

ДЖОСАЙЯ РОЙС

САМОСОЗНАНИЕ, СОЦИАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И ПРИРОДА*

Аннотация: Во второй части статьи Ройс обращается к вопросу о том, как в человеческом опыте присутствуют явления природы и в каком смысле им может быть приписана реальность. Автор показывает, что приписывание реальности природе производно от восприятия как реального бытия другого человека. Это обусловлено неразрывностью феноменального присутствия природных вещей и телесного присутствия другого и его экспрессивных движений, а также неразрывностью внутренних состояний человека и их поведенческих выражений в переживании одного человека другим. Коммуникативная форма человеческого социального опыта — всего лишь часть природы, выделившаяся внутри нее в ходе эволюции. В конце автор отвечает на некоторые возможные возражения против его позиции и затрагивает такие вопросы, как связь органического и неорганического, постоянство и изменение, временные аспекты опыта и соотношение опытов с разным апперцептивным диапазоном.

Abstract: In the second part of the paper Royce addresses to question as to how natural phenomena are presented in human experience and in what sense are we to attribute reality to them. The author shows that attributing reality to nature is derived from apperception of the other human being as real. This is so due to continuity of phenomenal presence of natural things with bodily presence of other human being and his expressive movements, and also to continuity of human inner states with their behavioral expressions in human's experience of other human being. The communicative form of human social experience is only a part of nature that has been differentiated within it in the process of evolution. In conclusion the author answers to some possible objections against his arguments and turns to such matters as relations between the organic and the non-organic, permanence (identity) and change, the temporal aspects of experience and relations between experiences with different apperceptive spans.

Ключевые слова: социальное сознание, опыт, природа, реальность, присутствие, коммуникация, постоянство, изменение, настоящее, апперцептивный диапазон.

Keywords: social consciousness, experience, Nature, reality, presence, communication, permanence, change, the present, apperceptive span.

VI

Итак, реальность, внешняя для моего конечного Эго, означает мир иного опыта, которому противопоставлен мой опыт. Конкретно этот мир определяется, прежде

* Окончание. Начало см. в предыдущем выпуске.

Перевод сделан по изданию: Royce J. Self-Consciousness, Social Consciousness and Nature // Philosophical Review. — 1895. — Vol. 4. — № 6. — P. 577-602. Перевод публикуется в авторской редакции переводчика.

всего, как мир иных человеческих опытов, нежели мой собственный. Каковы действительно эти опыты, я узнаю только путем собственного повторения экспрессивных поступков моих товарищей и приписывания этим поступкам, когда они ими совершаются, внутреннего значения, схожего с тем, которое я наблюдаю в этих поступках более непосредственно, когда повторяю их сам при условиях, подобных тем, при которых мои товарищи их уже совершали. Конечно, такая интерпретация какого-либо человеческого значения никогда не бывает непогрешимой; но все-таки я проверяемым образом прав, когда говорю, что этот социальный процесс на каждом шагу реально вводит меня в связь с опытом, который, пока я не совершал такие социально подражательные поступки, *не был* моим. Этот конкретный новый опыт, который до моего подражания не был моим, был, следовательно, до моего подражания по меньшей мере возможным опытом, отличным от моего. Весь социальный мир полон внушений таких действительно возможных опытов. Коль скоро каждая реальная возможность, с логической точки зрения, должна иметь основу в действительности, то я могу, имея на то все философские основания, сказать, что все эти внушения иного человеческого опыта, которые интерпретирует социальная имитация и которым доверяет здравый смысл, обозначают на самом деле не только чисто возможное расширение моего внутреннего Эго, но и реальный опыт, который при всех возможных погрешностях моих частных его интерпретаций обладает действительностью, противостоящей и существующей отдельно от моей конечной индивидуальности. Мир опытов моих товарищей может не быть реальным в точности в том виде, как я в своей узости его интерпретирую. Но все-таки этот мир, с философской точки зрения, как и с точки зрения здравого смысла, есть реальный мир, комплекс отличных от моего опытов, и он более или менее несовершенно мне коммуницируется. И, стало быть, именно он в общих чертах определяет метафизику социального сознания. Здесь мы опять наблюдаем сущностную относительность индивидуального Эго и социального Альтер. Ни одна из этих концепций не обладает какой бы то ни было ясностью в отрыве от другой.

Но в нашем человеческом мире опыта присутствуют явления физической природы. И следующий наш вопрос такой: в каком смысле мы должны атрибутировать им реальность?

Ответ Дж.Ст. Милля на этот вопрос хорошо известен и в одном из аспектов поразительно и поучительно схож с ответом Канта, несмотря на все разногласия между двумя философами в прочих вопросах. Явления природы, как то долина Верхнего Нила, обратная сторона вон той стены или Луны, — все они мысленно схватываются как системы возможных опытов, опытов, которых, вообще говоря, сейчас у меня нет, но которые при определенных условиях могли бы у меня быть. Помимо тел моих товарищей и высших животных, природа как таковая не содержит никаких объектов, которые я мыслю как напрямую коммуницирующие мне какие-либо постижимые внутренние намерения, значения, планы или иные социально интересные содержания. Природа состоит из масс «возможностей ощущения». Проблема, стало быть, в том, в каком смысле эти возможности опыта имеют какой-либо внутренне им присущий, или самосуществующий, род реальности. Есть ли природа некая *Ding-an-sich*, реальность коей абсолютно непостижима, но самодовлеющая? На этот последний особый вопрос мы ответим: такое представление просто бессмысленно. Я могу противопоставлять свой опыт иному опыту и могу считать себя ограниченным фактами

опыта, сейчас мне не представленными. И подобный способ отношения к самому себе, как мы увидели, абсолютно существен даже для моего самосознания. Но я не могу противопоставлять опыт тому, что вообще не является опытом. Даже сказать, что сейчас существуют некоторые возможности опыта, которые я не реализую, — значит, поднять вопрос, уже несколько раз затронутый нами ранее. Чистая возможность — всего лишь фикция. Она не может быть реальной. Моему истинному определению некоторого данного опыта как просто возможного для меня может соответствовать опыт, который, как он есть сам по себе, очень непохож на мое частное определение реальной возможности. Но если я прав, говоря, что «есть возможность опыта, не являющегося сейчас моим», то такой реальной возможности должен соответствовать какой-то реальный опыт, отличный от моего. Возникает вопрос: есть ли какой-нибудь подобный реальный опыт за теми природными фактами, которые мы воспринимаем как наши собственные возможные опыты?

Есть между тем еще одна сторона природных феноменов, которая, возможно, ближе подводит нас к нашей цели. Реальность фактов природы, когда мы актуально подтверждаем их присутствие, всегда видится как то, что может быть подвергнуто социальным проверкам. Реальный природный феномен мыслится не просто как объект моего возможного опыта, но также, вообще говоря, и как объект действительного или возможного опыта моих сотоварищей. Если звезда, которую я вижу, — реальная звезда, то ты, если ты нормальный наблюдатель, можешь увидеть эту звезду так же, как и я. Это обычное (*common-sense*) предположение относительно природы. Природные объекты видятся как феномены, являющиеся, в каком-то смысле, публичной собственностью, поскольку много разных человеческих наблюдателей могло бы сделать их объектами возможной инспекции. Здравый смысл исходит из того, что множество наблюдателей могло бы, при случае, верифицировать *один и тот же* природный факт; так что физический мир будет состоять для здравого смысла не просто из возможностей моего индивидуального опыта, но и из возможностей общего опыта со стороны множества наблюдателей.

Здесь мы имеем хорошо известный, но парадоксальный аспект нашего переживания природы. Я не могу наблюдать твой ум, но, как предполагает здравый смысл, могу наблюдать тот же внешний природный факт, что и ты. Это исходное предположение и служит, в конечном счете, основой, в опоре на которую мы часто определяем факты природы. То, что я переживаю один, принадлежит моей внутренней жизни. То, что ты можешь пережить так же, как и я, есть как таковое физический факт, а это, напомним вам, означает, что, когда мы имеем дело с природными явлениями, здравый смысл подсказывает нам, что мы не просто имеем схожие внутренние состояния, но и актуально обращаемся к *одному и тому же* факту. Если ты как конечное существо насчитал десять, и я как конечное существо насчитал десять, то мы выполняем схожие внутренние акты, но наши объекты еще *не* тождественны; ибо десять, насчитанное тобой, — это не десять, насчитанное мной. Мы в этом случае можем отсылать к одной и той же истине лишь при условии, что есть как факт некая внечеловеческая реальность, присущая истинам арифметики, к которой актуально отсылаем мы оба. Но именно такую внечеловеческую реальность здравый смысл актуально и приписывает фактам природы. Если на дороге лежат десять камней и мы с тобой их считаем, то здравый смысл говорит нам, что хотя твое сосчитывание до десяти не есть мое сосчитывание до десяти, хотя твое восприятие камней — не мое, хотя твоя

внутренняя жизнь ни с какой стороны, достойной здесь внимания, не идентична моей, все-таки реальные камни, которые я считаю, будут идентично теми же самыми, что и реальные камни, которые подсчитываешь ты. Итак, любой природный факт, как он понимается здравым смыслом, мог бы без потери своей идентичности быть сделан общим объектом столь многих наблюдателей, сколько смогли бы получить правильные намеки на его природу через свой внутренний опыт. Все эти возможные наблюдатели, полагает здравый смысл, реально отсылали бы к одному и тому же природному факту.

Природные вещи для меня, стало быть, не просто возможные опыты; они претендуют на то, чтобы быть возможными объектами общего опыта для множества наблюдателей.

Итак, когда природные факты предъявляют нам такие озадачивающие требования, как это, есть только два способа рассмотреть созданную таким образом ситуацию. Первый — сказать, что все это обыденное представление о природе поистине иллюзорно. На самом деле, мог бы кто-то настаивать, невозможно, чтобы у двух конечных наблюдателей природы был один и тот же внешний факт, к которому они оба актуально бы отсылали. Он имел бы в виду, что, насколько показывает наше социальное сознание, у людей имеется много схожих переживаний, и они могут социально передавать друг другу это сходство их внутренних жизней. Когда я радуюсь, ты можешь радоваться тоже; но все же наши радости не тождественны, а только схожи. И точно так же, можно было бы далее настаивать, когда я показываю на мою звезду, и ты можешь показать на свою звезду. При этом получается, что твой опыт схож с моим, но того же самого внешнего объекта в нем вообще нет. А природа есть сумма тех фактов наших разнящихся переживаний, относительно которых наш перцептуальный опыт, видимо, легче всего согласуется. Но это согласие означает всего лишь некоторое социально коммуницируемое сходство наших опытов, а вовсе не единство или тождество природного объекта.

Это, говорю я, одна из возможных гипотез относительно природы. Но сразу заметим: есть *один* класс природных объектов, в случае которого этой негативной и скептической гипотезы просто невозможно придерживаться, не разрушив при этом самые основания нашего социального сознания. И этот класс кажущихся внешних объектов образуют сами тела наших человеческих братьев, которых мы наблюдаем и с которыми социально коммуницируем. Социальное сознание, от которого, как мы видели, само наше самосознание зависит в своем определении в конечных терминах, заключает в себе — как неотъемлемую часть своего единства — наблюдение некоторых естественных феноменов, поддающихся определению как экспрессивные движения, жесты, слова, поступки наших братьев. И эти феномены нельзя видеть просто как сводимые к возможным схожим опытам различных людей, которые могут наблюдать своих братьев извне. Напротив, в этих феноменах, кто бы их ни наблюдал, есть свой идентичный и внутренний аспект; ведь они индицируют внутреннюю жизнь другого социального существа, которое через них себя выражает. Многие из вас сейчас наблюдают меня. Все ли ваши различные внутренние переживания меня сейчас актуально отсылают к *одному и тому же* факту, внешнему для вас, но имеющему для меня свой презентированный внутренний аспект, идентично один и тот же независимо от того, кто считает себя наблюдающим мои движения? Ответ напрашивается сам собой, сразу: да. Если я есть я и коммуницирую с

вами через поступки, репрезентируемые в вас системами схожих переживаний, то, переживая в своих внутренних жизнях наблюдаемые феноменальные аспекты этих моих поступков, вы все сразу имеете в виду, подразумеваете, слушаете один и тот же подлинно реальный объект.

Как это ни парадоксально, социальное сознание настаивает на том, что один и тот же другой человек может феноменально являть свое присутствие столь многим наблюдателям, сколько только смогут получить какой-то опыт его экспрессивных поступков. Все эти наблюдатели могут быть согласны, с должной мерой предосторожности, относительно описаний его поступков. Эти поступки, следовательно, являются природными феноменами так же, как и любые другие. Мои движения предстают любому из вас в пространстве так же, как явлен вам, скажем, вот этот письменный стол. Соответственно, факт, можно сказать, состоит в том, что наблюдатели имеют переживания, схожие в случае любого отдельного человека с переживаниями наблюдающего его другого. Наблюдаемые поступки — это всего лишь такие схожие восприятия у различных наблюдателей. Эти различные наблюдатели не видят одни и те же реальные поступки, а обладают схожими восприятиями, которые называют восприятиями экспрессивных поступков.

Но нет, этот вывод социальное сознание отказывается принять. Все ваши различные, но схожие индивидуальные восприятия моих поступков реально относятся к *одному и тому же* подлинному объекту именно потому, что я есть я, и поскольку в этих поступках явлен именно мой внутренний опыт. Следовательно, вы могли бы сказать, что если бы здесь был только один этот письменный стол, то вы и впрямь все еще могли бы скептически говорить о феноменальных переживаниях разных наблюдателей, которые только кажутся переживаниями, относящимися к одному и тому же объекту, но фактически не требуют реального тождества своего объекта. Но это будет уже не так, если под углом зрения социального сознания вы рассмотрите, как свой природный объект не письменный стол, а меня. Ибо я для вас не только природный феномен, репрезентированный в вас сопоставимыми и просто схожими перцептуальными опытами ваших различных частных миров; я, как коммуницирующий сотоварищ, — еще и один и тот же внешний объект для всех вас.

Так вот, схожее положение верно для любого другого человека. Любой человек, какого ни возьми, имеет для вас свой феноменальный аспект. В этом аспекте он видится как объект возможных переживаний, а реальные факты, соответствующие этому видению, можно, стало быть, выразить в словах, что все наблюдающие его другие имеют схожие опыты всякий раз, когда входят в некоторые определенные группы связей со своими внутренними мирами. Но этот человек имеет иное существование, нежели существование образов, формируемых его собратьями. Все эти образы относятся к нему, к одному и тому же человеку, к его манифестированному внутреннему опыту и, тем самым, к одной реальности. И это то, на чем настаивает социальное сознание. Отбросьте в любой общей форме это настаивание, и у вас не будет никакого социального сознания, никаких других людей со схожими опытами, никакого поддающегося определению самосознания — да ничего, кроме невыразимой непосредственности внутренних представлений. Но что, прислушавшись к этому настаиванию, можно сказать? Отвечаю: можно и должно сказать, что одной из частей феноменальной природы, а именно наблюдаемым телесным движениям ваших собратьев, соответствует внутренняя жизнь, по сути своей одна и та же, сколь бы многочис-

ленными ни были феноменальные образы, которые наблюдатели в отношении нее формируют, когда обращаются к ней как к реальности.

Первое видение природы — как состоящей из совокупности возможных опытов, схожих у разных наблюдателей, — стало быть, терпит крах, когда прикладывается ко всем природным объектам, которые являют себя как наши выразительно движущиеся собратья. Наши собратья — реальные бытия, феноменально наблюдаемые извне сколько угодно многими наблюдателями, но при этом самостоятельно существующие как массы внутреннего опыта, противопоставляемые друг другу и нашим собственным опытам.

Но как же сможем мы отделить феноменального другого, изначально реальное конечное существо, оригинал нашего представления о собственном не-Эго, от феноменальной природы, частью которой он предстает и с чьим существованием он предстает во всей своей жизни абсолютно нераздельным? И здесь нам на помощь возвращается все наше знание человеческой природы как таковой. Феноменальные экспрессивные движения человека — объекты возможного опыта для всех наблюдателей — обозначают его внутреннюю жизнь и феноменально ее сопровождают. Следовательно, они реальные проявления реальной внутренней конечной жизни. Но его движения не могли бы быть так рассмотрены как реальные, если бы его конечности, его мышцы, его нервы, его мозг, его кровеносные и пищеварительные процессы, пища, которую он ест, стол, из-за которого он выступает с речью, воздух, которым он дышит, комната, в которой он говорит, предки, от которых он ведет свое происхождение, и, в конце концов, весь порядок феноменальной природы, с которым он феноменально нераздельно слит, — если бы всё это не рассматривалось также как реальное в том же самом общем смысле, т.е. как сокровенный конечный опыт. Короче говоря, мы не можем отделить наших феноменальных собратьев от порядка феноменальной природы. Слитность человека и природы, известная нам вначале как абсолютная неотделимость экспрессивных движений наших собратьев от тех природных процессов, в которых эти движения оказываются укорененными и частью которых они феноменально являются, стала теперь, в свете всего нашего переживания природных явлений, всеобъемлющей непрерывностью, простирающейся до церебральных и общих физиологических процессов и до происхождения и эволюции человеческого рода, так что высочайшее в экспрессивной природе человека связано теперь феноменально теснейшими узами с простейшими из физических процессов. Следовательно, если наш брат реален, то в том же общем смысле должна быть реальна и вся феноменальная природа, от которой неотделимо его феноменальное присутствие.

При этом заметим: *это* выведение реальности природных объектов предполагает кое-что очень значимое в отношении того, что такое природа. Единственно возможный путь, позволяющий нам прийти к существованию конечного не-Эго, пролегает через ту или иную форму социального сознания. Тому, что есть конечное не-Эго, учит вас ваш брат, когда коммуницирует вам тот факт, что у него есть внутренний опыт и что он остается одним и тем же объектом независимо от того, сколь многие наблюдатели его видят. Итак, если его слитность с феноменальной природой, неотделимой и неотрывной частью чьих процессов являются его наблюдаемые экспрессивные движения, заставляет вас говорить, что если он реален, то реальны, в сокровенном и конечном смысле, также и все его тело и, стало быть, в конечном счете, вся природа, неотделимой частью и эволюционным продуктом которой это тело яв-

ляется, то единственно возможным способом истолкования этой связи будет следующий: «Природа, сама по себе, есть система конечного опыта, которая по случаю и посредством совершенно непрерывных эволюционных процессов переходит в — или дифференцирует от своей организации — коммуникативную форму социально постижимого опыта, которую вы и я называем человеческой».

VII

Сила этого доказательства ограничивается, конечно, тем фактом, что это, строго говоря, аргумент от непрерывности. Такой аргумент поддается бесконечному развитию и иллюстрированию; и я считаю его единственно возможным доказательством того, что природа существует, так или иначе, по ту сторону актуального круга наших более или менее схожих человеческих переживаний ее наблюдаемых фактов. Вместе с тем ни одно доказательство от какой-либо непрерывности явных процессов не имеет абсолютной силы. Из него не следует, что любая гипотетическая концепция, которую мы с вами сформируем в отношении того или иного природного процесса, например концепция атомов или гравитации, соответствует какой-либо особой форме опыта самой природы. Я и в самом деле считаю, что наши научно помысленные законы природы являются по большей части феноменальными обобщениями, которые делаются исходя из очень поверхностных аспектов внутренней жизни природы, и что в действительности очень многое из того, что мы называем сейчас природой, обладает существованием только для человеческого восприятия и мышления, будучи заключенным в сходствах опытов разных человеческих наблюдателей. Но меня интересует здесь не детальная теория, а общая концепция природы. А общая концепция у меня такова: существует обширная система конечного опыта, реальная настолько же, насколько реальны социально общающиеся наблюдатели, и являющая нам свое существование точно так же, как это делают они, а именно через феномены, предстающие нашим органам чувств как материальные движения в пространстве и времени. Что собой представляет этот внутренний опыт, мы узнаём, в случае наших человеческих собратьев, посредством социальной коммуникации. Что собой представляет остальная часть опыта природы, мы можем различить лишь очень косвенно. Однако непрерывность доказывает, что опыт природы переходит, от случая к случаю, путем неразрывных, хотя и чрезвычайно сложных процессов, в форму человеческого опыта. Все факты, собранные вместе как учение об Эволюции, делают эту непрерывность тем более сложной, детальной и значимой, чем лучше мы ее узнаем. А потому у нас нет никакого права высказываться в том духе, что будто бы внутренний опыт, стоящий за любым фактом природы, ступенью ниже нашего, или менее осознанный, или менее рациональный, или более атомарный. И меньше всего мы имеем право, как это делается в теориях Вещества Разума, принимать наши гипотетические атомы как соответствующие реальным природным сущностям, а затем говорить, что неорганическая природа состоит из массы разрозненных ощущений. О реальности организованного опыта мы все знаем; а разрозненные сенсорные состояния — это всего лишь абстракции, как и атомы в физике. Нет никаких свидетельств реальности природных фактов, которая не была бы определена для нас самими категориями социального сознания. Никакие свидетельства не указывают, стало быть, на внутреннюю реальность природы без одновременного указания на то, что эта реальность, как и реальность нашего собственного опыта, сознательна, органична, пол-

на ясных контрастов, рациональна, определена. Не следовало бы нам говорить о мертвой природе. У нас есть лишь право говорить о некоммуникативной природе. Природные объекты, если они вообще реальны, — это *prima facie* просто другие конечные бытия, которые, так сказать, не состоят в нашем социальном множестве и которые коммуницируют нам не свои умы, а свое присутствие. Ибо, повторю, реальное бытие может означать для меня только иной опыт, нежели мой; а иной опыт не означает мертвости, неосознанности, дезорганизации, а означает присутствие, жизнь, внутренний свет.

Но обычно, стремясь избавиться от всякого рода анимизма, говорят, что мы не вправе рассуждать путем проведения простой аналогии от нашего внутреннего опыта к чему-либо напоминающему жизнь в неорганической природе. На это я отвечаю, что если бы приведенный выше аргумент шел от аналогии, то он был бы открыт тем же самым возражениям, которые можно выдвинуть против любой формы анимизма. Но вся суть предшествующего анализа состояла в том, что вы не находите вначале природу как нечто реальное и оккультное, а затем по аналогии утверждаете, что эта оккультная реальность живая. Напротив, я с самого начала настаивал, что оккультные реальности, вещи в себе, в абстрактном смысле, абсурдны, что социальное сознание дает нам единственное понятие о конечной реальности, которое мы можем иметь, и что социальное сознание признает в качестве реальных существа, обладающие сознательным опытом. Когда мы дошли наконец до этой точки, и только тогда, мы смогли обратиться в своей аргументации к феноменам природы и спросить, следует ли считать их соответствующими именно такому понятию конечной реальности, так как у нас это, фактически, единственное возможное понятие реального бытия. Итак, феномен природы, с внешней, лицевой его стороны, есть исключительно нечто внушенное нам согласием между рядом переживаний, присутствующих у разных людей. И никакой чисто физический опыт не может доказать, что природа имеет иную реальность, нежели эта, т.е. реальность ряда параллельных цепочек опыта у разных людей. До сих пор нам не нужно было интерпретировать природу, но только удивляться тому, почему природа вообще принимается как реальная отдельно от этих параллельных рядов опытов. Затем получилось так, что нам на помощь пришел аргумент от непрерывности. Некоторые из феноменов природы обозначают реальный внутренний опыт, а именно экспрессивные движения человека. Невозможно, однако, отделить эти последние феномены от остального природного мира, феноменальное единство которого учение об Эволюции делает теперь с каждым днем все очевиднее. Следовательно, рассудили мы, остальная феноменальная природа должна рассматриваться как обозначающая системы конечного опыта, внутреннее единство которых следует определять тем способом, который иллюстрируется человеческим опытом. Итак, не в силу аналогии, а в силу самого процесса, посредством которого природа вообще оказывается определена как реальная, природные факты мыслятся теперь как подобные иному конечному опыту. О связи этого «иного опыта, нежели наш» в космосе с нашим человеческим типом опыта мы, следовательно, можем сразу сказать, что наш человеческий опыт в ходе эволюции дифференцировался путем долгих и непрерывных процессов от целого, и, вероятно, с остальной космической внутренней жизнью теперь нас связывают относительно непрерывные промежуточные стадии. Что касается «бессознательного» опыта в природе, то о нем мы говорить не вправе — и именно потому, что сознание означает саму форму и способ бытия опыта

как такового, каким мы его знаем. Что же касается трансформаций сознательного опыта при сохранении непрерывности на протяжении всего процесса, то наша внутренняя жизнь дает нам многочисленные их примеры.

Давайте же отложим раз и навсегда в сторону мелкое человеческое филистерство, глаголящее об эволюции человечества из так называемой «мертвой природы», словно с необходимостью был большой прогресс от «низшего» к «высшему», или от бессмысленного к миру, полному смысла. Какую ценность может обрести человеческая жизнь, мы в какой-то мере знаем. Но мы наверняка не знаем, что переживание природы, внутренний смысл которого нам сейчас коммуницируется, ничуть не ниже и не меньше наполнено смыслом. Наша человеческая эволюция есть, так сказать, лишь дифференциация одного из диалектов природы, с помощью которого группа конечных существ сейчас сообща коммуницирует. У нас нет права называть иные языки, которыми говорит природа, варварскими по той причине, что в своем эволюционном обособлении от остальной природы мы забыли, что они означают.

VIII

Видимо, уместно будет все-таки привести несколько заключительных замечаний, учитывая самое убедительное позитивное возражение, которое скорее всего будет выдвинуто против предложенного толкования природы. Гипотеза, представленная выше, выходит за пределы как нашего прямого, так и нашего научно опосредованного опыта природы — ровно постольку, поскольку наш взгляд предполагает, что природные феномены намекают на существование конечного опыта, связанного непрерывностью с нашим, но такого, что его внечеловеческое содержание нам не коммуницируется. И эта трансцендентность по отношению к нашему человеческому опыту и впрямь является идеально очевидным возражением на мою идею. Тем не менее это возражение пока только негативное. Признавая все то, что такое возражение может высказать относительно того, что наша гипотеза выходит за пределы нынешней человеческой верификации, я отвечаю, тем не менее, что это возражение является убедительным как против нашей теории, так и в равной мере против любой теории, приписывающей природе какую-либо подлинную внутреннюю реальность. На самом деле, это возражение оспаривает только приписывание природе относительно независимой реальности — именно как подобное приписывание, — но не наш особый взгляд как таковой. Никакая человеческая верификация, выполняемая в социальных условиях, не может сама по себе дать больше, чем подтверждение (в социальном смысле слова «подтверждение») того, что в разных человеческих опытах, существующих у разных людей, присутствуют некоторые актуальные согласия. Считать, что у природы есть какая-либо реальность отдельно от этих согласий, т.е. наших взаимно коммуницируемых параллельных рядов человеческих опытов, — значит, следовательно, выйти за пределы актуальных данных социального сознания, как они представлены нам, смертным. Следовательно, возражение, о котором идет речь, имеет равную силу в отношении всех космологических учений. Единственный вопрос, который, однако, здесь остается, следующий: какая причина вообще заставляет нас выйти за пределы данностей нашего буквального социального сознания? Почему нас влечет к полаганию того, что есть природа вне разных отчетов, которые люди дают о своих параллельных цепочках описуемого физического опыта? Единственным честным ответом на этот вопрос, насколько я понимаю, будет аргумент от непрерывнос-

ти, как он был здесь установлен. Но этот аргумент от непрерывности есть аргумент в пользу существования конечных реальностей, высший тип социального сознания которых предопределяет в общем нашу концепцию, в то время как природа их специфических связей с нашим опытом такова, что не дает нам наполнить эту общую концепцию «иною опыта, нежели наш» какими-либо частными содержаниями, которые мы атрибутируем коммуникативным умам наших собратьев. Я аргументирую, стало быть, не в пользу некоего понятия реальности фактов природы в противовес контрастирующим и в равной мере возможным понятиям реальности иных существ, нежели мы. Мой аргумент состоит в том, что, исходя из природы нашего человеческого сознания с его первичным противопоставлением внутреннего Эго и социального не-Эго, у нас может быть только одно общее понятие конечного не-Эго, а именно — понятие «иною опыта, нежели наш собственный». Единственный реальный вопрос, стало быть, следующий: припишем ли мы это понятие в его самой генерализованной форме природе, или же нет? На этот вопрос нет ответа, кроме того, который был получен нами из приведенного выше аргумента от непрерывности. О том, что приписать какую-либо реальность природе значит «выйти за пределы нашего опыта», в человеческом и социально конкретном смысле слова «опыт», должны особенно помнить те, кто, правдоподобно приписывая природе реальность, которую они обещают считать в конечном счете непостижимой, продолжают по обыкновению настаивать, что попытки выйти за пределы человеческого опыта так или иначе невозможны.

Но не этот негативный аргумент я считаю самым убедительным. Меня, как я только что сказал, больше интересует позитивное возражение, которое придет на ум многим из вас.

Опыт природы, как предполагает наша гипотеза, относительно непрерывен — по крайней мере, в значительной степени — с нашим опытом. Иначе говоря, в Природе есть опыт, очень похожий на человеческий опыт; есть иной опыт, меньше похожий на наш собственный, но не обязательно низший по сравнению с ним; есть сознательный опыт, еще более далекий от нашего, и т.д. Весь этот опыт намекает нам на свое присутствие, но только в случае наших человеческих собратьев коммуницирует нам свое внутреннее значение. Но на это могут ответить: «Действительно, феномены наших тел в физическом отношении непрерывны с феноменами физической природы вообще. Но неверно, что как только мы отбросим в сторону человека, мы получим какие-либо прямые признаки существования внутренней жизни, или опыта природы, хоть сколько-нибудь соответствующего в своем внутреннем сходстве нашему опыту, т.е. физической непрерывности его феноменальных процессов с нашей экспрессивной физической жизнью. Высшие животные проявляют свой внутренний опыт, схожий на вид с нашим, посредством экспрессивных деятельностей, которые схожи с нашими, но определенно не состоят в какой-либо тесной физической непрерывности с ними.

Наши органические процессы, со своей стороны, находятся в очень тесных отношениях физической непрерывности с нашими наиболее разумными сознательными и волевыми поступками. Тем не менее, если и есть какой-то внутренний опыт, связанный с теми из наших органических деятельностей, для которых в нашей внутренней жизни нет сознательных эквивалентов, то трудно предъявить корпус свидетельств, хоть сколько-нибудь достаточный для того, чтобы привести этот “подпороговый” опыт в какие-либо относительно непрерывные *внутренние* связи с нашим

опытом, несмотря на предпринятые недавно многочисленные и определенно интересные попытки связать наше индивидуальное сознание эмпирическими звеньями с какими-нибудь подобными «подпороговыми» процессами». Чего, видимо, недостает моей теории, так это, стало быть, определения того, как наше человеческое сознание вообще *может* пребывать в отношениях внутренней непрерывности с миром опыта, который, находясь актуально в тесной непрерывности с нашим, подает знаки своего присутствия лишь через физические явления, внутренний смысл которых, даже в случае наших органических процессов, быстро ускользает от всякого истолкования в терминах, понятных в данный момент нашим социально ограниченным умам. Кто-то, вполне возможно, скажет, что это положительный недостаток теории. Нашей теории — возможно, добавит он — не нужно пытаться точно сказать, что именно предполагаемый опыт природы содержит. Но ей надлежит показать, как физические процессы, неразрывно связанные с процессами, внутренний смысл которых мы сознаем, могут заключать в себе в качестве своего внутреннего аспекта типы опыта, более или менее непрерывно связанные с нашим опытом и все же в данный момент совершенно нам недоступные.

На самом деле есть вполне очевидный способ гипотетически объяснить это присутствие и недоступность типов опыта, тесно связанных с нашим, на присутствие которых физические процессы намекают нам так, что сейчас мы никак не можем истолковать их внутреннее значение. Эту дополнительную гипотезу предлагает нам один из самых интересных и известных принципов, управляющих соотносительностью ментальных процессов и их феноменальных сопровождений.

Ментальные процессы у людей соотносены с физическими процессами, феноменальной, или внешне наблюдаемой, основой которых служат, как нам известно, функции нервной системы. Так вот, самым известным принципом, управляющим физическими судьбами любой нервной системы, является принцип Привычки. Это правило, по которому нервная система склонна к повторению своих прошлых функций, как только они однажды установились благодаря серии повторившихся стимуляций. Всякая функция, часто осуществлявшаяся под направляющим воздействием нервных центров, имеет тенденцию с большей готовностью осуществиться снова. Этот принцип ведет, конечно, к созданию стабильности и единообразия поведения у всех нас. И аналогия между результатами этой особой склонности к образованию нервных Привычек, с одной стороны, и существованием наблюдаемых процессов Естественного Закона, с другой, часто отмечалась. Феноменально наблюдаемое поведение существа, обладающего нервной системой, — это фактически всегда очень иррегулярный вид поведения, и в тем большей степени, чем выше стоит существо на лестнице жизни. Вместе с тем оно под действием принципа Привычки стремится к регулярности. Но регулярность внешне наблюдаемого поведения, к которой, как к асимптоте, стремится поведение существа с нервной системой, есть тот вид регулярности, который, особенно в неорганическом мире, постоянно демонстрируется нам, только в весьма усовершенствованной форме, физической природой в тех предельно регулярных процессах, которые мы, разумеется, определяем не как идеально высшие законы универсума, а как наблюдаемую рутину феноменальной природы (призерами каковой служат приливы и отливы, времена года и т.д.).

То, что наблюдаемые Законы природы можно было бы даже истолковать с эволюционной точки зрения как постепенно приобретенные природой Привычки, ро-

дившиеся из первичного состояния относительно капризной иррегулярности, — эта концепция недавно получила значительную разработку у нескольких авторов, особенно у м-ра Коупа и, с проявлением необычайной философской изобретательности, у м-ра Чарльза Пирса. Сам я не принимаю идею, будто законы феноменальной природы — коль скоро речь идет об истинно объективных законах, а не об относительно поверхностных человеческих обобщениях, — являются эволюционным продуктом некоего космического процесса приобретения привычек, как интересно предположил м-р Пирс в своей гипотезе «Тихизма». Однако я все же упоминаю аналогию между этими регулярностями физических феноменов, которые называются наблюдаемыми законами природы, и теми постепенно приобретаемыми поведенческими регулярностями, которые мало-помалу проявляются в жизнях существ, обладающих нервной системой, дабы ввести в дело еще один довод, столь же важный для определения места сознательного опыта в космическом порядке.

Если правильно, что наша нервная система тяготеет к образованию привычек, а привычки означают единообразия феноменального поведения, то так же верно и то, что наше человеческое сознание тяготеет к ослабеванию в той мере, в какой наши привычки становятся сравнительно неизменными. Наш человеческий сознательный опыт есть внутреннее сопровождение того, что видится со стороны как нерегулярность феноменально наблюдаемого поведения. Иначе говоря, наша сознательная жизнь есть внутренний аспект физического процесса того, что называют нашим приспособлением к своей среде. По мере совершенствования наших привычек это приспособление стремится стать материей предсказуемой рутины. Но всякий раз, когда эта рутинность достигает относительного совершенства, наше сознание слабеет и в крайнем случае почти полной неизменности физической рутины исчезает вовсе, а усовершенствованная нервная привычка остается для человеческого опыта лишь внешне наблюдаемым феноменальным процессом физической природы. Молодой человек осознанно и гордо подкручивает свои усы. Приобретение этого нового способа поведения конституирует новое приспособление и, тем самым, предполагает изменение рутинного поведения. Это изменение сопровождается поначалу решительным чувством собственной значимости. Со временем эта привычка может закрепиться, приобретя тем самым всецело рефлекторное совершенство, а затем, как в одном хорошо известном случае, о котором много писали, некоего мужчину находят после дорожного происшествия без чувств, с тяжелым поражением головного мозга, и видят, как он по дороге в больницу время от времени автоматически подкручивает свои усы, находясь в состоянии, которое нам, с нашей человеческой точки зрения, предстает абсолютно бессознательным, поскольку ни в этот момент, ни после мы неспособны войти в какую-либо коммуникацию с тем сознательным опытом, который, если он вообще есть, образует внутренний аспект этой нервной привычки.

Соответственно, если нервные привычки человека настолько сформировались, а его среда настолько неизменна, что вся его физическая жизнь является установленным рядом ритмически выполняемых деятельностей, проявляющихся из раза в раз с регулярностью дыхания или волновых движений, всё эмпирически говорит о том, что у него нет никакой сознательной жизни того рода, который сейчас нам коммуницируется нашими социальными собратьями. Сознание, каким мы его знаем у человека и интерпретируем его присутствие у животных, есть сопутствующее обстоятельство прерванного приспособления к нашей среде, прерванного приспособления,

которое, с внешней точки зрения, выражает себя в поведении, содержащем *изменение старых привычек в ответ на новые условия*. Как хорошо сформулировал Роменс, признаки наличия разума у любого животного лучше всего определяются именно по таким относительно *новым элементам поведения в присутствии новых ситуаций*. Следовательно, физически прочитываемый признак наличия разума дается не рутинной как таковой, а иррегулярностью. Привычка всегда присутствует в действиях явно сознательного существа; но каждый раз, когда оно проявляет прочитываемые признаки сознательности, привычка претерпевает изменение.

Если рассмотреть все эти группы фактов вместе, то поначалу у нас возникнет такое впечатление о месте сознания в природе, которое выгладит совершенно неблагоприятным для нашей гипотезы. Неорганическая природа предстает нам при рассмотрении царством, в котором физическая рутина в настоящий момент явно может быть точно удостоверена гораздо больше, чем в случае органической природы. В неорганическом мире, стало быть, то, что мы могли бы назвать, по аналогии, привычным процессом космоса, или наблюдаемой рутинной физическими явлениями, представляется в особенности фиксированным и доступным в своей фиксации нашему человеческому наблюдению. В органическом же мире, вне зависимости от того, могут быть факты идеально объяснены, если бы мы знали всю истину, одними и теми же конечными естественными законами или нет, мы в настоящий момент *видим* явно меньше регулярности — меньше усовершенствованных наблюдаемых привычек, насколько нам позволяет их видеть наш наличный несовершенный опыт. Но именно там, где мы видим сейчас меньше всего регулярности, мы находим единственные признаки наличия конечных разумов, которые мы в настоящий момент определенно можем истолковать. Обычное обобщение, выводимое из всей этой ситуации, состоит в том, что если феноменальная иррегулярность характеризует физические процессы, говорящие о наличии разума, то феноменальная регулярность, напротив, должна указывать на присутствие Бессознательного, что бы под ним ни подразумевалось.

Но ведь это обобщение открыто для множества возражений. На самом деле бессознательное как таковое — всего лишь *Ding-an-sich*, бессмысленная абстракция. И, с другой стороны, если отбросить предельное предположение, что *все* процессы природы, органические и неорганические, каким-то еще неизвестным нам образом абсолютно и в равной мере единообразны, — если, скажу я, отбросить это предельное метафизическое предположение, которое я планирую разобрать в другой раз и которое нас здесь не интересует, — и ограничиться сугубо феноменальным и эмпирическими различиями между органической и неорганической природой, то мы должны будем сказать, что наблюдаемая, или научно просчитываемая и проверяемая рутина ритмических повторений в неорганической природе нигде конкретно не известна нам как феноменально неизменная. Ритм приливов и отливов в любой данной точке или на поверхности земли в целом неизменен, только если не принимать в расчет продолжительные периоды времени. То же верно для регулярности вращения Земли вокруг своей оси и для смены времен года. Планетные орбиты подвержены вековым вариациям, которые на некоторых длительных временных отрезках относительно ритмичны; но если взять достаточно большой отрезок времени, то эти вариации, несомненно, уже не будут ритмичными.

Следовательно, постоянство феноменально очевидных «привычек» неорганической природы на самом деле лишь относительно. Правда, если перейти от таких

наблюдаемо регулярных ритмов, действительная степень регулярности которых является сама по себе лишь изменчивой функцией принятого в расчет времени, и рассмотрим предельные и идеальные «законы природы», в опоре на которые мыслятся все подобные приблизительные регулярности, то мы и в самом деле выйдем на системы «силовых функций», понимаемых как абсолютно независимые от времени. Но перейти подобным образом к предельному — значит, подменить эмпирически наблюдаемые единообразия метафизической концепцией жесткой причинности. А эта концепция, которую мы здесь выводим из рассмотрения, должна, если она вообще истинна, быть применимой к органической природе настолько же, насколько и к неорганической. И если вы все еще держитесь за наблюдаемые «привычки» природы, то разница между органическим и неорганическим будет всего лишь разницей в продолжительности времени, необходимого для того, чтобы сделать данное изменение привычной последовательности в феноменах проявленным. Наша солнечная система «адаптирует» себя к, видимо, беспредельно протяженной среде хорошо известным рассеиванием своих энергий. Эта адаптация по-разному включает в себе медленные процессы феноменального изменения, которые должны, в конечном счете, менять каждый известный феноменальный ритм регулярно воспроизводимых природных привычек. Когда мы прокручиваем эти же тенденции назад, мы видим, что нынешний феноменальный порядок должен был быть достигнут с помощью процессов, феноменальные проявления которых в прошлом сильно отличались в своей рутине от любого ныне проявленного процесса.

Следовательно, даже если предельные законы существуют и предполагают абсолютно идеальные регулярности, относящиеся ко всем феноменам, органическим и неорганическим, все же из этого следует, что наблюдаемые и относительно ритмические регулярности неорганической природы должны настолько же подлинно быть случаями постоянно меняющихся «привычек», непрерывно приравниваемых к многочисленным условиям среды, как и кажущиеся довольно иррегулярными экспрессивные акты наших социально выразительных собратьев. Разница здесь кроется в очень разных временах, необходимых для того, чтобы сделать явными перемены в рассматриваемом феноменальном поведении. Бизнесмен в пору крупного торгового кризиса или генерал, командующий войском во время битвы, приспособливают свою регулярную рутину к новым условиям, меняя поведение за очень короткие промежутки времени. Какая-нибудь планета или Солнечная система меняют рутину своих ритмических процессов так, что могут понадобиться миллионы лет, чтобы эти изменения стали явными. Но в обоих случаях присутствуют существенные элементы приспособления, т.е. изменения в ритме характерных движений, происходящие в соответствии с изменяющимися ситуациями.

Коль скоро увиденная таким образом разница между более крупными феноменальными изменениями неорганической и органической природы оказывается прежде всего вопросом времени, занимаемого каждым из этих изменений, то остается рассмотреть повнимательнее связь, которую все мы переживаем между внутренними процессами нашего сознательного опыта и теми приуроченными к среде внешними изменениями привычки, коими сопровождается наша сознательная жизнь.

То, что предстает нашим собратьям извне как привычка, меняющаяся в ответ на обстоятельства, предстает изнутри, в опыте каждого из нас, как апперцепция относительно новых элементов опыта, возникающая благодаря их отношениям сходства

и различия с относительно старыми, знакомыми, или установившимися массами внутренних состояний. Старое, знакомое, устоявшееся в сознании всегда остается с нами, когда бы и что бы мы ни переживали. Этот элемент нашего сознания соответствует в любой момент именно сейчас возбужденным установившимся нервным привычкам, именно сейчас воссоздаваемой рутине наших жизней. Новый же, озадачивающий, вторгающийся элемент в нашем сознании соответствует изменению, производимому в данный момент средой в нашей устоявшейся физической рутине, как оно в этот момент представлено. Мы регулярно дышим и не сознаем этого. Но изменение в дыхании, производимое новой физической ситуацией, оказывается представленным в сознании как шок удивления.

Таким образом, изменение в нашей физической рутине в любой момент соответствует степени нашего сознательного опыта. Чем больше массы противостоящих новых и старых элементов и чем больше их контраст, тем острее наше сознание и заметнее, с внешней стороны, наше приспособляивание. Если какая-то из масс ментальных содержаний целиком перевешивает другую, сознание становится смутным. Стирание любого из элементов означает временное или окончательное прекращение всего потока нашего сознательного опыта. Во сне физическая рутина человека близка к полной регулярности, а его сознательный опыт исчезает.

Между тем наш человеческий опыт подчинен еще одному, и притом очень важному, ограничению. Мы можем назвать его *Ограничением нашего Апперцептивного Диапазона*. Это ограничение, насколько мы можем понять, есть нечто сугубо произвольное — всего лишь факт, который нам приходится принять, как и все остальное в нашей конечной ситуации. Существование всех таких произвольных ограничений, как и вообще существование любой формы конечности, является собственно проблемой общего метафизического исследования. Чисто космологическое же исследование в таких случаях должно довольствоваться принятием произвольного факта как такового. Что подразумевается под апперцептивным диапазоном, так это тот факт, что то, что мы называем в нашем сознании настоящим моментом, всегда имеет короткую, но все же отнюдь не бесконечно малую продолжительность, и что «пульс» изменения, апперцептируемый этим моментом, должен уложиться в нее. Изменения ментального содержания, происходящие слишком быстро или слишком медленно, чтобы уложиться в наименьший или наибольший временной интервал, отслеживаемый нашей человеческой апперцепцией, либо совершенно от нас ускользают, либо, подобно сравнительно медленным изменениям, происходящим в природе, улавливаются нами лишь косвенно. Поскольку заключенное в моменте изменение содержания нашего сознания соответствует, в общем и целом, внешне наблюдаемому изменению нашей физической рутины в ответ на новые условия, то можно, в целом, сказать, что там, где наши устоявшиеся привычки изменяются слишком медленно или слишком быстро, это изменение репрезентируется в нашем индивидуальном опыте неадекватно или не репрезентируется вообще.

И все же изменение в нашей рутине, слишком медленное и в силу этого выпадающее из нашего апперцептивного диапазона, в феноменальном мире является фактом, и этот факт можно зафиксировать и удостоверить. *Отчего бы именно такие факты не репрезентировать опыту, сопровождающему наш собственный и столь же реальному, как и наш, но характеризующемуся другим апперцептивным диапазоном?* Эта дополнительная гипотеза заслуживает специального рассмотрения.

Фактически ни один элемент, ни одно свойство нашего человеческого опыта не предстает столь произвольным, как апперцептивный диапазон, когда мы подвергаем его феномены экспериментальной проверке. То, что все содержания серии темпоральных мгновений конечной продолжительности, несмотря на факт этого временного следования, должны формировать один момент нашего сознания, — что, например, ритмическая фраза, состоящая из ряда последовательных ударов, должна образовать единое презентированное целое и предстать нашему сознанию в качестве такового, — само по себе есть примечательный факт. То, что при таком положении дел продолжительность такой единой и представимой ритмической фразы или иного представимого сознательного момента должна быть ограничена так, как она ограничена, — совершенно произвольная черта нашего особого типа человеческого опыта.

Как только мы опознаем этот аспект нашей сознательной жизни, можно до бесконечности концептуально менять этот временной диапазон сознания и сформировать, тем самым, представление об ином возможном опыте, нежели наш, сущность которого, как и сущность нашего опыта, должна состоять в контрасте между относительно знакомыми и неизменными содержаниями и относительно новыми содержаниями, но апперцептивный диапазон которого должен отличаться от нашего настолько, что «текущий момент» для такого опыта мог бы быть в темпоральном отношении гораздо дольше или гораздо короче, чем наш. Диапазон одного такого представимого типа опыта может составлять миллионная доля секунды. В этом случае изменения содержания, слишком неуловимые, чтобы что-либо для нас значить, будут для этого типа опыта предметом непосредственной фактичности. Апперцептивный диапазон какого-то другого возможного типа сознания могли бы составить минута, час, год, столетие или мировой цикл. В этом случае внутренние изменения содержания, выходящие за пределы нашей прямой апперцепции, могли бы быть для такого иного типа опыта представимыми содержаниями.

Представим систему из конечных рядов опытов, согласующихся в значительной мере в своих содержаниях, но различающихся, так сказать, поступенчато своими апперцептивными диапазонами. Пусть каждый из этих рядов характеризуется тем, что везде — во внутреннем мире каждого опыта — присутствуют меняющиеся группы содержаний *A*, *B*, *C*, *D*, в то время как скорость изменения во всех этих рядах для каждой группы содержаний различна, так что в каждом из рассматриваемых рядов группа *A* меняется с некоторой скоростью *r*, группа *B* — с несколько меньшей скоростью *r'*, группа *C* — с еще меньшей скоростью *r''* и т.д. Теперь допустим, что если в любом из этих рядов в пределах одного из презентированных моментов этого ряда произошло некое изменение содержаний *D*, то эта степень изменения должна означать ясное сознание природы именно этого изменения от старых к новым условиям, а если содержания изменились в течение такого представленного момента гораздо меньше или гораздо больше, чем *D*, то эти содержания и их изменения должны быть для обсуждаемого опыта относительно неясными и составлять лишь фон, на котором выступают ясно воспринятые изменения. Тогда в одном из этих рядов опытов (апперцептивный диапазон которого связан со скоростью *r* так, что требуемое изменение *D* происходит в группе *A* в течение одного представимого момента этого ряда) стало бы возможным, чтобы изменения *A* ясно проступили в качестве прочных фактов на смутно воспринятом фоне содержаний *B*, *C* и *D*. Во втором ряде, чьи содержания можно полагать тождественными содержаниям первого, но апперцептивный диапазон ко-

того связан со скоростью r' , изменения A станут смутными, но в то же время прояснятся изменения B , и так далее.

Таким образом, то, что для одного из этих рядов опытов было бы ясно апперцептированной связью нового и старого, в другом будет репрезентировано неуловимо быстрой и невнятной дрожью содержаний или неизменными на вид содержаниями. То, что один опыт мог бы косвенно уловить как мыслимую вековую вариацию содержания, находящегося в его прямой апперцепции неизменным, другой опыт, существенно согласующийся с первым во всем кроме апперцептивного диапазона, представлял бы себе как определенно изменчивый материал. То, что один опыт рассматривал бы как внешне неизменяемую и, соответственно, лишённую смысла рутину, другой, следовательно, апперцептировал бы как значимое и быстротечное изменение.

Предположим далее, что в силу добавления еще других элементов к каждому из этих рядов опытов присутствие одного ряда стало сообщаться другим феноменально наблюдаемыми манифестациями. Тогда каждый ряд переживаний, разумеется, можно представить сознающим более или менее косвенно присутствие своих ближних и даже их внутреннюю реальность. Но более прямой род оценки смысла этой иной жизни каждый из рядов мог бы составить лишь постольку, поскольку апперцептивный диапазон одного был бы в согласии с диапазоном другого. Социально определенная коммуникация могла бы произойти только между типами опыта, имеющими по существу один и тот же апперцептивный диапазон.

Наконец, если предположить, что феноменально индицированные содержания разных рядов будут заключать в себе множество несходств, наряду с многочисленными согласиями в самих этих рядах, то мы приблизимся к представлению о системе рядов опытов, в которой каждый ряд мог бы манифестировать свое присутствие ближним, а внутренняя жизнь и смысл одного ряда могли бы быть конкретно осознаны другим лишь постольку, поскольку, наряду с немалым согласием в их содержаниях, имелось бы также тесное согласие в их апперцептивном диапазоне. Но если бы ряд медленно меняющихся содержаний и широкого апперцептивного диапазона манифестировал свое присутствие ряду быстро меняющихся содержаний и короткого апперцептивного диапазона, то единственным представителем первого ряда в жизни второго была бы группа неизменных или ритмически повторяющихся феноменов, которые, видимо, не проявляли бы никакой внятной внутренней жизни как таковой, но только те привычки, которые образуют не целое, а отдельный аспект феноменальной жизни любого существа, внутренний опыт которого может быть истолкован его ближним, — только такие привычки, но никаких значимых вариаций или приспособлений в привычках.

Если еще раз окинуть взором, в свете приведенных соображений, ранее рассмотренные факты, то обнаружится ситуация, которую наша отдельная дополнительная гипотеза позволяет нам теперь в общих чертах понять. Эта гипотеза состоит в том, что апперцептивный диапазон конечного опыта есть количество, относительно фиксированное для наших социальных собратьев, но чрезвычайно изменчивое в сфере космического опыта в целом. «Иной опыт, нежели наш», из которого, как мы полагаем, состоит внутренняя жизнь природы, всюду оказывается опытом новых содержаний, видимых на фоне старых содержаний, опытом изменений, возникающих на основе идентичности, опытом новизны, в противоположность знакомости. Чтобы такие потоки постепенного изменения могли быть внутренне воспринятыми, изме-

нение всюду должно присутствовать — в некоторой конечной степени — в пределах одного презентированного момента того ряда опытов, которому в каждом случае сознательного опыта принадлежит это восприятие. Но настоящий момент не означает математического мгновения. При любом типе сознательного опыта он означает период времени, равный апперцептивному диапазону, а этот период в случае любого данного конечного опыта мог бы в равной мере быть и секундой, и мировым циклом. Лишь в случае, если тип изменчивого опыта, апперцептивным диапазоном которого служит мировой цикл, намекает на свои содержания опыту, апперцептивный диапазон которого короток, как у нас, его феноменальная манифестация может в той или иной степени принимать форму единообразий содержаний, кажущихся окончательными, каковые мы, видимо, наблюдаем в вековых единообразиях физической природы. Но там, где восприятию дано только единообразие, элемент изменчивости содержаний, от которого зависит всякое восприятие внутреннего опыта, отсутствует. Тогда, видимо, в апперцепции схватываются лишь фиксированные законы, абсолютная рутинная, устоявшиеся привычки природы и не улавливаются никакие внутренние значения, если только не прибегать к помощи крайне причудливых аналогий. Между опытом этого августейшего диапазона и нашим человеческим опытом может находиться относительно непрерывный ряд типов опыта, присутствие которых явлено нам в процессах нарастающей феноменальной иррегулярности, таких, как процессы органической природы. Ближе всего к нашему типу человеческого опыта будут, конечно, находиться массы «подпорогового» опыта, связанные с теми изменчивыми привычками наших организмов, которые ускользают от нашего апперцептивного диапазона. Ниже нашего короткого диапазона могут располагаться типы опыта с еще более коротким диапазоном, чьи феноменальные проявления, как то гипотетические столкновения молекул газа, обладают чрезвычайной иррегулярностью, — и только закон средних чисел, открываемый учением о вероятностях, позволяет нам постичь ее как увенчивающуюся, благодаря огромному числу учтенных фактов, вторичной регулярностью внешней явленности, когда эти факты сгруппировываются в большие массы.

Но сама по себе природа, как таковая, — это и не мир фиксированных привычек, и не просто мир новшеств; скорее, это мир опыта, обладающий постоянством, всюду пронизанным изменением. Что же до остального, то проблема, поднятая м-ром Чарльзом Пирсом (блестящим космологическим очеркам которого вышеприведенное обсуждение, несмотря на отмеченные разногласия, несомненно, очень многим обязано), — проблема того, есть ли в природе вообще какая-либо объективная «вероятность» и не является ли любой естественный закон, в конечном счете, продуктом эволюции, — была выше умышленно проигнорирована. Данная проблема, как было отмечено, не может быть обсуждена в этом контексте.

Пер. с англ. В.Г. Николаева

Поступила в редакцию 26.05.2019 г. (№ 2323)

Николаев Владимир Геннадьевич — кандидат социологических наук, доцент кафедры общей социологии департамента социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва). Наш постоянный автор и переводчик. E-mail: vnik1968@yandex.ru.