откуда берется согласие, как оно достигается? Почему люди действуют, исходя из предположений, что другие будут действовать вполне определенным образом? Ответ Вебера — люди так делают в силу привычки. Согласие «есть простое „подчинение“ привычному *потому*, что оно привычно»⁷.

И еще один вопрос, который сам Вебер не задает, но тесно связанный с предыдущими. Почему взаимодействия довольно часто проходят успешно, хотя нет никакой гарантии, что другой поступит согласно ожиданиям? Ведь существует лишь шанс, некая усредненная вероятность того, что он поступит именно так. Простой ответ заключается в том, что далеко не все взаимодействия удаются, но лишь те, где выпадает удачный шанс и ожидания партнеров соответствуют друг другу. Однако не все так просто, поскольку вероятность, что взаимные ожидания совпадут, на самом деле очень

⁶ Вебер М. Указ. соч. С. 526.

⁷ Там же. С. 542.

мала, а взаимодействия удаются почти всегда.

Вебер, судя по всему, об этом задумывался. В «Основных социологических понятиях» он различает *объективно одностороннее* и *объективно двустороннее* социальное отношение⁸. В случае одностороннего отношения индивид связывает со своим поведением совсем не тот смысл, который предполагает его партнер. Тем не менее, это не препятствует существованию взаимных ожиданий (пусть ошибочных) и протеканию взаимодействия. Двустороннее отношение устанавливается лишь тогда, когда его содержание *хотя бы приблизительно* соответствует ожиданиям партнеров. «В реальной действительности социальное отношение, полностью покоящееся на обоюдных соответствующих друг другу по своему смыслу установках, — есть пограничный случай. Однако отсутствие обоюдности лишь тогда исключает (по нашей терминологии) „социальное отношение“, когда в результате этого исчезает взаимная соотнесенность поведения сторон»⁹.

Парсонс, как известно, развивает идеи Вебера в рамках системно-функционального подхода. Исходным понятием теории Парсонса является единичное действие (unit act), совершаемое индивидом (индивидуальным актором). Актор может быть и коллективным, но именно единичное индивидуальное действие может непосредственно наблюдаться и лежит в основе всех фактов, которые должен объяснить теоретик. Отдельные действия существуют не сами по себе, но образуют системы действия двух типов — личностные и социальные системы. Личность — это система действия, организованная вокруг биологического единства организма, а социальная система организована вокруг единства взаимодействующей группы. Действия личности интегрируются в систему индивидуальными потребностями и мотивами, а действия

⁸ *Социальное отношение* Вебер определяет как поведение нескольких людей, соотнесенное по своему смыслу. Очевидно, что это более позднее понятие является «наследником» понятия согласия, подобно тому, как понятие социального действия появляется вместо понятия общностного действия.

⁹ Вебер М. Указ соч. С. 632.

группы — социальными ролями. «Личность и социальная система, таким образом, формируются одними и теми же действиями и находятся в постоянной причинной взаимозависимости, но как системы они не сводимы друг к другу»¹⁰. Простейшая социальная система — это система взаимодействия двух акторов. Она может существовать в той мере, в какой преодолевается двойная контингенция.

Парсонс исходит из того, что непосредственная поведенческая реакция одного человека на действие другого всегда оказывается реакцией поощрения или наказания. Поскольку успех действия эго зависит от реакции на это действие его партнера, эго ориентируется не только на внешние аспекты действия партнера, но и на его установки по отношению к себе. Партнер, в свою очередь, ориентируется на предполагаемые установки эго. Взаимное соответствие их ожиданий возможно благодаря возникновению системы символов. Если при некоторых условиях поощрения или наказания повторяются вновь и вновь, они приобретают значение закономерного следствия конформности или отклонения от общей для партнеров символической системы. Чтобы взаимодействие было предсказуемым, смыслы, которыми наделяются действия, должны обладать стабильностью. «Эта стабильность предполагает генерализацию от частных данных ситуаций „эго“ и „другого“, каждая из которых непрерывно изменяется и никогда не бывает полностью идентична для двух следующих друг за другом моментов времени. Когда такая генерализация достигается, и действия, жесты и символы приобретают более или менее то же самое значение как для „эго“, так и для „другого“, мы можем говорить, что между ними существует общая культура, благодаря которой опосредуется взаимодействие»¹¹.

Парсонс, таким образом, имеет в виду, что у индивидов возникает привычка однообразно интерпретировать символы, в результате чего они могут согласовать ожидания и

¹⁰ Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. С. 495.

¹¹ Там же. С. 544.

выбрать соответствующие действия. На общей символической основе формируются представления о ролевых нормах действия, т. е. о таких реакциях другого в определенных ситуациях, которые приемлемы для эго, и наоборот. Партнеры не только коммуницируют друг с другом, но, как правило, действуют в соответствии с ожиданиями друг друга. Это связано с тем, что действия, соответствующие ожиданиям другого, поощряются, а противоречащие — санкционируются. Культура, как набор универсальных средств коммуникации, представлений о типичных ситуациях взаимодействия, норм поведения и критериев выбора норм поведения, формируется в ходе взаимодействий и одновременно делает взаимодействия возможными. Ориентируясь на общепринятые ценности, акторы действуют в соответствии с ролевыми ожиданиями, либо вопреки им, что тоже является вполне определенной ролью. Творческая личность может не принимать и не отвергать заданные роли, но тогда она вырабатывает собственные линии поведения, которые в конечном счете могут стать основой новых норм и ценностей.

Парсонс считает, что всякое социальное действие предполагает ряд эксплицитных или имплицитных выборов, которые обязательно должен осуществить актор. Это можно понять как выбор одной из необходимых форм действия, задаваемых пятью дихотомическими различиями — так называемыми пятью эталонными переменными. В ситуации взаимодействия, когда один человек ориентируется на другого, «именно пять выборов являются совершенно необходимыми (т. е. должны быть сделаны всегда), и они непосредственно выводятся из системы отсчета действия: эти выборы должны быть обязательно сделаны для того, чтобы ситуация приобрела конкретное определенное значение. Другие выборы также бывают необходимы, но их можно рассматривать как случайные, а не как имманентные альтернативы, присущие струк-

туре *всех* действий»¹².

Во-первых, согласно Парсонсу, актор должен сделать выбор между *аффективностью* и *аффективной нейтральностью*. Он должен решить, предоставить свободу своим импульсам, влекущим его к непосредственному удовлетворению объектом, либо подавить импульсы и предпочесть оценочный вид ориентации, т. е. оценить возможные последствия удовлетворения. Во-вторых, актор должен выбрать между *ориентацией на свои частные интересы* и *ориентацией на коллектив*. В одном случае актор не рассматривает, как сочетаются его интересы с интересами группы, к которой он принадлежит. В другом случае он отдает предпочтение таким интересам, целям и ценностям, которые являются общими для него и других членов группы. В-третьих, актор должен выбрать, рассматривать ли объекты данной ситуации в соответствии с *универсальными* нормами, относящимися ко всем объектам данного класса, или ориентироваться на *партикулярные* отношения объектов с самим актором или его группой, независимо от соответствия объектов общим нормам. В-четвертых, актор должен рассматривать партнеров по взаимодействию либо ориентируясь на их *качества*, на то, чем они владеют, членами каких групп являются, либо на их *результативность*, на то, что они могут делать и как могут повлиять на ситуацию своими действиями. В-пятых, актор должен выбрать по отношению к другим либо точку зрения функциональной *диффузности*, либо точку зрения функциональной *специфичности*. Диффузность предполагает, что актор будет реагировать на все возможные аспекты отношений с другим, не будет изначально ограничивать свой интерес к другому, запрещать себе определенные виды отношений. Специфичность предполагает, что актор ограничивает сферу предполагаемых отношений, реагируя только на некоторые определенные требования других.

Типичные выборы значений эталонных переменных, согласно Парсонсу, также заложены в культуре, что облегчает взаимодействие между представителями одного и того же общества за счет существенного ограничения уместных в той или иной ситуации вариантов поведения. Так, типичным для

¹² Парсонс Т. Указ. соч. С. 515.

традиционного общества, согласно Парсонсу, является выбор аффективности, ориентации на коллектив, партикулярности, ориентации на качества партнера (приписанные статусы), функциональной диффузности. Для общества модерна типичным является выбор аффективной нейтральности (рациональности), ориентации на себя (индивидуализма), универсализма, ориентации на результативность (достижимые статусы), функциональной специфичности (ориентация не на личность целиком, а на ее отдельные роли).

Парсонс подчеркивает, что пять указанных переменных являются дихотомиями, а не континуумами. «В целой серии конкретных действий человек может быть частично „аффективен“, частично „нейтрален“. Но эти серии должны быть сформированы дихотомичными выборами; никакой конкретный выбор не может быть наполовину аффективный, наполовину нейтральный. То же верно и для других эталонных переменных»¹³.

Можно не соглашаться с Парсонсом в его описании эталонных переменных, но следует обратить внимание на то, что каждое единичное действие понимается им как вполне определенный выбор дискретного варианта поведения. Значение этой идеи, как мне кажется, далеко не полностью оценено в современной социологии. Кому-то она кажется банальной, а кто-то с ней принципиально не согласен, думая, что существует непрерывный спектр нюансов поведения и его смыслов. Тем не менее, внимательное наблюдение за действием и анализ восприятия действий вынуждают согласиться с Парсонсом в том, что *действия и их смыслы дискретны*. Мы всегда можем отличить один определенный смысл, в том числе и смысл действия, от другого определенного смысла. Существование любого смысла по самой своей сути связано с различием. Отдельные вопросы заключаются в том, кто именно осуществляет выбор, насколько он самостоятелен, как он осуществляется, что именно выбирается и т. д. Некоторые критики Парсонса пишут о том, что, согласно его теории, выбор осуществляется не столько человеком, сколько соци-

¹³ Парсонс Т. Указ. соч. С. 520.

альной системой и культурой. Другие же обращают внимание на возможность понять выборы актора, с одной стороны, и выборы социальной системы, с другой, как различные аспекты одних и тех же действий.

С современной точки зрения, дискретность смыслов действия не обязательно связана с жесткой, раз и навсегда заданной их определенностью. Но логика Парсонса такова, что смыслы действия должны быть однозначными и заранее присутствовать в культуре. В этом причина противоречивости его теории. С одной стороны, он объясняет возможность взаимодействия наличием общей культуры, а с другой стороны, эти объяснения обставлены всевозможными оговорками. Культурные символы имеют *более или менее* обобщенные значения; люди ориентируются на общие ценности и нормы, но *могут творить* новые; каждое действие предполагает выбор вполне определенных значений эталонных переменных, но уже следующее действие может быть основано *на ином* выборе. Культура, как совершенно справедливо пишет о ней Парсонс, может быть общей лишь в какой-то мере: «Во всех обществах и более стабильными, и более эффективными являются те образцы культуры, которые, хотя бы и с различными интерпретациями, с различными степенями конформизма, идиосинкразии, творчества, устойчивости, принимаются всеми — как членами общества, так и группами членов»¹⁴. Парсонс делает акцент на том, что культура общая, но проблема в том, что она общая не настолько, чтобы гарантировать устойчивое взаимодействие.

Кроме того, культура как система ценностей должна характеризоваться, согласно Парсонсу, их согласованностью между собой. Именно такая культура может лежать в основе взаимодействия. Но Парсонс сам признает, что «внутренняя связанность культурных эталонов всегда является центральной проблемой для культуролога»¹⁵. Он понимает, что в «больших, сложных социальных системах практически невозмож-

¹⁴ Там же. С. 444.

¹⁵ Там же. С. 445.

но найти очень точные приближения к полной согласованности культурных эталонов»¹⁶. Парсонс надеется, что указанная проблема будет решена будущей наукой, но поскольку его надежды вряд ли оправдаются, возможность стабильного взаимодействия необходимо объяснить как-то иначе.

У Парсонса речь идет о действии, которое может наблюдаться извне, хотя предполагается, что оно имеет и внутренний смысл, придаваемый ему актором. Такое действие следует отличать от интенционального смыслополагающего акта, о котором идет речь у Э. Гуссерля и А. Шюца¹⁷. Парсонс исследует внутренние смыслы как факторы, объясняющие наблюдаемые аспекты действия, в то время как Шюца интересует конституирование интерсубъективных смыслов как таковых, лежащее в основе самой возможности эмпирического наблюдения. В этом, видимо, суть их различного понимания предмета социальной теории¹⁸.

Шюц, таким образом, развивает идеи Вебера в ином направлении, чем Парсонс. Центральное понятие действия определяется Вебером через понятие смысла, но что такое субъективный смысл действия, каковы его источники и структуры? Там, где Вебер исходит из предполагаемой очевидности, Шюц усматривает проблему.

Смысл действия, согласно Шюцу, существует в контексте жизненного опыта действующего человека, а опыт формируется как обобщение уже данных однажды смыслов. Это принципиально важная идея: опыт не просто накапливается, но *обобщается*. Новые переживания получают смысл в той

¹⁶ Парсонс Т. Указ. соч. С. 446.

¹⁷ Позже у Э. Гидденса термин *интенциональный акт* будет использоваться сразу в двух значениях — как намеренное целенаправленное действие и смыслополагающий акт одновременно. См.: Гидденс Э. Новые правила социологического метода // Теоретическая социология: Антология в 2 ч. Ч. 2. М.: Книжный дом «Университет», 2002.

¹⁸ Интересно, что Парсонс пытался, но не смог интегрировать идеи Шюца в свою теорию. См.: Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация: Введение в интерпретативную социологию. СПб.: Алетей, 2000. С.71–72.

мере, в какой устанавливается их связь с обобщенным опытом прежних переживаний. Смысл, таким образом, это существующее лишь в динамике *отношение к другому смыслу*. Каждое новое действие влечет изменение смысла. К тому же опыт каждого человека уникален, следовательно, в одной и той же ситуации каждое действие должно интерпретироваться партнерами по-разному. На чем же тогда основана возможность устойчивого взаимодействия? Шюц ищет ответы на этот вопрос, анализируя интенциональные структуры сознания.

Рассмотрим вслед за Шюцем мотивационный контекст взаимодействия. Он различает целевые мотивы действия (*для-того-чтобы* мотивы) и мотивы, связанные с внешними причинами (*потому-что* мотивы). Так вот, чтобы взаимодействие состоялось, например, чтобы партнеры могли обменяться вопросами и ответами, мотив *для-того-чтобы* одного должен совпасть с мотивом *потому-что* другого. Тот, кто задает вопрос, ожидает ответа, т. е. представляет, что его вопрос станет причиной, мотивирующей ответ. А это ожидание, в свою очередь, фактически выступает целевым мотивом вопроса. «Вопрошающий „знает“, что так оно вероятно и будет, так же как он знает что-либо еще по своему опыту. Вопрошающий знает, что когда бы в прошлом он сам ни отвечал на вопрос, этот вопрос был подлинным *потому-что* мотивом его ответа. Он отвечал, потому что его спрашивали. И он знает, что тоже самое верно в отношении его друзей и знакомых. Из всего своего прошлого опыта он извлекает общий принцип, согласно которому вопрос — это подлинный *потому-что* мотив ответа»¹⁹.

Итак, опыт каждого человека позволяет ему установить взаимосвязь своих мотивов с мотивами партнера. Наиболее фундаментальным, с этой точки зрения, является опыт взаимодействия лицом-к-лицу. Согласно Шюцу, в основе дей-

¹⁹ Schutz A. The Phenomenology of the Social World. L. 1972. P. 160–161 / Пер. Д. Ю. Меркуловой. Приложение к дипломной работе «Понятие повседневности в феноменологической социологии». Самара: Социологический ф-т СамГУ, 2000.

ствий одного человека по отношению к другому в ситуации лицом-к-лицу лежит очевидность другого²⁰. Другой «лично присутствует, и у меня нет никаких сомнений насчет него как данной конкретной личности и нет сомнений относительно его тела, как некоего поля, на котором „проявляются“ признаки его сознания (внутренней жизни). Он делит со мной общность времени, когда его опыт идет „рука об руку“ с моим, когда я могу в любой момент взглянуть на него и „схватить“ его мысли»²¹. Таковую фундаментальную установку на восприятие другого в ситуации лицом-к-лицу Шюц называет *ориентацией-на-Тебя* (Thou-orientation). В реальной жизни другой всегда наделен какими-то особыми характеристиками и часто бывает известно, что у него на уме. Но за этим реальным отношением Шюц видит чистую форму *ориентации-на-Тебя*, не предполагающую специфического знания о другом и заключающуюся исключительно в существовании, интенционально направленном на чистое существование другого.

Взаимную *ориентацию-на-Тебя* партнеров по взаимодействию Шюц называет *Мы-отношением* (We-relationship). Чистое Мы-отношение состоит в том, что партнеры во время взаимодействия лицом-к-лицу непосредственно воспринимают существование друг друга как несомненную реальность, принимая участие в жизни друг друга таким образом, что поток сознания одного синхронизирован с предполагаемым потоком сознания другого, и наоборот. Человек с самого начала своей жизни погружен в *Мы-отношения*, и поэтому они являются основой его опыта переживания мира в целом. *Мы-отношение*, согласно Шюцу, конституируется трансцендентальным субъектом. Но при этом «наш опыт других конституируется из чистого „Мы-отношения“»²². Чистое *Мы-отно-*

²⁰ В решении проблемы *другого* Шюц фактически опирается на «Картезианские размышления» Гуссерля, применяя идеи Гуссерля к ситуации взаимодействия.

²¹ Schutz A. Указ. соч. Р. 163.

²² Там же. Р. 165.

шение следует отличать от отношений в конкретном, наполненном содержанием взаимодействии. Человек, находясь внутри *Мы-отношений*, никогда не переживает их в чистой форме. Реальные социальные отношения — это конкретизация и реализация чистых *Мы-отношений*.

Допустим, один человек слушает и понимает другого. Прежде всего, он схватывает *объективное значение* слов партнера, такое, которое они могли бы иметь, независимо от того, кто их произносит (это те обобщенные культурные значения, про которые пишет Парсонс). Но вместе с этим человек понимает и субъективное значение слов партнера — то, которое именно его партнер, а не кто-то другой, и именно в данное мгновение имеет в виду. Чтобы понять это *субъективное значение*, пишет Шюц, человек должен представить себе поток сознания партнера, текущий параллельно его собственному, а это происходит на основе *Мы-отношения*. Субъективные значения высказываний могут уточняться в серии вопросов и ответов, но любые вопросы будут бессмысленными, если партнеры уже не допустили актуальные или потенциальные Мы-отношения между ними. «Я могу жить в контексте твоих субъективных значений только в той мере, в какой я прямо переживаю тебя в рамках действительных, наполненных содержанием „Мы-отношений“»²³.

Переживание *Мы-отношения* имеет, согласно Шюцу, ту же темпоральную структуру, что и поток сознания эго. Но поскольку эго схватывает внутренние смыслы другого только посредством восприятия его тела, *Мы-отношение* обладает также и пространственной структурой. Этим, с точки зрения Шюца, оно принципиально отличается от потока сознания эго. Переживание Мы трансцендентно потоку индивидуального сознания; чтобы оказаться в *Мы-отношении*, эго должно выйти за пределы самого себя. «Тем не менее, необходимо обратить внимание, что среди всех „опытов самотрансценденции“ Мы-переживания остаются наиболее близкими к моему потоку сознания. Больше того, пока я нахожусь в „Мы-отношениях“, я

²³ Там же. Р. 166.

²⁴ Там же. Р. 167.

действительно живу в нашем потоке сознания»²⁴.

Пространственно-временная структура взаимодействия такова, что оно состоит из отдельных последовательных актов²⁵, разворачивающихся во вполне определенном физическом и социально-культурном пространстве. Шюц, как и Парсонс, обращает на это особое внимание. Согласно Шюцу, в результате того, что взаимодействие лицом-к-лицу является непрерывной серией актов, знание партнеров друг о друге и тех контекстах, из которых исходит другой, постоянно уточняется. Каждый из них мысленно проектирует свое поведение и поведение другого лишь в общих чертах, а затем ждет, что же партнер будет делать. Затем проекты конкретизируются и модифицируются, осуществляется очередной акт, и т. д. Партнеры, таким образом, участвуют в конструировании мотивационных контекстов друг друга. Взаимодействие оказывается возможным в качестве *процесса порождения все новых и новых смыслов*, уточняющих взаимные ожидания. Это процесс формирования совместного опыта, становящегося частью личного опыта каждого из партнеров. «В рамках этого единого переживания я могу одновременно быть уверенным в том, что происходит в моем и в твоём уме, переживая две серии „опытов“ как одну серию — то, что мы переживаем вместе»²⁶.

Важной характеристикой *Мы-отношения* является то, что оно существует в ограниченном пространстве непосредственно воспринимаемого мира. Взаимодействие лицом-к-лицу происходит в общем для партнеров физическом и социально-культурном окружении. Любая вещь, доступная одному, воспринимается им как одновременно доступная другому. В случае малейшего сомнения это восприятие тут же может быть заверено партнером. Действительно, суще-

²⁵ Поскольку акты отдельны, они имеют определенную длительность. Что такое длительность действия, как она представлена в сознании действующего, как между собой соотносятся длительности различных действий — вопросы для особого исследования.

²⁶ Schuts А. Указ. соч. Р. 170.

ствует и объективным фактом является для партнеров то, что воспринимается как таковое ими обоими. Базовые представления об объективном мире формируются, таким образом, в рамках *Мы-отношения*. «Мир „Нас“ — это не приватный, личный мир каждого из нас, но единый общий интерес-субъективный мир. Конституирование интерес-субъективного мира возможно только из взаимоотношений „лицом-к-лицу“, только из общего переживания мира в „Мы“. Это единственная точка, из которой его можно вывести»²⁷.

Шюц очень точно пишет о переживании *Мы-отношения* как *нашем* потоке сознания и о том, что это отношение лежит в основе социального конструирования. Тем не менее, он недооценивает значение опыта совместного сознания в формировании индивидуального сознания эго и его восприятия другого. По поводу решения Шюцем *проблемы другого* можно повторить все те критические замечания, которые высказывались в связи с гуссерлевским решением этой проблемы. В частности, сомнение вызывает подход, согласно которому другой понимается как конституируемое трансцендентальным субъектом *alter ego*, очевидность которого основа на внешнем подобии его тела телу субъекта. В связи с этим можно вспомнить об иных возможных решениях — о понимании эго как *другого ты* у Х. Ортеги-и-Гассета, о первичной данности *das Man* в феноменологическом анализе М. Хайдеггера, о предположении необходимости соборного Мы как основы любого социального восприятия и понимания у С. Л. Франка. Кроме того, кажется абсолютно неверным феноменологический анализ эго, практически игнорирующий смысловые структуры его тела. Здесь также можно сослаться на Хайдеггера и Ортегу, но в еще большей мере на Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Р. Лэйга, каждый из которых по-своему подводит нас к мысли о том, что *самость не может сознавать себя вне пространства*.

Все названные авторы — феноменологи и считают очевидным то, о чем пишут. Тем не менее, результаты анализа

²⁷ Там же. Р. 171.

каждого в чем-то различны, так как различен контекст. В контексте научных и философских идей второй половины XX века более очевидным кажется, что социально приемлемое восприятие как самого себя, так и другого коренится в *первичном опыте взаимодействия*. Совместное конструирование смыслов, то есть выстраивание значимых связей новых действий с предыдущими, в ходе взаимодействия лицом-к-лицу становится прообразом как внутреннего общения с самим собой, в ходе которого формируется эго, так и основой представлений о том, что подобное происходит с другим. Можно сказать, что опыт *социально конструируемого мы* первичнее опыта социально конструируемых эго и другого.

Я пишу *социальное мы*, чтобы отличить его от того *мы*, о котором говорит Франк. *Мы* Франка трансцендентно, о нем ничего нельзя сказать конкретно, это чистая возможность единства с другим, возможность понимания другого, не имеющая ни пространственной, ни временной формы. Такое *мы* может проявляться как в опыте повседневного социального взаимодействия, так и в опыте религиозного откровения или другого измененного состояния сознания. Известно, что опыт измененных состояний сознания может быть опытом пребывания в вечности, опытом всевременности или обратного течения времени; для такого опыта несущественными могут быть физическое и социальное пространство, пространственные границы тела, временное и пространственное единство тела. В отличие от него, повседневное взаимодействие связано с вполне конкретными пространственно-временными формами, которые наследуются нормальным (т. е. успешно сконструированным, взрослым, нешизофреничным) эго и нормальным другим. Эго и другой наследуют свою пространственно-временную и социальную форму от взаимодействия.

Ввиду последних соображений, *социальное мы*, о котором идет речь, следует отличать и от *das Man* Хайдеггера. Ведь, согласно Хайдеггеру, время понимается как фундаментальная форма бытия собственной самости, которая переносится на повседневные взаимодействия *das Man*, т. е. несобственной самости. Время, структурированное как взаимосвязь прошлого, настоящего и будущего, как необратимая последо-

вательность событий — это, согласно Хайдеггеру, необходимая форма смысла, первично доступная именно собственной самости. Аналогично дело обстоит и с точки зрения Гуссерля: похожим образом понимаемое время является необходимой формой, в которой трансцендентальное эго дано самому себе. А затем эта темпоральная форма эго понимается Гуссерлем, Шюцем, Бергером и Лукманом как лежащая в основе социального взаимодействия. Я же пытаюсь утверждать прямо противоположное: *социально сконструированная самость наследует пространственно-временные формы процесса конструирования*, а то, что остается в человеке за вычетом социального, не ограничено рамками повседневного пространства и времени.

Продолжение — в следующем выпуске...