

Э. ТИРИКЬЯН

СОЦИОЛОГИЗМ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ*

Предисловие

В период быстро растущей специализации и научной разобщенности стало очень трудно поддерживать контакты не только между дисциплинами, но и в пределах одной и той же области исследования; «мастер на все руки» стал редкостью не только в медицине, но и едва ли не во всех профессиях и научных областях. Все более возрастающие в числе области специализации становились обособленными одна от другой не только под влиянием новых ярлыков, но и вследствие совершенно разных способов восприятия, анализа и работы. Эта маниакальная активность рождает новые жаргоны, дающие каждой отдельной дисциплине все большую ясность выражения для самой себя, но в то же время усугубляющие ее непрозрачность для человека со стороны.

Поскольку специализация со всеми ее следствиями вплетена в развитие цивилизации, пытаться остановить этот процесс было бы так же тщетно и так же глупо, как и пытаться повернуть вспять процесс энтропии. И тем не менее мы бы утверждали, что совершенно оправданно наводить мосты для переправы через постоянно образующиеся реки человеческой интеллектуальной активности, пусть даже такие мосты периодически нуждаются в реконструкции. В пользу таких попыток можно привести два довода. Во-первых, в результате междисциплинарного сотрудничества между физикой и химией, между химией и биологией и т. д. были совершены великие прорывы в естественных науках. Во-вторых, постижение человека во всей целостности его бытия невозможно без попыток понять его интеллектуальную деятельность в разных ее сферах. Интеллектуальные деятельности человека — будь то в зоологии, физике, психологии или экономике — определяются отнюдь не только объективными явлениями, но и глубочайшим субъективным фактором, который

* Перевод выполнен по изданию: *Tiryakian E.A. Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society.* Englewood Cliffs, N.J., 1962. P. VII-VIII, 1-7, 151-171. Впервые опубликовано на русском языке в журнале «Личность. Культура. Общество». 2002. Т. 4. Вып. 3-4. С. 240-277.

нисколько не ограничивает значимость открытий в каждой отдельной области изучения. Всякая интеллектуальная деятельность есть человеческий продукт, собираемый воедино разными людьми в разных местах в разные времена. Даже физика и математика не лишены исторического человеческого отпечатка, хотя и являют собой совокупность очень абстрактных положений, относящихся к далеким от человека явлениям; Эйнштейн, Михельсон, Ом, Кулон, Евклид, Лаплас, Риман, Гаусс, Тейлор и бесчисленные другие косвенно увековечиваются в физике и математике отраслями, явлениями или абстракциями, носящими их имена.

В настоящем исследовании мы пытаемся воссоединить две исторически связанные дисциплины, чьи глобальные точки зрения на человека дополняют друг друга. Эти дисциплины – социология и философия. Философия, в конце концов, есть систематическое изучение всего человеческого знания. Социология же – это наука, которая ищет универсального знания об условиях социального существования человека, в их конкретных и общих проявлениях; ее *raison d'être* кроется в установлении следствий, вытекающих из утверждения Аристотеля, что человек есть животное общественное (или «политическое», в том смысле, что человек таков, каков он есть, благодаря своей жизни в *полисе*). Истинное и плодотворное сотрудничество между социологией и философией может, на наш взгляд, привести не только к дальнейшему развитию их областей исследования, но и к новому синтезу в нашем сегодняшнем взгляде на человека...

Глава I. Введение

Мир общества всегда был важной данностью для размышлений человека о природе вещей. По крайней мере, в цивилизации всегда была в ходу та или иная социальная философия. Конфуцианство – одна из великих, по сути дела, социальных философий Востока, современница ранней западной мысли – на протяжении веков пронизывало в Китае все социальные отношения. Ближе к нашему времени и нашей части света мы находим учения Ибн Хальдуна, великого мусульманского социального философа и раннего предшественника социологии. На Западе имена – а, возможно, и идеи – Платона, Аристотеля, Св. Августина, Локка, Гоббса, Руссо и Гегеля (если привести лишь некоторых) известны едва ли не каждому, кто имеет хоть какие-то познания в социальной философии. Однако социальная философия долго оставалась на спекулятивном уровне, на котором она начала заниматься прежде всего нормативными и метафизическими вопросами: какова *должна быть* социальная ситуация; какой принцип объясняет образование человеческого общества; чем характеризуется хорошее (и дурное) общество; какие обязательства имеет

индивид перед государством, и наоборот? Социология как объективное изучение конституции, эволюции и феноменов общества – короче говоря, действительной социальной ситуации – появилась на свет из куколки социальной философии только в начале XIX в., да и то лишь под влиянием социетального кризиса.

Кризисом была Французская революция и последовавший за ней период, один из самых драматичных и влиятельных в европейской истории. Прямое и косвенное воздействие этого кризиса обернулось глубокими социальными преобразованиями в ткани европейского общества. С 1789 по 1814 гг. большая часть Старого Света оказалась втянута в войну. Одно из последствий войны – причинение непоправимого ущерба традиции: те старые институты, которые не подверглись разрушению, выходят из нее по крайней мере ослабленными. Но что, возможно, еще важнее, изменяются *чувства* людей по отношению к старым институтам: обнаружить, что издавна почитавшиеся институты не являются ни непоколебимыми, ни незаменимыми, значит сорвать с них ту святость, которая их питала. Европа пребывала в чудовищной социальной смуте, в состоянии такой социальной дезорганизации, какую она еще не переживала со времен Реформации и, возможно, со времен падения Римской империи. Социальная мысль этого времени формировалась под влиянием Французской революции. Ее волновали такие вопросы: что вызвало кризис; какими должны были быть его последствия; как можно с ними справиться?

Многие полагали, что кризис был по своему существу политическим; другие видели в политической революции всего лишь симптом более глубоко коренящейся социальной болезни. Анри де Сен-Симон, урожденный дворянин, пытаясь разобраться в проблемах Французской революции, пришел к мнению, что события 1789 г. окончательно смели старый социальный порядок. Для него реставрация прошлого как программа социальной реконструкции, отстаиваемая такими консервативными социальными философами, как де Местр и Бональд, представлялась делом напрасным и бесплодным. Болезнь европейских обществ, по предположению Сен-Симона, свидетельствовала о глубоких изменениях в интеллектуальной точке зрения, поскольку социальная система виделась им как приложение системы идей. Революция разрушила систему идей, из которой произрастали и черпали свое существование старые институты, но не заменила эту систему идей другой. Сен-Симон призвал к созданию нового набора идей, основанного на научном подходе к реорганизации общества. Он предложил создать науку, которая собирала бы систематическую информацию об условиях социального существования. Из этой информации и сложилась бы основа для реконструкции европейского общества. Ника-

кой такой науки не существовало. Поэтому Сен-Симон очертил грубыми штрихами новую область исследования и дал ей название *la physiologie sociale*. Однако, увлекшись многочисленными другими проектами, он не определил сколько-нибудь систематическим образом структуру и метод своего детища. Эту задачу взял на себя его ученик и бывший секретарь Огюст Конт, «отец» социологии, какой мы ее сегодня знаем.

Конт был подготовлен в естественных науках, математике и инженерном деле, но не в гуманитарных дисциплинах. Главной задачей социологии он, как и Сен-Симон, считал переустройство общества. Но в то время как Сен-Симон подчинял метод задаче достижения этой цели, Конт всячески подчеркивал равноценность метода и цели. Чтобы установить-ся на прочном основании, социология должна была избавиться от связи с философией. Социологии надлежало стать позитивной, т.е. научной: она должна была отбросить все метафизические предпонятия и вместо этого принять такой подход к изучаемым явлениям, какой последовательно применили к своим предметам математика, астрономия и физика и начинала применять к своей области биология. Этот посыл Конта, защищающий разлучение социологии с социальной философией, стал драгоценным наследием для поздних поколений социологов, особенно в Америке.

Первое поколение социологов после Конта интересовали, прежде всего, онтические и генетические вопросы: какова природа эмпирического общества, семьи, различных социальных институтов? Какие социальные силы существуют в обществе и которые среди них главные? Каково происхождение социальных институтов и какой принцип, или закон, мог бы объяснить их развитие? К какой конечной форме движется общество? Эти темы привлекали основное внимание.

Пришедшее далее поколение социологических внуков Конта восстало против кабинетных спекуляций своих академических отцов. Этот бунт был особенно заметен в Соединенных Штатах, где социология рано пустила корни и к началу I Мировой войны стала весьма солидной академической дисциплиной. Отчасти в результате войны, отчасти вследствие широких социальных изменений — например, иммиграции — американские социологи столкнулись с острыми социальными проблемами. Ввиду увлеченности теорией своих европейских коллег и учителей они располагали скудным запасом знаний, которые были бы полезны в решении проблем американского общества. «Дайте социологии прочную эмпирическую и практическую базу!» — такой лозунг объединил социологов Нового Света, и тем самым философская традиция была предана анафеме. Чтобы социология стала наукой, на которую можно было опереться в желании помочь обществу, она должна была прекратить заботиться

о природе социальных проблем и приступить к их решению. Хорошо это или плохо, данная установка преобладает до сих пор.

Отчуждение между социологией и философией было взаимным. В общем и целом, философы прохладно относятся к социальным наукам, в том числе и к социологии¹. Даже философов науки не интересовали область социологии, ее методология и открытия. Скорее, за редкими исключениями², они проявляли интерес к отслеживанию более впечатляющего развития естественных наук. Притом, что философия произвела на свет столь много других академических отпрысков, кажется странным, что она сегодня так мало заботится о развитии социологии и даже, похоже, забыла, что та — ее родное дитя.

В противоположность такому положению дел, фундаментальная задача этой книги состоит в воссоединении социологии с философией. Что заставляет нас считать, что дело стоит свеч? Лучше всего ответить на этот вопрос обзором негативных последствий, вызванных их продолжающимся разделением.

Задача философии — создавать универсально достоверное знание на высшем уровне обобщения. Но пренебрежение социологией пестовало скрытый компонент западного антропоцентризма в большинстве философских систем, конструируемых западными философами, будь то в области общей философии, аксиологии, этики или эпистемологии. Ясно, что такая философия не выполняет своей задачи. Она далека от высокого уровня обобщения и замкнута в границах своей культуры; она говорит о человеке, его природе и его артефактах, не имея адекватных эмпирических оснований и оправданий. Рассматриваемая в этом контексте, философия остается в границах того, продуктом чего она является, а именно: философского осмысления западной цивилизации. Расширительные конструкты традиционной философии выводятся из понятий о человеке, взятом *in vacuo*. Брать человека отдельно от его социальной среды — значит оставлять пробел во всех философских обобщениях касательно человека и человеческого знания³.

¹ Эта тема рассмотрена в статье: *Handy R. Philosophy's Neglect of the Social Sciences // Philosophy of Science. 1958. Vol. XXV (April). P. 117-124.*

² См.: *Kaufmann F. Methodology of the Social Sciences. L.; N.Y., 1944; Nagel E. Logic Without Metaphysics. Glencoe, 1956 (особенно часть I, глава 10 и часть II, главы 10 и 11); Hempel C.G. The Logic of Functional Analysis // Symposium on Sociological Theory / Ed. by L. Cross. Evanston, 1959.*

³ В последние годы это медленно, но неуклонно осознавалось. Вернер Штарк, например, показал, что традиционной эпистемологии присущи две основные черты: индивидуализм и тесная связь с точными науками. Он предполагает, что перед эпистемологическим рассуждением стоит насущная задача охватить социальные разновидности знания, а для это-

Поскольку развитие социальных наук в основном происходило лишь в последние сто лет, а зрелости они достигли только в нашем столетии, мы можем простить великим философам прошлого то, что они не принимали во внимание социальные условия как важную переменную в философском познании. Но что может извинить современную философию за то, что она не пересматривает себя в свете данных, открытых социологией и антропологией?

Возьмем социологию. Каковы последствия ее отрыва от философии⁴? В положительном плане можно сказать, что оно позволило социологии стать самостоятельной дисциплиной, свободной от оков субординации. Разойдясь с метафизикой и социальной философией, социология стала эмпирической наукой. Но какой ценой? Оказывается, что в наше время социология тяготеет к сосредоточению на проблемах, относящихся к микроскопическому уровню. Для большинства практикующих социологов социальных проблем глобального масштаба, похоже, не существует. Необходимость ставить такие проблемы, искать самый общий уровень анализа, развивать глобальную перспективу (а все это невозможно без философской подготовки) редко кем признается. В итоге число исследовательских проектов растет, но они не кумулятивны. Общая и систематическая социологическая теория выглядит чем-то эзотерическим и невразумительным и не рассматривается как практическая необходимость для развития социологии.

И разве удивительно тогда, что лишенная внутренней связности, не знающая саму себя социология ищет руководства и вдохновения у других, более изощренных и отполированных наук? Когда наука создала рабочую методологию, связывающую теорию с изучаемым эмпирическим содержанием, и когда она установила свой собственный *corpus*, тогда она вполне в состоянии обратиться к другим наукам за дальнейшим вдохновением, за аналогиями, за новыми методиками исследования, которые способствовали бы ее развитию. Встречи между разными науками очень полезны для развития Науки. Наиболее плодотворны встречи *inter pares*⁵, встречи, так сказать, симбиотического характера. Но когда социология искала встреч с другими дисциплинами, она обычно не знала точно, какой вклад она может внести в эту встречу и что она от нее может полу-

го нужно обратиться к открытиям социальных наук. См.: Stark W. Towards a Theory of Social Knowledge // *Revue Internationale de philosophie*. 1950. T. IV (Juillet). P. 3-14.

⁴ После того, как это было написано, наше внимание привлекла статья видного социолога Жоржа Гурвича, в которой проявляется поразительная солидарность с нашей позицией. См.: Gurwitsch G. Reflexions sur les rapports entre philosophie et sociologie // *Cahiers internationaux de sociologie*. 1957. T. XXII. P. 3-14.

чить. В сущности, социология никогда не была уверена, что ей нужно что-то со стороны. Сплошь и рядом результатом было то, что социология либо использовала неподобающим образом, либо не замечала то, что другие дисциплины имели ей предложить, либо свет, излучаемый более развитыми науками, настолько ее слепил, что она поддавалась соблазну забыть свое лицо.

В противоположность встрече с естественными науками, обладающими более развитым теоретическим и методологическим багажом, с философией социология может встретиться на равных; и такая встреча может быть взаимно полезной, поскольку структура одной области не будет подчинена другой. Из этого воссоединения социология могла бы почерпнуть не какой-то *ad hoc*** технический прием, а новый способ концептуализации всего своего предмета, строгий и всеобъемлющий взгляд на вещи, который является прерогативой философии. Философии же это воссоединение предложит новую перспективу в ее поисках универсального знания: богатые данные о человеке, существующем в обществе, данные, открываемые и интерпретируемые социологией.

Если признать желательность восстановления связей между социологией и философией, то следующим шагом будет выбор темы, в которую обе области могли бы внести равноценный вклад. И здесь у нас необычайно богатый выбор. Поскольку социология и философия — дисциплины глобальные, многие возможные точки соприкосновения прямотаки бросаются в глаза: например, эпистемология (или теория познания) и социология знания⁵, социология науки и философия науки, социология искусства и философия искусства, и это далеко не все.

Кроме того, необходимо принять во внимание, какая точка зрения будет представлять каждую из этих дисциплин, поскольку обе они поддерживают идеологический раскол. Делая выбор, мы руководствовались прагматическим соображением, что взаимодействие между социологией и философией должно быть как можно более плодотворным для обеих и что встреча, составляющая содержание настоящего исследования, должна иметь важные последствия для обеих дисциплин и должна предложить каждой из них новые направления и новые проблемы для дальнейшего исследования.

* Между равными (*лат.*)

** Здесь: подручный, применимый к отдельному случаю (*лат.*)

⁵ Жак Маке попытался воссоединить философию и социологию в этой области в своей прекрасной работе: *Maquet J. La Sociologie de la connaissance*. Louvain: Institut de Recherches Economiques et Sociales de l'universite de Louvain, 1949.

Имея это в виду, мы решили рассмотреть отношение между индивидом и обществом, как оно выглядит с точки зрения социологизма и экзистенциализма. Эта тема волнует не только социологов и философов, но и весь мир в целом, где она проявляется во множестве различных проблем и идеологических вопросов. В демократических обществах, например, основы уголовного права заключают в себе фундаментальную дилемму: защита общества и охрана прав индивида. Ни одна из сторон этой дилеммы не может быть максимизирована без ущерба для самой структуры уголовного права, и эта дилемма рельефно обнаруживает связь между индивидом и обществом.

Другие примеры, отражающие важность этой темы, – вопросы гражданских прав и академических свобод. На более общем уровне взаимоотношение индивид-и-общество создает главную основу для идеологического раскола между странами западного и советского блоков; первые подчеркивают непреходящую ценность индивида, вторые настаивают на первичности коллектива. Какую бы сторону в этом споре мы ни заняли, нельзя отрицать практическую значимость указанной главной темы.

Сказать, что эта тема чрезвычайно важна, еще недостаточно для того, чтобы оправдать ее выбор в настоящем контексте. На самом деле, вопрос о *противоположении* индивида и общества не находит отклика в социологии как теоретическая проблема. Пятьдесят лет назад американский социолог Чарльз Хортон Кули указал на их органическую взаимосвязь, утверждая, что на конкретном уровне они неразделимы, что одно не существует без другого. Вся нынешняя социологическая теория приняла этот взгляд и трактует индивида (или, скорее, личность) и общество как аналитические части одной конкретной реальности⁶. Рассматривая социализацию, интернализацию норм, социальные роли, политическое поведение, девиантное поведение, социальный престиж, социальную мобильность, предрассудки и дискриминацию, а также иные темы, социологи явно или неявно имеют дело с индивидом и обществом.

В качестве точки зрения социологии мы выбрали социологизм Эмиля Дюркгейма. Он сделал больше кого бы то ни было для превращения социологии в прочную академическую дисциплину, имеющую свой предмет и свои методы изучения. Если Конта можно назвать отцом социологии, то Эмиль Дюркгейм – основоположник современной социологии; его невероятно богатые идеи по широкому кругу вопросов по сей день остаются неисчерпаемым источником для исследований и теории. Но что,

⁶ Ясное изложение этого можно найти в статье: *Ginsberg M. Individu et societe // Bulletin international des sciences sociales (UNESCO). 1954. T. VI. P. 156-165.*

пожалуй, еще важнее, в решающий момент он внес в социологию целеустремленность и дерзание, чувство энтузиазма и вдохновения, убеждение в ее внутренней ценности. Выбрать Дюркгейма на роль представителя социологии в деле воссоединения с философией будет логично для наших целей, ведь он один из немногих социологов, имевших обширные познания в философии и понимавших философское значение социологических проблем, которыми он занимался, релевантность социологии для философии, и наоборот. Более того (и это не менее важно), тема индивида и общества была лейтмотивом всех его социологических изысканий, придавая им внутреннюю связность.

В качестве представителя философии в воссоединении экзистенциализм показался из современных философий наиболее подходящим, поскольку он, в противоположность логическому позитивизму или аналитической философии, проявляет принципиальный интерес к человеку в целостности его ситуации. Экзистенциализм дал философии новое дыхание, новую жизненную силу, новое измерение, спросив самым решительным образом: что значит для человека быть экзистенциальным существом?

В основе как социологизма, так и экзистенциализма, лежит глубочайшая озабоченность *кризисом*: для социологизма Дюркгейма это кризис, угрожающий существованию современного общества; для экзистенциализма — кризис, грозящий существованию современного человека. Эта озабоченность напрямую касается темы индивида и общества. Если между двумя дисциплинами, как мы увидим, есть много точек содержательного схождения, то имеются также и не менее серьезные расхождения в их оценках. Наша задача, следовательно, будет состоять в том, чтобы сравнить и противопоставить точки зрения социологизма и экзистенциализма на тему индивида и общества, обеспечив таким образом плодотворную встречу между социологией и философией.

Глава VIII. Заключение: столкновение социологизма и экзистенциализма

В этом исследовании социологизма и экзистенциализма мы выяснили, что оба в основе своей являются реакциями на дезорганизацию современного мира. Этот общий знаменатель важен для нашей попытки достичь сближения между социологией и философией, ибо предполагает возможность общего мира дискурса. Также мы выяснили, что социологизм и экзистенциализм предлагают разные истолкования природы современного кризиса и средств выхода из него. Теперь, прежде чем думать, какими могут быть плоды этой встречи, требуется провести систематическое сравнение их взглядов.

Чтобы организовать встречу между социологизмом и экзистенциализмом в духе «братского поединка», необходимо честно признать наличие зон явного несогласия между ними, и, прежде всего, – в оценке общества.

Дюркгейм подчеркивал реальность общества как психической сущности, как коллективного сознания, производимого ассоциацией и взаимодействием индивидов. Коллективное сознание проявляется в общественном мнении. В противоположность этому, Габриэль Марсель предостерегает от представления, будто элементы *A* и *B*, наделенные, соответственно, сознаниями *C* и *C'*, могут сформировать целое, обладающее синтетическим сознанием *C''*. Такая идея – «чистая фикция, от которой не всегда были защищены, в частности, французские социологи»⁷. Замечания Марселя явно направлены в сторону Дюркгейма. В них выражается прямое отрицание экзистенциализмом понятия коллективного сознания – краеугольного камня социологизма и основы его настаивания на реальности общества как чего-то внешнего по отношению к индивиду. В экзистенциальной традиции, начатой Кьеркегором, который считал общественное мнение абстракцией, лишенной экзистенциальной реальности, Марсель говорит, что нет в мире ничего более податливого, чем общественное мнение, что оно плывет, подобно густому испарению, между индивидуальными сознаниями, что оно «вещь довольно гнусная и вряд ли может служить опорой режиму»⁸. Фоконне и Мосс, последователи Дюркгейма, указывали на то, что общественное мнение диктует и санкционирует моральные правила и что любое институциональное изменение есть, в основе своей, изменение в общественном мнении как системе коллективных представлений⁹. Общественное мнение для социологизма вовсе не фикция; оно рассматривается им как динамическое проявление общества, особенно действенное в сфере морали. Экзистенциализм явно не разделяет предлагаемого социологизмом истолкования природы и зна-

⁷ *Marcel G. Les Hommes contre l'humain*. Paris, 1951. P. 125. Правда, Марсель добавляет, что *Ci* Смогут соответствующе развиваться в результате их взаимодействия, но чуть далее делает оговорку, что «новое сознание, новое единство не появится до тех пор, пока *A* и *B* не увидят друг друга имеющими автономную реальность, наделенными достоинством, *a такое случается редко*» (курсив мой. – Э.Т.). Сартр в этом отношении еще радикальнее, чем Марсель; он вообще отрицает возможность эмерджентного опыта «мы»: «...мы не является ни интерсубъективным сознанием, ни новым бытием, которое возвышает и включает свои части в качестве синтетического целого наподобие коллективного сознания социологов» (*Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 427).

⁸ *Marcel G.* Op. cit. P. 44.

⁹ *Fauconnet P., Mauss M.* Sociologie // *La Grand Encyclopedic*. Т. XXX. P. 171.

чения общественного мнения. Все экзистенциальные мыслители отказывают обществу в какой бы то ни было аутентичной, подлинной реальности. Как бы они его не интерпретировали, все они рассматривают его как силу, враждебную и чуждую аутентичной природе индивида. Это не значит, что все они считают общество внешним для индивида. Хайдеггер и Марсель, например, смотрят на общество как на интернализованную составную часть человеческого бытия. И все же это ограниченное признание, ибо эти двое философов считают, что тем, что внедряется внутрь человека, является сфера *das Man*, безличной самости, а ее они рассматривают как в подлинном смысле ничто и, по сути дела, то самое, что мешает человеку осуществить и сберечь его истинную природу. В общем, экзистенциальная перспектива рассматривает общество как вместилище объективности и, следовательно, считает его антагонистичным субъективному существованию индивида. Чтобы найти себя и стать самим собой, индивид должен бороться за освобождение себя от оков общества. Общество видится экзистенциализмом как клетка для индивида, во многом так же, как греческая религиозная мысль рассматривала тело как клетку для души.

В противоположность этой точке зрения, Дюркгейм не видел никакого фундаментального конфликта между индивидом и обществом. Он рассматривал их как сущности не только взаимопроникающие, но и взаимно полезные друг другу. В то время как Хайдеггер считал социальное Я неподлинной частью человеческого бытия, Дюркгейм полагал, что именно оно дает нам подлинную человечность, делая нас цивилизованными. При этом связь между индивидом и обществом не односторонняя: Дюркгейм признавал, что без индивидов не было бы никакого общества и что особую полноту обществу придает взаимодействие индивидов. Симбиотическое взаимопроникновение индивида и общества также отчетливо присутствует у Дюркгейма в представлении о морали как сущностно социальном феномене. Источником и целью морального действия является коллектив. Вместе с тем Дюркгейм признавал, что исторически *содержание* морали стало сосредоточиваться почти исключительно на достоинстве, которое общество сообщает человеческой личности.

В противоположность Дюркгейму, экзистенциальная точка зрения на мораль более неоднозначна и двойственна. Ницше, как и Дюркгейм, признавал социальное происхождение морали и даже придавал ей полезность, однако, с его точки зрения, мораль полезна только для «стадного» сознания. По Ницше, полезность общественной морали не есть доказательство ее обоснованности. Дабы найти что-то лучшее по сравнению с жалкой «рабской моралью», которая выхолащивает и кастриру-

ет индивида, Ницше вышел за пределы социальных категорий «добра» и «зла» и обратился к поискам новой несоциальной морали, пригодной для сверхчеловека, морали для «свободных духом». Кьеркегор также занимал по отношению к морали двусмысленную позицию. Для него этическое есть высшая сфера существования по сравнению с эстетическим. Вести себя нравственно, или этично, значит выбирать, и индивид обретает экзистенцию благодаря акту наполненного страстью выбора. Тем не менее Кьеркегор пришел к убеждению, что есть сфера экзистенции, высшая по сравнению с моральной, ибо мораль – это все еще царство общего (общественно универсального), а не истинная экзистенциальная сфера частного, каковой является религиозная сфера. Экзистенциальная мысль постоянно удерживала эту амбивалентность по отношению к морали, вплоть до того, что у Сартра в истолковании неизбежного конфликта между разными Я мораль, или этика, становится невозможной.

В отличие от Кьеркегора, Дюркгейм не видел противоположности между моралью и религией, и не только ввиду их общего социального происхождения (а, следовательно, и их общей реальности), но и ввиду того, что мораль, по его мнению, развивается из религии. Можно сказать, что для Дюркгейма мораль – высшая форма человеческого самовыражения. Уместно привести в связи с этим проницательное замечание Жака Маритена о том, что проблема современного атеистического экзистенциализма, поскольку он отрицает сущности (речь идет о Сартре), «сродни проблеме французских интеллектуалов 1880 г., которые пытались сформулировать мирскую этику без Бога, удерживая при этом буржуазные ценности»¹⁰. Дюркгейм, находившийся под влиянием этой группы и состоявший в ней, решил проблему места морали в безбожном мире, наделив общество реальностью, превосходящей индивида, но имманентной миру. Такое решение недоступно атеистическому экзистенциализму (особенно в выражении Ницше и Сартра), который, отрицая всякое бытие, большее по сравнению с индивидуальным, и всякую объективную реальность, не может позитивно допустить мораль, не впад в самопротиворечие.

Исследуя далее контраст между экзистенциализмом и социологизмом, важно дополнить их оценки общества кратким обзором того, как они оценивали индивида. Экзистенциализм – философия неистребимого индивидуализма: экзистенциальное мышление рассматривает существующего индивида вне какой бы то ни было объективной определенности его положения в мире, без каких-либо привязок к когнитивно объективной постигаемой реальности, без каких-либо внешних опор, посредст-

¹⁰ *Maritain J. Court traité de l'existence et de l'existant. Paris, 1947. P. 10.*

вом которых он мог бы закрепиться в мире и чувствовать себя в безопасности. Следовательно, все экзистенциалисты в конечном счете придерживаются общего мнения, что индивиду следует самому решать свои экзистенциальные проблемы, особенно проблему собственного становления. Осознание того, что аутентичное Я никогда реально не «чувствует себя как дома» во внешнем мире, не содержащем в себе ничего «прочного», толкает существующего индивида, сознающего свою «заброшенность» в мир, к переживанию таких экзистенциальных состояний, как тревога, усталость, отчаяние, тошнота и, в общем и целом, Ничтожность всего. От этого общего ствола ответвляются две «школы» экзистенциализма.

Преобладающая школа (представленная откровенно религиозными экзистенциалистами Кьеркегором, Унамуно, Бердяевым, Бубером, Марселем, а также Хайдеггером и Ясперсом, избегающими религиозных признаний) в той или иной мере признает трансцендентную реальность, совершенно отличную от реальности эмпирического мира. Парадоксальным образом эта трансценденция имеет экзистенциальную связь с индивидом. Кьеркегор называет эту высшую реальность Богом, Ясперс — Трансценденцией, Хайдеггер — Бытием; но главное состоит в том, что эти экзистенциальные мыслители видят реальность человека укорененной в чем-то таком, что превосходит индивида.

Другая школа экзистенциализма, у истоков которой стоит, скорее всего, Ницше, вообще отрицает какую-либо реальность вне существующего индивида и оставляет его в положении анклава в иррациональном и бессмысленном мире. Наиболее заметными фигурами в этой второй ветви являются Сартр и его последователи (включая Камю, по крайней мере, времен ранних сочинений).

Социологизм находится в оппозиции непоколебимому индивидуализму, лежащему в основе всего экзистенциального мышления, так как принимает в качестве основных посылок солидарность индивидов и объективную реальность общества. Однако было бы серьезной ошибкой думать, что Дюркгейм не сознавал экзистенциальных проблем индивида. На самом деле Дюркгейм не только напрямую работал с проблемой Ничтожности, но и отчасти вследствие признания этого экзистенциального состояния и его последствий для индивида так настойчиво подчеркивал реальность общества. Однажды он даже заявил, что восприятие Ничтожности (*le nuant*) для индивида невыносимо. Ничтожность окружает нас повсюду, и единственный способ уйти от нее — жить в будущем. Ни одна из наших задач, продолжал он, не имеет абсолютной ценности, даже счастье; они всегда с чем-то соотносятся. Если бы мы не видели ничего, кроме нашей активности, жизнь стала бы бессмысленной и неинтересной.

И, писал он в конце этой ранней статьи, «индивидуализм, поскольку он отрывает индивида от вещей и лишает его какой бы то ни было перспективы, прямо ведет к пессимизму»¹¹. В этом утверждении Дюркгейма слово «индивидуализм» легко можно заменить на «экзистенциализм»!

Дюркгейм далее развил эти мысли в своем исследовании самоубийства и особенно в своей интерпретации «эгоистического самоубийства» (самоубийства как способа, выбираемого индивидом для прерывания своей солидарности с обществом). Продолжая свою раннюю мысль, Дюркгейм писал в *Le suicide*, что жизнь терпима для индивида лишь при условии, что у него есть какая-нибудь достойная цель, к которой он мог бы стремиться. Однако сам индивид слишком узко ограничен временем и пространством, чтобы быть целью собственной деятельности. Дюркгейм утверждал, что индивид, ориентированный на самого себя как на цель, в конце концов поймет, что его усилия обречены затеряться в небытии. Мысль о собственном исчезновении наполняет нас ужасом.

Исходя из этого, Дюркгейм занял принципиально негативную позицию в отношении *погруженности вовнутрь*, упорно превозносимой экзистенциальной мыслью в качестве аутентичного опыта. Бесплодно, писал он, всматриваться в самого себя и изолировать свое Я от внешнего мира. Кроме того, продолжал он, внутренняя жизнь черпает свои первичные данности извне индивидуального сознания. Мы можем думать только об объектах, но не о чистом сознании; определяет сознание и воздействует на него нечто от него отличное. Если наше сознание слишком индивидуализируется, если оно отрывается от других бытия (людей или вещей), оно теряет способность общаться с самими источниками, с которыми оно в нормальном случае должно связываться, чтобы питать самое себя. Когда сознание отрывается от внешней реальности и рассматривает эту реальность как ничто, ему не остается размышлять ни о чем, кроме собственной нищеты. Единственным объектом его созерцания становится его внутреннее ничтожество¹². *Exnihilonihilfit*.

Таким образом, Дюркгейм, хотя и признавал полностью экзистенциальные проблемы индивида, считал, что индивид не может быть самодостаточным в этом мире, по крайней мере без мучительных последствий для него. Более того, Дюркгейм всячески подчеркивал, что общество проникает внутрь индивида: он не может, не вступив в противоречие со своей природой, избавиться от границ, навязываемых ему его участием в

¹¹ Durkheim E. La science positive de la morale en Allemagne // Revue philosophique. 1887. T. XXIV. P. 33-58, 113-122, 275-284.

¹² См.: Дюркгейм Э. Самоубийство. СПб., 1998. С. 240.

социальном мире, как не может укрыться от физического мира¹³. Общество без индивидов — химера, но такая же химера и человеческая личность без социальных связей¹⁴. Подлинная самость (selfhood) человека проявляется лишь через его участие в коллективе, в социальной реальности. Этот взгляд диаметрально противоположен экзистенциалистскому. Однако Дюркгейм согласился бы с экзистенциализмом в том, что подлинность в современном обществе, как оно сегодня устроено, недостижима. По мнению Дюркгейма, существующая разрушенная форма общества мешает реализации подлинной самости; и это одна из причин, побудивших Дюркгейма призвать к восстановлению традиционной профессиональной группы как нового источника социальных связей, которые восстановили бы не только целостность общества, но и целостность человека.

Как мы уже ранее говорили, начиная с Кьеркегора, все экзистенциальные мыслители сознавали уравнивающую силу процесса цивилизации и были этим крайне огорчены. Экзистенциальная перспектива рассматривает этот процесс как угрозу индивиду, как кражу у него аутентичной, уникальной экзистенции. Процесс уравнивания порождает равенство за счет стирания индивидуальных различий. Кьеркегор, Ницше, Марсель, Хайдеггер и Ясперс, считая социальное равенство эквивалентом массовой посредственности, образуют единый фронт в осуждении как поборников эгалитаризма, так и самого этого процесса.

Дюркгейм тоже иногда задумывался об этом процессе уравнивания. Он отмечал, что цивилизацию обычно считают источником увеличения социальных сходств (это должно соответствовать экзистенциалистскому понятию массового общества). Это мнение, продолжал он, покоится на смешении индивидуальных типов с коллективными, как провинциальными, так и национальными¹⁵. Если провинциальные различия, утверждал он, стираются, то в пределах провинции индивидуальные различия возрастают. В сущности, первое — условие второго. С распространением общей культуры через средства массовой информации и возрастанием географической мобильности индивидов из сельской местности в города региональные различия все более тускнеют, тогда как гетерогенность индивидов становится все более явной.

Более того, в социологической перспективе процесс уравнивания позитивно принимается. Чтобы разделение труда связало членов совре-

¹³ См.: *Durkheim E. L'Education morale*. Paris, 1938. P. 58.

¹⁴ См.: *Durkheim E. Lessons de sociologie: Physique desmoeursetdudroit*. Paris, 1950. P. XV.

¹⁵ См.: *Дюркгейм Э. О разделении общественного труда*. М., 1996. С. 145.

менного общества в гармоничное, функциональное целое и чтобы можно было избежать патологического состояния аномии, *принципиально необходимо*, чтобы внешние условия для людей были выровнены¹⁶. Античность, писал Дюркгейм, нуждалась в общей вере в порядок, чтобы выжить, и у нас есть такая же потребность – в справедливости и социальном равенстве. Чтобы разделение труда производило органическую солидарность, которая есть *sine qua non* социального порядка, индивиды должны выполнять социальные функции, к которым лучше всего приспособлены их естественные дарования. Это возможно только в отсутствие принуждения и в отсутствие внешних социальных неравенств. Следовательно, заключает Дюркгейм, организованные общества должны активно пытаться устранить внешние неравенства (включая наследование состояний) и оказывать поддержку эгалитаризму. От этого зависит само их существование.

Рассмотрев зоны противостояния экзистенциальной и социологической мысли, покажем теперь почву, на которой они могут сблизиться.

Делая упор на общество как, в сущности, этико-религиозную реальность, превосходящую индивида, Дюркгейм в некоторых отношениях демонстрирует нам интересное сближение с экзистенциальными мыслителями в подчеркивании трансценденции, особенно с Ясперсом. Понятие трансценденции чрезвычайно важно для экзистенциального мышления, хотя и обладает двусмысленностью. Валь указывал, что в экзистенциальной мысли *transcendence* может обозначать экзистенциальную активность (или процесс) и/или то бытие, на которое направлена активность Я¹⁷. Для Кьеркегора, говорит Валь, трансценденция есть то, на что ориентирует себя экзистирующий индивид (следовательно, Бог); для Хайдеггера трансценденция есть временной процесс индивидуального шествования-впереди-самого-себя, проектирования собственных возможностей; у Ясперса под трансценденцией имеется в виду и процесс ориентации, и то, на что ориентируется экзистирующий.

Позиция Дюркгейма во многих отношениях не очень далека от позиции Ясперса. По Ясперсу, экзистенция индивида ограничена эмпирическим бытием индивида и сферой трансценденции. Дюркгейм, возможно, легко бы с этим согласился, поскольку рассматривал человеческую личность (а это, по существу, то же самое, что Ясперс понимает под экзистенцией) как бытие, ограниченное биолого-физической природой индивида (которая соответствует ясперсовскому понятию *Daseiri*) и обще-

¹⁶ «Дело идет о гармонии функций и, следовательно, о существовании обществ» (там же. С. 397).

¹⁷ См.: *Wahl J.* La Pensee de l'existence. Paris, 1951. P. 106.

ством (которое эквивалентно тому, что Ясперс называет Трансценденцией). Ясперс считает, что именно Трансценденция, т.е. то, на что направлен процесс выхода за пределы самого себя, дает индивиду его Я и его свободу¹⁸. Без всяких содержательных искажений можно сказать, что Дюркгейм разделял этот взгляд. Он видел человеческую личность, отдельную *humanitas*, как нечто, данное индивиду его участием в реальности, выходящей за пределы его биологической реальности, а именно – в обществе. Кроме того, Дюркгейм считал, что именно щедрая трансценденция общества дарит человеку свободу и вскармливает ее.

Дюркгейм считал, что свобода (занимающая фундаментальное место в экзистенциальном мышлении) состоит, прежде всего, в освобождении человека из плена слепых физических сил природы. Дюркгейм утверждал, что человеку для обретения свободы нужна поддержка со стороны великой духовной мощи, которая могла бы обуздать эти силы, а именно – общества. Теоретики могут пытаться доказать, что человек имеет право на свободу, писал Дюркгейм, но единственное, что можно утверждать наверняка, это что человек обладает свободой в обществе и благодаря обществу¹⁹. Кроме того, Дюркгейм не считал свободу чем-то извечно данным и фиксированным, но, скорее, рассматривал ее как нечто, эволюционирующее с развитием общества; человеческая свобода возрастает вместе с ростом социальных обязательств²⁰. По мере того как коллективное сознание становится с ходом истории более рациональным и менее принуждающим, свобода человека быстро развивается под воздействием возрастающей личной инициативы. Количественный рост населения в обществе также способствует увеличению свободы от надзора со стороны других²¹.

Взгляды Дюркгейма на свободу не совпадают со взглядами Ясперса и других экзистенциальных мыслителей. Свобода для них – не дар общества, а неотъемлемая часть человеческой экзистенции. Однако любопытно отметить, что дюркгеймовский акцент на динамическом аспекте свободы напоминает экзистенциалистский акцент на самостановлении.

Бытие, которым для Ясперса служит Трансценденция, может продолжать существовать лишь до тех пор, пока мы продолжаем верить в трансцендентное; по Дюркгейму, общество превосходит нас и может существовать лишь до тех пор, пока индивиды верят коллективным пред-

¹⁸ См.: *Jaspers K. Von der Wahrheit*. München, 1947. S. 107.

¹⁹ См.: *Durkheim E. Sociologie et philosophie*. Paris, 1951. P. 79.

²⁰ См.: *Durkheim E. La science positive de la morale en Allemagne*. P. 54.

²¹ См.: *Дюркгейм Э. О разделении общественного труда*. С. 139, 290 и далее; *Lessons de sociologie*. P. 74 и далее.

ставлениям, конституирующим его реальность. Как Ясперс видит Трансценденцию как нечто всеобъемлющее и заключающее в себе индивидуальную экзистенцию, так и Дюркгейм смотрит на общество в соотношении с человеком. Ясперс рассматривает трансценденцию и как процесс самотрансценденции, и как конечную реальность; дюркгеймовская мысль аналогичным образом содержит понятие трансцендентного (общества) и понятие самотрансценденции (возвышения человека над своей биологической природой через участие в обществе).

Сосредоточение нашего внимания на некоторых моментах сходения между Ясперсом и Дюркгеймом не должно скрывать явно глубокого различия в их взглядах на трансцендентное. Ясперс утверждает, что Трансценденция как высшая всеохватность не может быть познана духом рассудочно; к ней можно приблизиться лишь через тайнопись, поскольку понятийное мышление может говорить о ней лишь тавтологиями, противоречиями и логическими кругами. В свою очередь, для Дюркгейма общество как трансцендентное может быть объективно и позитивно изучено наукой. Вместе с тем, Дюркгейм не считал, что глубинные аспекты социальной реальности, такие как солидарность, могут быть напрямую схвачены наблюдателем. Их можно изучать только косвенно, пользуясь различными показателями, внешними проявлениями, выполняющими роль ясперсовских шифров. Ясперс предполагает также, что мифы выражают Трансценденцию в шифрах, и здесь можно усмотреть параллель с акцентом Дюркгейма на значимости мифов как символических выражений психической реальности общества.

Последней обширной областью, на которой мы остановимся в этой книге для сравнения социологизма с экзистенциализмом, будут их соответственные оценки истины. Начнем с дюркгеймовского изложения прагматизма²². Это прольет свет не только на собственные представления Дюркгейма относительно истины и реальности, но и на то, какой могла бы быть его оценка современного экзистенциализма. Американская философия прагматизма служит любопытным посредником между экзистенциализмом и социологизмом.

Чувства Дюркгейма в отношении прагматизма были отмечены глубокой амбивалентностью. С одной стороны, он признавал, что его весь-

²² Свои взгляды на прагматизм Дюркгейм изложил в лекционном курсе, прочитанном в 1913–1914 гг. в Сорбонне. Его мысли об этом философском течении, хотя и не были прижизненно опубликованы, впоследствии были собраны из студенческих записей его лекций и опубликованы под редакцией Армана Кювилье в томе под названием «Pragmatisme et sociologie» (Paris, 1955)

ма привлекает преклонение прагматизма перед жизнью и действием; с другой стороны, как яркого приверженца рационализма, Дюркгейма смущали нападки прагматизма на понятия разума (*reason*) и истины. Хотя прагматизм, по его словам, «не столько четкая организация идей, сколько общий толчок в определенном направлении», именно содержащаяся в нем теория истины делает его особенно интересным для социологии²³.

В центр прагматизма, отмечал Дюркгейм, ставится принцип, согласно которому *истинно то, что полезно*²⁴. Эта мысль (сформулированная Уильямом Джемсом) совершенно противоположна «догматическому» пониманию истины как фиксированного, статичного слепка с внешней для человека безличной реальности – реальности, в которой человек лишен какой бы то ни было активной роли. В традиционном понимании истины как верной копии внешнего образа нет никакого проку. Для прагматизма, отмечал Дюркгейм, важно то, что человек делает с реальностью и каким образом он ее использует. Помимо этого, прагматизм критикует рационализм (рассматриваемый Дюркгеймом в качестве «традиционного догматизма») на том основании, что если реальность является для нас внешней, то мы не можем ничего о ней знать. Традиционный догматический рационализм отделяет мышление от существования, что ведет к эпистемологической пропасти между объектом и нашим представлением о нем; прагматизм же, напротив, рассматривает мысль как часть существования.

Для прагматизма, говорил Дюркгейм, истина не есть нечто безличное и в равной мере относящееся ко всем людям. Нет *истины вообще*; скорее, есть конкретные *истины*, которые соотносятся с человеческими обстоятельствами и человеческими целями. Человеческие истины все время меняются, и то, что сегодня считают истинным, завтра будет считаться ложным. Для прагматистов, продолжал Дюркгейм, мир остается чем-то незавершенным, никогда до конца не осуществленным; мир полон неограниченных возможностей.

²³ Ibid. P. 44.

²⁴ Ibid. P. 31. Дюркгейм пишет, что основоположником прагматизма можно считать Ницше, поскольку, по мнению Ницше, в качестве истины декларируется социально полезное. Вместе с тем, отмечает Дюркгейм, есть глубокое различие между Ницше и прагматизмом, так как Ницше был убежден, что *кажущееся* истинным на самом деле ложно и что существует некая высшая истина, истина художника, освободившегося от стадного образа мышления. С другой стороны, продолжает Дюркгейм, для прагматизма этого отличия между кажущейся и реальной истиной не существует. Это единственная ссылка на экзистенциального автора, которую я нашел у Дюркгейма, и, к сожалению, она не дает нам прямой оценки Дюркгеймом мыслей Ницше об обществе.

Прагматизм дает новую интерпретацию самого мышления. Прагматизм подчеркивает гетерогенность реальности и логического мышления. Поскольку понятия относятся к неизменным, дискретным вещам или сущностям, понятийное мышление, основанное на дистинкциях, не может «проникнуть» в то, что является непрерывным и пребывает в потоке. С другой стороны, как отмечает Дюркгейм, прагматизм принимает радикальную ориентацию, пытаясь устранить традиционные логические оппозиции. Знание и существование, мысль и реальность образуют одно: они — аспекты «чистого опыта». Мысль не просто копия реального; она сама является творческой. Наши интеллектуальные суждения порождают действия, которые меняют характер будущей реальности, особенно когда этими суждениями являются верования, ведь верования творят саму реальность. Мысль и реальность представляют собой части одного и того же процесса; разум (mind) и внешние вещи взаимно проникают друг в друга. У прагматизма лейтмотив, стало быть, таков: *мысль, соединенная с действием, в некотором смысле создает саму реальность*²⁵. Как мы творим истины, так же творим и реальность: своими действиями мы делаем мир.

Экзистенциализм и социологизм разделяют в сущности один и тот же критический взгляд на традиционный рационализм. Экзистенциализм пытается преодолеть дихотомию «субъект—объект», утверждая, что мысль укоренена в существовании. Как и прагматизм, экзистенциализм подчеркивает первичность *становления* над статическим *бытием*; существование, или экзистенция, всегда есть становление возможным невозможного. В конечном счете, экзистенциализм критикует господствующее в традиционной философии понимание истины в тех же самых основных направлениях, что и прагматизм.

Экзистенциализм не считает истину чем-то внешним для человеческого субъекта; скорее, без человеческого существования не было бы никакой истины. Все экзистенциальные мыслители неявно принимают императив Кьеркегора «Субъективность есть Истина»; иными словами, нет в мире истины выше, чем истина существующего субъекта.

Как Ницше подчеркивал, что истина не есть объективное изображение реальности, так и Хайдеггер отвергает традиционный философский взгляд на истину как на объективно правильное суждение о внешней реальности. Хайдеггер рассматривает истину как «открытость» сущностей и как нечто «внутренне присущее бытию»²⁶. Истина — не только состояние, но и процесс, не только открытие (*Entdecktheit*), но и открывание

²⁵ Ibid. P. 65.

²⁶ Heidegger M. Introduction to Metaphysics. New Haven, 1959. P. 21, 102.

(*Entdeckendsein*)²⁷. Хайдеггер усматривает значение истины в исходном греческом смысле слова «*алетеия*» как непотаенности сущего; именно раскрытие Бытия заставляет сущности стать тем, что они есть²⁸. Поскольку человек единственный среди сущностей живет в осознании Бытия, поскольку Бытие раскрывается только человеку, Хайдеггер утверждает, что всякая истина относится к бытию *Dasein*²⁹.

Сравнивая экзистенциализм и прагматизм в вопросе понимания истины, мы не можем не упомянуть точку зрения Ясперса. Прагматисты считали, что есть множество истин, отражающее множественность человеческих интересов. Ясперс также подчеркивал, что есть много экзистенциальных истин. Индивид, считающий, что *его* истина есть истина *вообще*, должен отдавать себе отчет, что его истина убедительна не для всех. Каждая истина, даже научная, есть истина с особой точки зрения. Тем не менее, вера Ясперса в единую Трансценденцию, выходящую за пределы эмпирического мира, позволяет ему утверждать, что в Трансценденции истина одна (хотя в экзистенции она множественна). Ясперс и прагматисты едины в признании того, что мир, в котором мы живем, является не закрытой системой, а одной из «неограниченных возможностей».

Предположив родство прагматизма и экзистенциализма, по крайней мере в вопросе об истине и реальности, вернемся опять к Дюркгейму и его оценке прагматизма. Дюркгейм легко соглашался с прагматизмом насчет творческой способности мышления, так как считал, что есть важная область реальности, сотворенная духом: социальная реальность. Также Дюркгейм одобрительно относился к положению прагматистов, что истина и реальность не обладают непреложностью, а составляют части единого динамического процесса. Он заявлял, что социология рассматривает человеческие события в исторической перспективе: человек — продукт истории и, стало быть, становления; в нем нет ничего, что было бы дано или предопределено заранее³⁰. Поскольку истина и разум порождаются человеком, они должны быть также продуктом истории и не являются вечными и статичными.

Между тем, Дюркгейм возражает против прагматистского фундирования истины в психологических, утилитарных потребностях индивида. Индивиду, как отмечает Дюркгейм, истина всегда является в сопровождении внешнего морального ограничения; более того, она не субъектив-

²⁷ См.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1997. § 44 (6). С. 219-226.

²⁸ См.: *Heidegger M.* Introduction to Metaphysics. P. 102, 189 и далее.

²⁹ См.: *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 227.

³⁰ См.: *Durkheim E.* Pragmatisme et sociologie. P. 142.

на, а безлична. Прагматизм не может объяснить тот парадокс, что принятие людьми истины не всегда соответствует их личным желаниям³¹.

Что касается понимания истины как чего-то личного, то тут социологизм и экзистенциализм расходятся. Экзистенциализм, как мы указывали, настаивает на субъективности истины, укорененной в индивиду. Так, Бердяев утверждает, что единственный критерий истины «дается интеллектуальным и нравственным сознанием Эго», и, более того, «всякий объективный критерий истины мог бы задаваться только коллективным сознанием, что только усложняет проблему»³². Это прямо противоположно взгляду Дюркгейма, который считал, что истина имеет объективный критерий, причем именно потому, что источником истины является коллективное сознание. Именно *коллективное* происхождение истины, утверждает Дюркгейм, делает истину стоящей над индивидом и принуждает его к ее принятию³³.

В позиции прагматизма, по мнению Дюркгейма, истина как коллективное представление неявно отрицается. Убеждение Дюркгейма, что не только истина, но также разум и понятийное мышление являются продуктами коллектива, неизбежно ставило его в некоторую оппозицию к прагматической атаке на традиционный рационализм. Отношение Дюркгейма к предложенному прагматизмом пониманию истины усложнялось следующим: как рационалист, Дюркгейм не мог принять идеи о том, что истина аморфна и изменчива, что реальность все время меняется и что интерпретаций истины так же много, как и индивидов; с другой стороны, социология Дюркгейма отдавала предпочтение релятивистской трактовке истины как связанной с историческими состояниями обществ, каждое из которых имеет представление об истине, достоверное для данной социокультурной системы³⁴.

Какой же выход нашел Дюркгейм из этой дилеммы? Во-первых, он принял тезис прагматизма, что истина не является копией вечной реальности. Но разве не может истина, рассуждал он, быть изменчивой копи-

³¹ Ibid. P. 153 и далее.

³² *Berdyayev N. Solitude and Society. L., 1947. P. 32.*

³³ См.: *Durkheim E. Pragmatisme et sociologie. P. 173.*

³⁴ Он считал также, что и внутри общества существует множество истин. Во-первых, общество, возрастая в сложности, утрачивает единое представление о себе, поскольку его пронизывает множество разных социальных течений; следовательно, эволюция обществ сопровождается возрастающей умственной разнородностью (*Durkheim E. Pragmatisme et sociologie. P. 157 и далее, 187*). Во-вторых, в пределах любого общества всегда есть две антитетичные системы истины: *мифологическая*, в основе своей религиозная и нерациональная, и *научная*, объективная и рациональная; обе являются продуктом коллектива, хотя и могут по-разному им акцентироваться (*Ibid. P. 175-184*).

ей некоторого меняющегося образца?³⁵ Если истину обозначить буквой *I*, а реальность — *P*, то Дюркгейм сказал бы, что в некоторый данный исторический период для общества будут существовать реальность *P*₁ и соответствующий ее образ *I*₁, в более поздний период — *P*₂ и *I*₂ и так далее. Во-вторых, Дюркгейм утверждал, что сменяющие друг друга исторические изменения не порождают радикально иных реальностей; иначе говоря, между *P*₁ и *P*₂ нет радикального разрыва. Реальность и истина обогащаются через комбинирование новых элементов, образующих новые синтезы, сохраняя в ходе этого процесса историческую или эволюционную преемственность. Так, физическая реальность мира оставалась одной и той же с незапамятных времен (например, закон гравитации одинаково применим к телам как сегодняшним, так и древним). Но эта базовая реальность обогащалась и усложнялась позднейшими реальностями: например, появлением органической реальности живых существ и (позднее) развитием социальной реальности. Каждая фаза сложнее предыдущей; каждая обладает своей истиной.

С точки зрения социологизма, есть множество социальных реальностей; каждая социальная среда образуется из особой и уникальной комбинации элементов (так же, как и у каждого индивида уникальный генетический состав). Социальные институты разных обществ, хотя и различаются по содержанию, выполняют одни и те же функции, удовлетворяют одни и те же основные социетальные потребности; следовательно, они имеют одинаковую ценность в качестве истины. Все космологии как примеры коллективного спекулятивного мышления могут быть названы одинаково истинными, поскольку выполняют одну и ту же функцию: глобального постижения универсума. Поскольку каждый коллектив воспринимает реальность по-своему, истин, или образов реальности, неизбежно должно быть много; однако это нисколько не подрывает социальной значимости истины.

Хотя Дюркгейм поддерживал традиционно проводимое различие между практическим и спекулятивным мышлением, он принял тезис прагматистов, что истина имеет творческую функцию. Спекулятивное мышление, например, способствует добавлению к реальности сложного измерения: цивилизации, которая в основном строится на духовной жизни социального мира.

Короче говоря, в подчеркивании того, что реальность мира есть процесс становления или развертывания возможностей, социологизм соединяется как с прагматизмом, так и с экзистенциализмом.

³⁵ Ibid. P. 73.

Таким образом, собственная оценка Дюркгейма обнаруживает глубокое родство между его социологизмом и прагматизмом. Оба течения отвергают традиционную философскую перспективу, из которой истина и реальность если не явно, то скрыто видятся как неизменные, навсегда фиксированные. Для них истина и реальность, напротив, являются развивающимся процессом, в котором человеческие деятели (agents) играют творческую роль. Эта позиция связывает социологизм с прагматизмом и экзистенциализмом через подчеркивание того, что реальность мира есть процесс становления, развертывания возможностей.

Еще одну связь можно найти в утверждении Дьюи, что прагматизм есть «учение о том, что реальность имеет практический характер»³⁶. Социологизм и экзистенциализм согласны с тем, что истина и реальность не просто объекты спекулятивного мышления, а связаны с человеческими деятелями; иначе говоря, истина и реальность значимы для существования человеческих деятелей. Кроме того, они соглашаются с тем, что поиски истины и реальности должны иметь практический аспект.

В отвержении истины и реальности как чего-то радикально отделенного от субъекта все три течения разделяют общую фундаментально релятивистскую перспективу: нет никакой единой для всего мира истины и реальности, но есть множество истин, проистекающих из многочисленных перспектив человеческих деятелей. В этом отношении позиция Дюркгейма несколько отличается от двух других: он подчеркивал, что истина соотносится с коллективом, а не с образующими его индивидами. Кроме того, поскольку истина располагается в коллективе, она имеет объективную реальность, превосходящую реальность индивида, и это заставляет индивида чувствовать ее принудительный характер.

Возможно, прагматизм и социологизм обладают даже более глубокой общностью взглядов, чем признавал Дюркгейм. Концепции демократии, этики, образования и даже религии Дьюи демонстрируют примечательное сходство с идеями Дюркгейма на эти темы. Возможно, это обусловлено развитым у Дьюи чувством общности, чувством, которое проходит сквозной нитью через весь прагматизм и лежит в основе сознания человеческого общества. А, стало быть, следующие слова Дьюи (написанные позже дюркгеймовского исследования прагматизма) являются по духу глубоко дюркгеймианскими: «Внутри мерцающих, непоследовательных актов отдельных Я обитает чувство целого, которое требовательно вызывает к ним и наполняет их достоинством. В его присутствии мы отмечаем смертность и живем во всеобщем. Жизнь сооб-

³⁶ Цит. по: Moore E. C. American Pragmatism: Pierce, James and Dewey. N. Y., 1961. P. 206.

щества, в коем мы живем и имеем наше бытие, — вот подходящий символ для этой взаимосвязи»³⁷.

Также в этом контексте стоит обратить внимание на требование Пирса, чтобы реальность (в том числе научная) была общей для сообщества исследователей, делающего реальность социальным понятием³⁸; эта идея вполне согласуется с социологизмом.

Вдобавок к тому, на что уже было указано, убеждение Дьюи, что наши понятия о нравственности, добре и зле укоренены в человеческих опытах, явно должно быть одинаково близким Дюркгейму и Ницше. Акцент Дьюи на том, что этика должна признать «сущностное единство Я и его актов»³⁹, является краеугольным камнем всей экзистенциальной мысли, например, мысли Сартра, который считал, что человек — не более чем то, что он делает. Таким образом, в ретроспективе прагматизм служит интересным и важным посредником между экзистенциализмом и социологизмом.

Итак, социологизмом и экзистенциализмом движет общее сочувствие к положению индивида в современном обществе, который, будучи отрезанным от традиционных уз, оказался вырван с корнем. В чем они, конечно, расходятся, так это в предлагаемых методах лечения. С точки зрения экзистенциализма, необходимое моральное переустройство мира, если оно возможно, может быть только индивидуальным, внутренним делом: теперь, когда социальный порядок утратил свою устойчивость и лишился традиционных оснований, лишь индивид может взвалить на свои плечи бремя существования. С другой стороны, для социологизма — поскольку моральный кризис, постигший мир, в основе своей социален, — принести исцеление может лишь некоторая форма коллективной реорганизации: социологизм видит выход в реинтеграции индивида и общества, в развитии новых социальных группировок, которые предложили бы индивиду смысл существования, даровав ему чувство участия в чем-то большем, нежели он сам. Экзистенциализм видит в разрушении связей индивида с повседневным обществом путь к спасению; социологизм видит в нем путь к гибели.

Если социологизм и экзистенциализм имеют один и тот же общий источник в осознании того, что современный мир оказался в состоянии

³⁷ Dewey J. *Human Nature and Conduct*. N.Y., 1930. P. 331 и далее.

³⁸ См.: Moore E.C. *Op. cit.* P. 70.

³⁹ *Ibid.* P. 218.

морального кризиса, то обязательно ли они находятся в оппозиции в силу своих противоположных оценок связи индивида и общества и подходов к этой связи? Если поставить вопрос несколько шире, должны ли социология и философия продолжать оставаться и далее в состоянии «холодной войны»?⁴⁰

Микель Дюфренн обратился к этой проблеме в одной из немногих работ, напрямую посвященных социологии и экзистенциальной мысли. Он ставит вопрос так: почему экзистенциальная философия относится к социологии столь равнодушно и даже враждебно? И отвечает, что экзистенциализм выступает против объективной трактовки того, что, с экзистенциальной точки зрения, неразрывно связано с субъективностью; экзистенциальная мысль терпеть не может, когда социальные факты истолковываются как «вещи», а общество — как трансцендентное в отношении индивида. Короче говоря, пишет Дюфренн, экзистенциализм отвергает базовые постулаты, предложенные Дюркгеймом⁴¹.

Означает ли эта оппозиция, что мы зашли в тупик, что от плодотворного сотрудничества между социологией и философией, использующего в качестве плацдарма социологизм и экзистенциализм, придется отказаться? Мы полагаем, что ни в коем случае нет, что контрастирующие перспективы экзистенциализма и социологизма можно рассматривать как взаимодополнительные.

Мы исходим из того, что основным интересом Дюркгейма было на самом деле объективное изучение *субъективной* реальности, а вовсе не *объективной* реальности, как иногда предполагается (в т.ч. экзистенциалистами). При такой точке зрения общество может рассматриваться как психическая реальность, состоящая из верований, ценностей и идеалов; это *существующая* реальность, реагирующая на свою среду и взаимодействующая с ней, реальность, способная сознавать саму себя. Однако это реальность, которая не существует отдельно от людей, и в этом смысле ее можно назвать имманентной трансценденцией. С точки зрения любого отдельного индивида, общество обладает объективностью, поскольку индивид способен дифференцировать себя как особую личностную систему от более крупной и «обволакивающей» его целостности общества; общество не может быть сведено к конкретным личностным системам. В этом отношении общество можно наделить особой реальностью, но при

⁴⁰ См.: Мерло-Понти М. Философ и социология // Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 66.

⁴¹ См.: Dufrenne M. Existentialisme et sociologie // Cahiers internationaux de sociologie. 1946. T. I. P. 162.

этом нельзя забывать, что оно порождается взаимодействием и ассоциацией человеческих существ, субъективных экзистенций.

При таком взгляде на вещи *в будущем возможно будет исследовать, в какой степени экзистенциальные измерения человеческого бытия* (описанные разными экзистенциальными мыслителями) *отражаются или находят внешнее проявление в социальной экзистенции*. Если бытие человека экзистенциально ориентировано на мир и если социальное существование вызывается к жизни взаимодействием человеческого бытия, тогда можно утверждать, что в самом обществе должна проявляться экзистенциальная ориентация на эту ситуацию.

Соответственно, если мы примем тезис Дюркгейма, что человек таков, каков он есть, благодаря своему участию в обществе, что человек обретает свою человечность благодаря проникновению социального в индивидуальное, тогда в такой же степени возможно принять, что *бытие-в-обществе есть внутренняя экзистенциальная структура человеческого бытия*. Признание этой взаимной связи должно возвести важный мост между социологией и экзистенциальной философией.

Кто-то мог бы высказаться, что этот синтез не нов, ибо Хайдеггер уже установил, что бытие-с-другими есть экзистенциальная черта человеческого бытия. Однако Хайдеггер не только не может «прорваться сквозь поверхность социальных феноменов», как справедливо замечает Бервальд⁴², но, кроме того, склонен возражать против этого, когда дело касается аутентичной экзистенции; бытие-с-другими не трактуется Хайдеггером как часть подлинной экзистенции. Мы говорили также о том, что другие экзистенциальные мыслители обсуждали важность интерсубъективности; но даже в этом случае в качестве первичной структуры человеческого существования выдвигалась скорее коммуникация Я с конкретными другими, нежели социальность как таковая.

Осознание фундаментальной значимости общества для человеческого существования, осознание того, что бытие человека нерасторжимо связано с его участием в обществе, мы находим в работах Фейербаха и Маркса. В этом плане обоих можно рассматривать как подлинных предшественников социального экзистенциализма. Где они потерпели неудачу, так это в материалистическом истолковании общества; они так и не разработали до конца анализ общества как субъективной, экзистенциальной реальности. А именно такой анализ является кульминацией дюркгеймовского социологизма.

⁴² *Baerwald F. A Sociological View of Depersonalization // Thought. 1956. Vol. XXXI. P. 72.* Бервальд тоже, как и Дюфренн, предлагает основания, на которых могли бы сойтись экзистенциализм и социология, однако они отличны от тех, которые предложили мы.

Какую пользу могут вынести социология и экзистенциальная философия из той встречи, которую мы попытались осуществить? Начнем с того, как может сказаться экзистенциальная перспектива на социологических исследованиях.

Если брать общество как экзистенциальную реальность (а не как грубую сущность или чистую абстракцию), то становится крайне важно понять, как экзистенциальная структура человеческого бытия проявляется в социетальном существовании. Раз все основные экзистенциальные мыслители подчеркивают фундаментальное онтическое различие между аутентичным и неаутентичным существованием, то нужно социологически исследовать условия, при которых общество (или коллектив, или социальная система) существует «аутентично» или «неаутентично». Можно бы было предположить, что эта дифференциация подспудно присутствует в трудах Дюркгейма, ибо понятия «солидарности» и «аномии» можно рассматривать как социетальные аналоги «аутентичного» и «неаутентичного» существования индивида. Социология могла бы исследовать типы ситуаций, в которых в наибольшей степени проявляется солидарность или любой другой сложный показатель коллективной аутентичности, а также типы ситуаций, в которых проявляется аномия или иной показатель неаутентичности. Конфликтующие тенденции аутентичности и неаутентичности легко наблюдать в кризисных ситуациях как на индивидуальном, так и на коллективном уровне. Социология в этом плане должна уделять больше внимания *катастрофическим* ситуациям, в которые попадает коллектив *in toto*, ибо катастрофа (и природная, и антропогенная) расшатывает повседневный мир общества (соответствующий миру *das Man* у Хайдеггера), а формы реагирования на катастрофы могут быть солидарными, аномическими или смешанными. Следовательно, действуя на систематической и сравнительной основе, социологи могут плодотворно изучить условия, вызывающие эти два противоположных способа реагирования.

Таким же образом социология могла бы рассмотреть проявление других экзистенциальных модусов при изучении социетальных феноменов. Хайдеггер устанавливает, что забота является фундаментальной структурой человеческого бытия и что существующий (*the existent*) разделяет свой мир на области заботы. Если принять это как рабочую гипотезу, можем ли мы сказать то же самое об обществе? И если можем, то что конституирует основные области заботы для данного общества или коллектива? Кроме того, если крайним проявлением заботы является тревога, то можно ли продемонстрировать этот феномен также и в коллективном существовании?

В плане дополнения своего позитивного (или объективного) метода социология могла бы многое получить от использования феноменологического метода, применяемого многими экзистенциальными мыслителями. Социология могла бы прозондировать, как общество и коллективы воспринимают мир и как социальные акторы ориентируются на социальный мир. Мы бы предположили, что сам «мир» есть социальный продукт — то, что Бервальд называет «местом сосуществования»⁴³.

Между социальным миром и физическим миром есть некая разнородность. Социальный мир и физический мир имеют разные параметры. Местоположение и движение в одном отличаются по типу от местоположения и движения в другом. Социологи это, разумеется, знают⁴⁴ и часто пользуются терминами «социальная дистанция», «социальное движение», «социальная мобильность» и т. д., однако эти понятия обычно используются *ad hoc*; вместе этого можно было бы осмысленно встроить их в общую феноменологическую перспективу. Важной задачей экзистенциальной социологии стал бы анализ множественности социальных миров, находимых в любом данном обществе (например, миров разных социальных классов, родственных и политических структур, профессиональных страт). Она пыталась бы также проанализировать миры разных обществ и взаимосвязь между разными социальными мирами.

Кроме того, в экзистенциально-феноменологическую перспективу легко интегрировать интерес к «теории референтных групп»⁴⁵; это позволило бы нам рассмотреть референтные группы не только индивидов, но и коллективов. Так, Хайдеггер отмечает, что человеческому бытию присущ такой экзистенциальный модус, как поднесение вещей на близкое расстояние. Это феноменологическое наблюдение не только могло бы оказаться полезным в теории референтных групп, относящейся к индивидуальному поведению, но его можно было бы перенести на коллективы, ибо общество может воспринимать какое-то другое общество как «более близкое», чем

⁴³ Baerwald F. Op. cit. P. 74.

⁴⁴ Питирим Сорокин — главный среди современных социологов, кто привлек особое внимание к этому различию. См. его книгу: *Sorokin P. Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics*. N.Y., 1947. Роберт Мертон и Жорж Гурвич независимо друг от друга переняли некоторые идеи Сорокина и применили их к проблеме социокультурного времени, в отличие от математико-физического времени. Здесь: не систематически, по случаю (*лат.*).

⁴⁵ См.: *Merton R.K., Lazarsfeld P.F. (eds.) Continuities in Social Research: Studies in the Scope and Methods of the «American Soldier»*. Glencoe, 1950. P. 40-105; см. также: *Riley J.W., Jr., Riley M.W. Mass Communication and the Social System // Merton R.K., Broom L., Cottrell L.S., Jr. (eds.) Sociology Today*. N.Y., 1959, особенно P. 547 и далее. (Примечание переведено в урезанном виде ввиду полиграфического дефекта в книге. — Прим. перев.)

прочие, и также это должно касаться меньших по размеру социальных групп. Феномен приближения вещей является не только пространственным, но и временным, и было бы очень интересно социологически изучить факторы, заставляющие некоторое общество в тот или иной момент чувствовать свою «близость» к обществу предшествующей эпохи.

Возьмем другую область. В последние годы в социологии вырос интерес к феноменам «массового общества» и «массовой культуры», и она могла бы многое почерпнуть из экзистенциальной точки зрения на массовое общество, поскольку эта тема давно интересовала экзистенциальных мыслителей, таких, как Кьеркегор, Ортега-и-Гассет, Марсель и Ясперс. Вместо разрозненных социологических исследований по этой общей теме можно было бы выработать всесторонний подход на основе сотрудничества социологии с экзистенциальной мыслью⁴⁶.

Наконец, есть еще одна область, в которой социология могла бы извлечь пользу из взаимодействия с экзистенциализмом. Это общая социологическая теория, особенно та ее часть, которая была разработана Толкоттом Парсонсом и его коллегами и пользуется известностью в социологических кругах как «теория действия»⁴⁷. Теория действия занята в основном разработкой концептуальной схемы, которая на самом высоком уровне обобщения описывала бы ориентацию социального актора на его ситуацию. Можно было бы указать на важную точку соприкосновения между теорией действия и экзистенциальным истолкованием ориентации индивида на мир. Так, понятие Ясперса о том, что существующий индивид всегда втянут в ситуацию, и связанное с ним понятие, что экзистенция всегда ограничена пограничными ситуациями, вполне можно интегрировать в схему действия как структурные аспекты ориентации актора на других. И точно так же отношение «это—альтер», проанализированное Сартром, имеет много аспектов, которые можно было бы с пользой вплести в теорию действия.

Помимо этого, *типовые переменные*, сформулированные Парсонсом в отношении личностей и социальных систем⁴⁸, могут быть рассмотрены

⁴⁶ Дэвид Рисмен в «*Одинокой толпе*» пытается социологически объяснить такой феномен, как «извне-ориентированный» тип, характерный для современного общества; его анализ обнаруживает интересные точки схождения с экзистенциальной мыслью. Проницательное исследование взгляда социологии на массовое общество см. в книге: *Bramson L. The Political Context of Sociology. Princeton, 1961.*

⁴⁷ См.: *Parsons T., Shils E.A. (eds.) Toward a Theory of Action. Cambridge, 1951; Parsons T. The Social System. Glencoe, 1951; Parsons T. Some Comments on the State of the General Theory of Action // American Sociological Review. 1953. XVIII. P. 618-631.*

⁴⁸ См.: *Parsons T., Shils E.A. (eds.) Toward a General Theory of Action. P. 49.*

в новом свете не только как структурные аспекты социального действия, но и как фундаментальные социальные выборы, которые приходится делать актору или коллективу акторов; и их можно даже переформулировать как социальные пограничные ситуации. В этом плане мы можем указать на важное схождение социологической теории и экзистенциальной мысли в акцентировании выбора и принятия решения в человеческом существовании. Теория действия могла бы извлечь пользу из экзистенциализма, увидев, до какой степени могут быть инкорпорированы в ее общую схему эти и другие экзистенциальные понятия, например, хайдеггеровское понятие *двусмысленности* как фундаментальной экзистенциальной ситуации в повседневном мире *das Man*⁴⁹. Не только саму двусмысленность можно рассматривать как фундаментальное условие ситуации актора, но и типовые переменные можно трактовать как попытки решения проблемы двусмысленности посредством структурирования ситуации актора. Конечно, экзистенциальное понятие двусмысленности могло бы найти более широкое социологическое применение, нежели только в теории действия.

Если перед социологией при включении экзистенциального измерения в ее подход к социальным феноменам могло бы открыться несколько различных направлений исследования, то какую пользу из встречи с социологией могла бы извлечь экзистенциальная философия?

В начале этого исследования мы рискнули покритиковать философию за ее невнимание к социальной среде человека, к социальному измерению бытия человека в мире. Хотя, на наш взгляд, экзистенциализм стал большим шагом вперед в развитии философии, отбросив обычную академическую абстрактную трактовку человека и выдвинув на передний план целостного человека как экзистирующую реальность, тем не менее, недостатки традиционной философии не исчезли полностью из экзистенциальной мысли. Если экзистенциализм предпринял важную попытку открыть доселе не привлекавшие внимания грани человека, то он все-таки не смог полностью связать человека с его ситуацией в мире — и не смог это сделать именно потому, что экзистенциальное мышление абстрагирует человека от общества. А следовательно, экзистенциалистский портрет человека как существующего остается неполным.

⁴⁹ Бервальд (op. cit. P. 76) высказал весьма интересное предположение, что «история человечества может быть рассмотрена как ряд последовательных двусмысленных социальных ситуаций». Дальнейшее развитие этой идеи было бы плодотворным для исторической социологии и социологической теории.

Возможно, из-за того, что экзистенциализм абстрагирует существующего от мира общества, современная экзистенциальная мысль не способна уловить смысл человеческого существования в современном мире. Это можно увидеть в хайдеггеровском анализе человеческого бытия. *Dasein* – это падшее существо (being), которое находит себя заброшенным в мир и которое обнаруживает, что его существование есть «данность», над которой оно не имеет никакой высшей инстанции; единственный смысл, который оно может найти для собственного существования, состоит в аутентичном видении самого себя как одинокого бытия-к-смерти. Но это изображение человеческого бытия, как и изображение его у других экзистенциальных мыслителей, совершенно упускает из виду факт социализации: то, что человеческое существо всегда, от рождения и до смерти, пребывает в непрерывном процессе формирования его личности социальными контактами и инкорпорацией социетальных элементов в личностную систему. Хайдеггер отмечает, что человеческое бытие есть в сущности бы-тие-в-мире и что *Dasein* уже несет с собой свой мир. Но чего он не замечает, так это того, что мир есть всегда социальный мир; на самом деле, без социальной экзистенции вообще бы не было никакого мира; мир образуется в первую очередь и прежде всего из коллективных представлений. Динамика мира не может быть понята в терминах *Dasein*, а гетерогенность социальных миров не может быть выведена из бытия индивидуальной экзистенции.

Аналогичным образом и полезное ясперсовское понятие «пограничной ситуации», чтобы обрести емкость, должно быть расширено: в круг базовых пофаничных ситуаций существующего всегда входит социальная ситуация, ведь человек всегда играет социальную роль. Комбинируя элементы из Ясперса и Хайдеггера, можно сказать, что если человеческое бытие и характеризуется «открытостью», то только потому, что социальные роли всегда связывают человека с миром; роли все время меняются, и именно этим поддерживается экзистенциальная точка зрения, что экзистенция есть возможное бытие. Так социологический взгляд мог бы обогатить экзистенциальную философию.

Более того, экзистенциализму немало бы помогло правильное понимание социологизма. Социологизм, если повторить еще раз ранее высказанную мысль, не рассматривает связь между индивидом и обществом как связь, отмеченную конфликтом, ибо превыше всего подчеркивает потребности и вклады каждого в другого. Дюркгеймовская концепция общества как исторически развивающейся реальности вполне могла бы быть использована для придания человеческому существованию динамического измерения, которым в экзистенциальной мысли до сих пор пренебрега-

ли. Поскольку экзистенциализм понимает существование человека как процесс становления, он должен чутко отнестись к положению Дюркгейма, что существование общества есть исторический процесс становления. Кроме того, социологическое понятие социализации вполне могло бы подвести базу под важное экзистенциальное понятие становления. Если бы экзистенциализм признал, что бытие человека имеет аутентичное, внутреннее социальное измерение – измерение, чья форма остается постоянной, но чье содержание меняется, поскольку статусы и роли индивида в обществе никогда не бывают застывшими, это дало бы прочные основания для понимания экзистенции как динамического процесса.

Если рассматривать индивида и общество как взаимно проникающие друг в друга, значительная часть ориентации существующего на мир обретает новый смысл. Если Хайдеггер обнаруживает, что человеческое бытие – бытие проектирующее, выступающее, то не благодаря ли участию человеческого бытия в обществе? Ведь само человеческое общество является экстаичным, проецирующим, бросающим себя к идеалам будущего, которые пересекаются с традициями прошлого в актуальности настоящего. Разве мы не вправе сказать, что эти широчайшие социетальные течения персонализируются в индивиде и лежат в глубине его экзистенциальной природы выдвигания проектов?

Поскольку человек – существо чувствующее, экзистенциалисты придавали большое значение телу. Именно мое тело служит посредником между моим Я и окружающим меня миром; именно мое тело дает мне мое чувство присутствия, мое чувство реальности. Это внимание, уделяемое телу, является важным вкладом в философию со стороны экзистенциализма. Тем не менее, он мог бы быть основательно обогащен систематическим изучением социокультурных вариаций во временных и пространственных характеристиках применений тела. Как я думаю о моем теле и как другие думают о моем теле, – на это оказывает большое влияние общество, в котором я живу, и этот факт экзистенциализмом до сих пор не признавался. Следовательно, для экзистенциальной мысли было бы очень полезным сотрудничество с социологией в этом вопросе. В этом плане можно отметить, что видный представитель школы социологизма Марсель Мосс много лет назад подчеркнул необходимость создания всеобъемлющего инвентаря социальных вариаций в техниках использования людьми своего тела и сделал набросок такого инвентаря⁵⁰. Если это дело

⁵⁰ См.: *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 411. См. также: *Мосс М.* Техники тела // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 242-263. – *Прим. перев.*

довести до конца, данные, полученные в эмпирическом исследовании на эту тему (некоторые из них уже можно найти в антропологических монографиях), оказались бы неоценимы для интереса экзистенциализма к телу.

Противоречит ли экзистенциалистское представление об уникальности индивида социологической перспективе? На самом деле нет, ибо Дюркгейм подчеркивал, что личность есть пересечение общества и биофизической сферы, а это предполагает, что каждая личность отличается от всех других, ведь у каждого человека имеется уникальный опыт контактов между его органической конституцией и социальным миром.

Иными словами, мы предположили, что подход экзистенциализма к человеку несколько не подрывается социологическими соображениями. Более того, без инкорпорации подлинного социального измерения экзистенциализму грозит неудача в его попытках освободить интегрального человека из мертвой хватки традиционной философии. Абстрагируя человека от общества, трактуя индивида и общество как полярные сущности, экзистенциализм смог построить величественное здание без ряда существенных строительных блоков; и вместо того, чтобы прийти к всестороннему пониманию экзистенциальной реальности человека, современный экзистенциализм оставляет человеческое бытие без экзистенциальных корней в мире. Без основополагающих социальных связей экзистенциальный человек все еще остается абстракцией, а это может привести лишь к пленению экзистенциальной мысли абстрактным мышлением, против которого она восстает. Короче говоря, нам кажется, что если экзистенциальная философия хочет сохранить в будущем свою жизнность, а не потерпеть крах после того, как ее импульс и ее прозрения окажутся исчерпаны, она должна пересмотреть существование человека в свете антрополого-социологической перспективы. Она должна занять иную позицию в отношении социального аспекта человека, принять перспективу, в которой участие человека в обществе рассматривалось бы не как эпифеномен, а как аутентичный экзистенциальный модус бытия.

Соединение социологии и философии, если осуществить его должным образом, основательно углубит наше знание человека, а также всеобъемлющей связи индивида и общества. Как хорошо подметил Дюфренн, объективность и субъективность — необходимые взаимодополнительные подходы; не может быть «никакой рациональной науки... без экзистенциального знания. Но и наоборот... [не может быть] никакого экзистенциального знания без рациональной науки»⁵¹. И наконец, поль-

⁵¹ Dufrenne M. Op. cit. P. 171.

за, проистекающая из взаимодействия социологии и экзистенциальной философии, могла бы не ограничиться только теоретическим уровнем, а распространиться также на сферу практического. Если Дюркгейм и экзистенциальная мысль правы в диагнозе критического состояния индивида и общества в современном мире, если это состояние есть глубинный феномен, проявляющийся во множестве конкретных социальных и индивидуальных проблем, то, как минимум, потребуются совместные усилия социологии и философии, чтобы достичь осмысленной реабилитации индивида и общества.

Перевод В.Г. Николаева