

Г. Зиммель

КАК ВОЗМОЖНО ОБЩЕСТВО?

Фундаментальный вопрос своей философии: «Как возможна природа?» Кант мог ставить и отвечать на него лишь потому, что природа была для него не чем иным, как представлением о природе. Это, конечно, не только означает, что «мир есть мое представление», что мы, таким образом, и о природе можем говорить лишь постольку, поскольку она есть содержание нашего сознания; но это означает также: то, что мы называем природой, есть особый способ, которым наш интеллект соединяет, упорядочивает, оформляет чувственные восприятия. Эти «данные» (нам) восприятия цветного и вкусного, тонов и температур, сопротивлений и запахов, в случайной последовательности субъективного переживания пронизывающие наше сознание, еще не суть для нас «природа», но становятся ею благодаря активности духа, который составляет из них предметы и ряды предметов, субстанции, свойства и причинные связи. Между элементами мира, как они непосредственно даны нам, не существует, по Канту, той *связи*, которая только и делает из них понятное, закономерное единство природы. Точнее, (она) как раз и означает *бытие—природой* <Natur—Sein> самих по себе бессвязных и беспорядочно появляющихся фрагментов мира. Таким образом, картина мира у Канта вырастает в исключительно своеобразной игре противоположностей <Widerspiel>: наши чувственные впечатления для него чисто субъективны, ибо зависят от психофизической организации, которая могла бы быть иной у других существ, и от случайности, с какой они бывают вызваны. Но они становятся «объектами», будучи восприняты формами нашего интеллекта и получив благодаря им образ прочных закономерностей и взаимосвязанной картины «природы». С другой стороны, эти восприятия — все-таки реально данное, суть содержание мира, которое приходится принимать неизменным, гарантия независимого от нас бытия, так что именно интеллектуальное оформление его в объекты, связи, закономерности выступает как субъективное; как то, что привнесено нами, в противоположность тому, что мы восприняли от наличного бытия; как функция самого интеллекта, которая, сама будучи неизменной, образовала бы якобы из иного чувственного материала содержательно иную природу. Природа для Канта — определенный род познания, образ, возникающий благодаря нашим категориям познания и внутри них. Итак, вопрос: как возможна природа? (т. е. какие условия необходимы, чтобы имелась природа) разрешается у него через поиск форм, составляющих существо нашего интеллекта и тем самым реализующих природу как таковую.

Казалось бы, аналогичным образом можно рассмотреть и вопрос об априорных условиях, на основании которых возможно общество. Ибо и здесь даны индивидуальные элементы, которые в известном смысле тоже всегда пребывают в разрозненности, как и чувственные восприятия, и синтезируются в единство общества лишь посредством некоего процесса сознания, который в определенных формах и по

определенным правилам сопрягает индивидуальное бытие отдельного элемента с индивидуальным бытием другого элемента. Однако решающее отличие единства общества от единства природы состоит в следующем: единство природы — с предполагаемой здесь кантовской точки зрения — осуществляется исключительно в наблюдающем субъекте, производится только им среди элементов, которые сами по себе не связаны, и из их числа. Напротив, общественное единство реализуется только своими собственными элементами, ибо они сознательны, синтетически активны, и оно не нуждается ни в каком наблюдателе. Положение Канта о том, что связь никогда не может быть присуща самим вещам, поскольку она осуществляется только субъектом, не имеет силы для общественной связи, которая фактически совершается именно в «вещах», а «вещи» здесь — это индивидуальные души. Конечно, как синтез, связь остается чем-то чисто душевным, без параллельного соответствия пространственным образованиям и их взаимодействиям. Но чтобы образовалось единство, не требуется никакого фактора, помимо и вне его элементов, так как каждый из них выполняет ту же функцию, что и душевная энергия созерцателя относительно того, что находится вне его: сознание соучастия с другими в образовании единства и *есть* фактически то единство, о котором идет речь. Конечно, с одной стороны, это означает отнюдь не абстрактное осознание понятия единства, но бесчисленные единичные отношения, чувство и знание того, что мы определяем другого и определяемы им; с другой стороны, это вовсе не исключает, что, скажем, некий третий наблюдатель осуществляет еще какой-то, лишь в нем основанный синтез между двумя лицами, словно среди пространственных элементов. Какая область внешне созерцаемого бытия может быть заключена в единство,— это определяется не его непосредственным и просто объективным содержанием, но через категории и с учетом познавательных потребностей субъекта. Однако общество есть объективное единство, не нуждающееся в созерцателе, который предполагался бы понятием «общество».

Вещи в природе разрознены сильнее, чем души; единству человека с человеком, которое заключается в понимании, любви, совместном труде, — этому единству вообще нет аналогии в пространственном мире, где каждая сущность занимает свое, неделимое с другими пространство. Вместе с тем фрагменты пространственного бытия сходятся в сознании созерцателя в некое единство, опять-таки недостижимое для совокупности индивидов. Благодаря тому, что предметы синтеза здесь — самостоятельные сущности, душевные центры, персональные единства, они противятся абсолютному схождению в душе иного субъекта, коему должны повиноваться «лишенные самости» неодушевленные вещи. Так, некоторое число людей *realiter* — в куда большей *<idealiter* — в куда меньшей> степени есть единство, чем «обстановка комнаты», образованная столом, стульями, диваном, ковром и зеркалом, либо «ландшафт» или «образ» на картине, образованные рекой, лугом, деревьями, домом. Совсем в ином смысле, нежели внешний мир, общество есть «мое представление», т. е. основано на активности сознания. Ибо другая душа для меня столь же реальна, как я сам, и наделена той реальностью, которая весьма отличается от реальности какой-нибудь материальной вещи.

Если Кант еще старается уверить, будто пространственные объекты столь же несомненны, как и мое существование, то последнее может пониматься только как отдельные *содержания* моей субъективной жизни; ибо основа представления вообще, чувство сущего *Я*, обладает безусловностью и незыблемостью, недостижимой ни для каких отдельных представлений материально-внешнего. Но той же несомненностью (может она быть обоснована или нет) обладает для нас и факт *Ты*; и как причину или действие этой несомненности мы ощущаем *Ты* как нечто независимое от нашего представления, нечто такое, что настолько же есть для себя, как и наше существование. То, что это для-себя <-бытие> Другого все-таки не препятствует нам делать его своим представлением, что нечто неразложимое в нашем представлении становится содержанием, т. е. продуктом этого представления,— глубочайшая психологическая и теоретико-познавательная схема и проблема обобществления.

В своем собственном сознании мы весьма точно различаем фундаментальность *Я* как не причастную к проблематике его содержаний предпосылку всякого представления, от которой невозможно полностью избавиться, и сами эти содержания, которые (а также их появление и исчезновение, возможность в них усомниться и их скорректировать) предстают всего лишь как продукты абсолютной, предельной мощи и существования нашего душевного бытия вообще. Однако на другую душу, хотя, в конечном счете, мы *представляем* и ее, мы непременно должны перенести эти условия, или, скорее, безусловность своего *Я*. Она имеет для нас ту высшую степень реальности, какая есть у нашей самости (*Selbst*) относительно ее содержаний, и несомненно, что эта высшая степень реальности присуща и другой душе относительно *ее* содержаний.

В этих условиях вопрос: Как возможно общество?— имеет совершенно иной методический смысл, чем вопрос: Как возможна природа? Ибо на последний отвечают формы познания, посредством которых субъект осуществляет синтез данных элементов в «природу», а на первый — а priori положенные в самих элементах условия, посредством которых они реально синтезируются в «общество». В известном смысле, все содержание книги [«Социология»] разворачивается на основании заявленного в начале принципа и представляет собой подходы к ответу на этот вопрос. Ибо эта книга представляет собой попытки обнаружить те процессы, в конечном счете совершающиеся в индивидах, которые обуславливают их бытие-обществом <Gesellschaft-Sein>, но не как причины, по времени предшествующие результату, а как частные процессы синтеза, которые мы совокупно называем обществом.

Вопрос этот следует понимать еще в одном фундаментальном смысле. Я говорил, что функция образовывать синтетическое единство в отношении природы принадлежит <ruht> созерцающему субъекту, но та же самая функция в отношении общества переходит к его собственным элементам. Сознание того, что он образует общество, правда, не присуще in abstracto отдельному человеку, но, во всяком случае, каждый *знает*, что другой связан с ним; при этом что обыкновенно знание о другом как обобществленном, познание совокупного общества (это знание и познание) реализуются лишь в отдельных, конкретных содержаниях. Но, может быть, и здесь дело

обстоит не иначе, чем с «единством познания», согласно которому мы соотносим в процессах сознания одно конкретное содержание с другим, не имея никакого особого сознания этого единства, кроме как в редких и поздних абстракциях.

Итак, вопрос заключается в следующем: какова же именно всеобщая и априорная основа, какие предпосылки должны действовать для того, чтобы отдельные, конкретные процессы в индивидуальном сознании были реальными процессами социализации; какие из содержащихся в них элементов делают возможным в качестве результата, абстрактно выражаясь, производство из индивидов общественного единства? У социологических априорностей будет то же двойственное значение, что и у тех, которые «делают возможной» природу. С одной стороны, они будут, более или менее полно или недостаточно, определять действительное протекание обобществлений, как функции или энергии душевного процесса. С другой стороны, они суть идеальные логические предпосылки совершенного, хотя в этом своем совершенстве никогда, быть может, нереализованного общества: подобно тому, как закон причинности живет и действует в фактических процессах познания и в то же время образует форму истины, как идеальной системы вполне завершенных познаний, независимо от того, реализуются ли эти познания или нет посредством временной, относительно случайной динамики души, и независимо от большего или меньшего приближения истины, действительной в сознании, к этой идеально значимой истине.

Вопрос о том, следует ли изучение этих условий процесса социализации называть теоретико-познавательным,— всего лишь вопрос о том, какой поставить заголовок, ибо здесь образуются, нормативно оформляются не познания, а практические процессы и состояния бытия. И все-таки, то, что я имею в виду и что, как общее понятие обобществления, должно быть рассмотрено под углом зрения его условий, подобно условиям познания,— это сознание совершаемого или претерпеваемого обобществления. Возможно, лучше называть это знанием, а не познанием. Ибо субъект не противостоит здесь объекту, теоретическую картину которого он бы постепенно составлял; напротив, сознание обобществления непосредственно есть носитель или внутреннее значение обобществления. Речь идет о процессах взаимодействия, означающих для индивида — хотя и не абстрактный, но могущий быть абстрактно выраженным — факт обобщественности (*vergesellschaftert zu sein*). Какие формы должны быть здесь основополагающими, иначе говоря, какие категории человек должен как бы привнести, чтобы возникло это сознание, и каковы формы, носителем которых приходится быть возникшему сознанию (общество как факт знания),— все это можно, пожалуй, назвать теорией познания общества. Ниже я попытаюсь дать пример такого исследования, очертив некоторые из априорно действующих условий или форм обобществления — хотя их и нельзя, подобно кантовским категориям, обозначить *одним* словом.

I. Из личностного соприкосновения человек извлекает несколько смещенный образ другого, что обусловлено не просто заблуждениями, связанными с неполнотой опыта, недостаточной остротой зрения, предрассудками симпатии и антипатии. Это

принципиальные изменения свойств реального объекта. И происходят они в двух измерениях. Мы видим Другого в некотором роде обобщенно. Может быть, потому, что нам не дано вполне репрезентировать в себе отличную от нас индивидуальность. Всякое воссоздание <Nachbilden> души определяется сходством с нею, и хотя это не единственное условие душевного познания, поскольку, с одной стороны, необходимой кажется нетождественность для достижения дистанции и объективности, а с другой стороны, интеллектуальная способность, остающаяся за гранью тождественности или нетождественности бытия. Однако *совершенное* познание все-таки предполагало бы и совершенное тождество. Словно есть в каждом человеке такая точка наиглубочайшей индивидуальности, форму которой внутренне воссоздать не сможет тот, у кого эта точка качественно отлична. А что это требование уже логически несовместимо с требованием дистанции и объективной оценки, на котором, помимо всего прочего, держится представление Другого, доказывает только, что совершенное знание об индивидуальности Другого для нас недоступно, и недостаточность этого знания в разной степени обуславливает все взаимоотношения людей. Но какова бы ни была причина недостатка знания, следствием его является обобщение образа Другого в душе, расплывчатость очертаний, присовокупляющая к уникальности этого образа отношение к другим.

Мы представляем себе каждого человека (а это имеет особые последствия для нашего практического, соотнесенного с ним поведения) как тип, к которому он принадлежит в силу своей индивидуальности, мы мысленно подводим его, наряду со всей его единичностью, под некую всеобщую категорию, причем, конечно, человек не полностью охватывается ею, а она не полностью охватывается им <nicht vollig deckt>, последнее отличает это отношение от отношения между общим понятием и частью его объема. В процессе познания человека мы видим в нем не чистую индивидуальность, но то, как его поддерживает, возвышает или же унижает тот всеобщий тип, к которому мы его причисляем¹. Даже если этот переход столь незаметен, что недоступен для нашего непосредственного познания, даже если отказывают все привычные родовые характерологические понятия («моральный» или «аморальный», «свободный» или «связанный», «господский» или «рабский»), мы внутренне все равно даем человеку имя в соответствии с каким-то типом, для которого и слова-то нет и с которым не совпадает его чистое для-себя-бытие.

А это заставляет нас спуститься ступенью ниже. Именно из совершенной уникальности личности мы формируем ее образ, не тождественный действительности, однако же и не являющийся общим типом, напротив, это такой образ, какой он явил бы, будучи, так сказать, вполне самим собой, реализуя в хорошую или в дурную сторону ту идеальную возможность, которая есть в каждом человеке.

¹ В оригинале сказано не «в процессе познания», а «чтобы познать человека, мы видим...». Это можно истолковать как стилистическую небрежность (они у Зиммеля нередки). Но нельзя исключить, что Зиммель хотел подчеркнуть безусловный характер описанного им созерцания: мы не *можем*, не *хотим*, не *должны*. Мы просто видим, и это видение делает возможным (опять-таки в кантовском смысле) познание.

Мы все суть фрагменты не только всеобщего человека, но и нас самих. Мы суть зачатки не только типа человека вообще, не только типа доброго и злого и т. п., но мы суть также зачатки своей собственной индивидуальности и уникальности (чему в принципе нельзя дать определенного названия), которая, словно бы прорисованная идеальными линиями, заключает в себя нашу действительность, которая может быть воспринята. Однако взор Другого восполняет это фрагментарное, делая <нас> тем, чем мы никогда не являемся чисто и полно. Те фрагменты, которые действительно даны, он совершенно не способен видеть как всего лишь рядоположенные, но подобно тому, как, совершенно не осознавая, мы восполняем слепое пятно в нашем поле зрения, так из этого фрагментарного мы творим его индивидуальность во всей ее полноте. Практика жизни заставляет создавать образ человека только из реальных, эмпирически известных отрывков; но именно она-то и основывается на изменениях и дополнениях, на преобразовании данных фрагментов во всеобщий тип и полноту идеальной личности².

Этот принципиальный, хотя в реальности и редко доводимый до совершенства процесс действует в уже существующем обществе как априори дальнейших взаимодействий, разворачивающихся между индивидами. В каком-либо кругу, принадлежность к которому основана на общности профессии или интересов, каждый член (круга) видит другого не чисто эмпирически, но на основе некоего априори, которое этот круг навязывает каждому участвующему в нем сознанию. Среди офицеров, церковных верующих, чиновников, ученых, членов семьи каждый видит другого, предполагая как само собой разумеющееся: это — член моего круга. От общей жизненной основы идут определенные ожидания <Suppositionen>, что позволяет рассматривать друг друга словно через некую пелену. Эта пелена, конечно, не просто заволакивает своеобразие личности, но, образуя с индивидуальностью личности некий сплав, придает ей новую форму. Мы видим другого не только как индивида, но как коллегу, или приятеля, или партийного соратника, короче, как соседа <Mitbewohner> в том же особом мире, и эта неизбежная, совершенно автоматически действующая предпосылка является одним из средств придать его личности и действительности в представлении Другого качество и форму, которых требует его социабельность.

² Этот абзац является самым темным, самым путаным местом во всем тексте. Путаница вызвана, на первый взгляд, избыточным и не очень аккуратным использованием личных местоимений. Однако и здесь дело, быть может, именно в принципиальной позиции автора. Сначала Зиммель не определяет, кто именно есть тот «он», который, будь «он» самим собой, явил бы образ уникальной личности. Зиммель не называет «его» человеком, потому что «человек» — это тип. Не называет и индивидом, ибо как конкретный «вот этот» человек индивид меньше своей уникальности, как мы ее видим. А далее выясняется, что и «мы», те, кто видит, тоже суть фрагменты, зачатки собственной индивидуальности. Восполняет эти фрагменты «взор Другого». Именно «Другой» есть тот «он», кто не способен видеть эти фрагменты как нечто несвязное, но, в свою очередь, и «мы» восполняем фрагментарность Другого, образуем полноту его индивидуальности. Напомним, что *Ты*, по Зиммелю, в некотором роде тождественно *Я* как безусловный факт сознания. Поэтому «мы» («Я») и «он» («Другой») здесь равноправны. Точнее, равноправны перспективы «Я» и «Ты», ибо «Я» лишь постольку есть «Я», поскольку на него смотрит «Другой», тот самый другой, которого только созерцание «Я» делает уникальным индивидом.

То же, конечно, можно сказать и о взаимоотношениях членов различных кругов. Штатский, который знакомится с офицером, никак не может освободиться от (мысли о том), что этот индивид — офицер. Пусть даже принадлежность к офицерскому кругу — часть его индивидуальности, однако схема здесь совсем не такая, как предполагается, в представлении Другого, картиной индивидуальности. И точно так же обстоит дело с протестантом в отношении католика, с торговцем — в отношении чиновника, с мирянином — в отношении священника и т. д. Повсюду линия реальности скрыта под покровом социального обобщения, так что обнаружить ее в обществе с резкой социальной дифференциацией в принципе невозможно. Таким образом, в представлении человека человеком сказываются смещения, умаления, дополнения (поскольку обобщения всегда и больше, и меньше индивидуальности), идущие от всех этих априорно действующих категорий: от типичности человека, от идеи его совершенного завершения, от социальной общности <Allgemeinheit>, к которой он принадлежит. А надо всем этим, как эвристический принцип познания, парит мысль о его реальной, чисто индивидуальной определенности. Но поскольку кажется, будто, только добравшись до нее, можно вступить в подлинно обоснованное к человеку отношение, то фактически все изменения и преобразования, препятствующие этому идеальному познанию, — и есть условия, благодаря которым возможны те отношения, которые мы только и знаем в качестве общественных — примерно, как у Канта категории рассудка, придающие непосредственным данностям форму совершенно новых объектов, только и делают данный (в созерцании) мир познаваемым.

II. Другая категория, благодаря которой <unter der> субъекты воспринимают³ самих себя и других, чтобы, будучи так оформленными, составить эмпирическое общество, может быть сформулирована в кажущемся тривиальном положении: каждый элемент группы есть не только часть общества, но и, помимо того, еще нечто. Это имеет эффект социального априори постольку, поскольку не обращенная к обществу и не растворенная в нем часть индивида не просто располагается безо всякой связи рядом с его социально значимой частью, не просто есть то внешнее для общества, чему оно, волей или неволей, дает место. Но некоторыми своими сторонами человек не входит в общество как его элемент, и это образует позитивное условие того, что другими сторонами своего существа он таким элементом является: характер его обобщественности обусловлен или сообусловлен характером его необобщественности.

Дальнейшие исследования выявят несколько таких типов. Их социологическое значение, и даже самое глубокое, заключается в том, что каким-то образом они именно исключены из общества, для которого их существование значимо: так обстоит дело с чужаком, с врагом, с преступником и даже с бедняком⁴. Однако то же самое

³ Зиммель использовал многозначное слово «erblicken»: во-первых, «видеть», «воспринимать посредством зрения», а, во-вторых, «думать, что познаешь». Иными словами, субъекты видят друг друга и при том верят, что познают и себя, и другого.

⁴ Зиммель делает это в соответствующих разделах «Социологии»: гл. IV «Спор» (здесь речь идет о враге и враждебности), гл. VII «Бедняк» и в «Экскурсе о

относится не только к таким общим характеристикам, но — в бесчисленных модификациях — и ко всякому индивидуальному явлению. Каждый миг нас связывают отношения с людьми, и этими отношениями — прямо или косвенно — определяется содержание этого мгновения. Однако тем самым отнюдь не опровергается сказанное выше. Напротив, социальная охваченность (*soziale Umfassung*) затрагивает именно те сущности, которые охвачены не полностью.

Мы знаем о чиновнике, что он не только чиновник, о торговце — что он не только торговец, об офицере — что он не только офицер. И это внесоциальное бытие, темперамент и то, в чем выразились его судьба, интересы и ценность личности — сколь бы мало ни меняло это существа его чиновничьих, торговых, военных занятий — всякий раз придает ему в глазах визави⁵ определенный нюанс, вплетая в его социальный образ вне-социальные, не поддающиеся учету факторы. Все общение людей в рамках социальных категорий было бы другим, если бы каждый выступал для другого как партнер лишь в соответствующей социальной категории, как носитель именно теперь выпавшей ему социальной роли. Конечно, индивиды, и профессии, и социальные ситуации различаются тем, в какой мере у них есть или ими допускается, наряду с их социальным содержанием, некое «помимо того» <Ausserdem>.

Один полюс этого ряда образует, например, человек в любви или дружбе (здесь то, что индивид сохраняет за собой, по ту сторону обращенного к другому развития и деятельности, может количественно приближаться к предельному нулевому значению), единственная жизнь которого может рассматриваться или проживается как бы с двух сторон: во-первых, с внутренней, стороны *terminus a quo* субъекта; но, во-вторых, в совершенной неизменности, в направлении любимого человека, в категории его *terminus ad quem*, вмещающей эту жизнь без остатка. Формально тот же самый феномен, хотя тенденция (здесь) совершенно иная, представляет собой католический священник, в котором церковная функция полностью скрывает и поглощает индивидуальное для-себя-бытие. «Помимо того» социологической активности исчезает в первом из этих предельных случаев потому, что содержание полностью растворено в обращенности к партнеру, а во втором — потому, что соответствующий тип содержаний вообще исчез.

А противоположный полюс мы обнаруживаем, например, в явлениях современной культуры, определяемой хозяйством денежного типа. Здесь человек производящий, покупающий или продающий, вообще действующий для результата <leistender>, приближается к идеалу абсолютной объективности. Если не принимать во внимание самые высокие, руководящие позиции, то индивидуальная жизнь, тон совокупной личности исчез из действий

чужаке» в гл. IX.

⁵ Зиммель использовал здесь и ниже трудные для перевода слова: «der Gegenüberstehende» и «Gegenüber» — «тот, кто (или то, что) находится напротив»; и родственное ему «gegenbertreten» — подходить, относиться. Речь идет о том, чтобы подчеркнуть взаимную «потусторонность», но также и соотношенность вступающих в общение. Поэтому я один раз перевожу «визави», а затем — «партнер». В дальнейшем *Gegenüber* переводится как «противостояние» и «сопротивление».

для результата, люди стали лишь носителями совершающегося по объективным нормам возмещения результата ответными действиями <Leistung und Gegenleistung>, а все, что не относится к этой чистой предметности, действительно из нее исчезло. «Помимо того» вместило в себя всю личность с ее особой окрашенностью, ее иррациональностью, ее внутренней жизнью, оставив общественным занятиям только специфичные для них энергии, начисто обособленные <от всего остального>.

Между этими крайностями движутся социальные индивиды, и всегда <их> энергии и напор <Bestimmtheiten>, обращенные к внутреннему центру, оказываются некоторым образом значимыми для действий и настроений, которые касаются Другого. Ибо, в предельном случае, даже сознание того, что эта социальная активность или настроенность есть нечто отдельное от остального человека и отнюдь *не* вступает в социологическое отношение с тем, чем он еще является и что он еще означает,— даже сознание этого имеет чрезвычайно позитивное влияние на установку субъекта относительно Другого и установку другого относительно субъекта. Априори эмпирической социальной жизни состоит в том, что жизнь не полностью социальна. Мы формируем наши взаимные отношения, не только негативным образом сохраняя за собой не входящую в них часть своей личности. Эта часть не только воздействует через всеобщие психологические связи как таковые на социальные процессы в душе, напротив, именно формальный факт, *что* эта часть находится вне этих последних, определяет род такого воздействия.

На том, что общества образованы сущностями, которые находятся одновременно и внутри, и вне их, основана одна из важнейших социологических форм <Formungen>: между обществом и его индивидами может быть такое же отношение, как между двумя партиями, и, видимо, оно есть всегда, более или менее открыто. Тем самым общество создает, быть может, самую осознанную, по меньшей же мере, самую общую развернутую основную форму жизни: индивидуальная душа никогда не может находиться в связи, не находясь одновременно вне ее, она не встроена ни в какой порядок, не будучи одновременно и против него. И так обстоит дело, начиная от трансцендентных и самых общих взаимосвязей и до самых единичных и случайных.

Религиозный человек чувствует, что он полностью охвачен божественной сущностью, словно он был только ударом пульса божественной жизни; его собственная субстанция безо всяких оговорок и даже в мистической неразличимости отдана субстанции Абсолюта. И все-таки, чтобы придать хоть какой-то смысл своей слитности <с Абсолютом>, он должен сохранить некоторое самобытие, некоторое личностное противостояние, обособленное *Я*, для которого растворение в божественном всебытии есть бесконечная задача, процесс, который не был бы ни метафизически возможным, ни религиозно ощутимым, если бы не исходил из для-себя-бытия субъекта: бытие-воедино <Eins-Sein> с Богом обусловлено в своем значении бытием-иначе <Anders-Sein>, чем Бог. А по ту сторону этой устремленности ввысь к трансцендентному то отношение к природе как целому, которого всю свою историю взыскует для себя человеческий дух, обнаруживает ту же самую форму.

Мы знаем, что встроены в природу как один из ее продуктов, равный среди равных, как точка, которой достигают и которую покидают вещества и энергии природы, подобно тому, как они совершают свой круговорот через текущую воду и цветущее растение. И все-таки у души есть чувство для-себя-бытия, независимого от всех этих переплетений и вовлечений, обозначаемого логически столь сомнительным понятием свободы; и противодействие тому движению, элементом которого, мы, правда, и сами являемся, доходит до высшей степени: природа есть лишь представление в человеческих душах. Однако подобно тому, как природа со всей ее бесспорной самозаконностью и грубой действительностью все-таки включается в Я, так и это Я, со всей своей свободой и для-себя-бытием, со всей противоположностью природе как таковой, есть все-таки ее элемент <Glied>. Именно в том и состоит универсальность природной взаимосвязи, что она включает в себя также и эту сущность, самостоятельную по отношению к ней и часто даже враждебную, что элементом ее должно быть нечто, по своему глубинному чувству жизни находящееся за ее пределами. В той же мере эта формула приложима и к отношениям между индивидами и отдельными кругами их общественных связей или, если суммировать их в понятии или чувстве обобществления как такового, — просто к взаимоотношениям индивидов.

С одной стороны, мы знаем, что являемся *продуктами* общества: физиологический ряд предков, приспособившихся и закреплявшихся, традиции их труда, знания и веры, весь дух прошлого, кристаллизовавшийся в объективных формах, — <все это> определяет предрасположенность и содержание нашей жизни. Поэтому возникает вопрос: не есть ли отдельный человек всего лишь сосуд, в котором в разной степени смешиваются уже прежде существовавшие элементы; ибо даже если элементы эти в конечном счете производятся отдельными людьми, то вклад каждого исчезающе мал, и только благодаря их родовому и общественному накоплению возникают факторы, синтез которых, и составляет опять-таки то, что можно было бы называть «индивидуальностью».

С другой стороны, мы знаем, что являемся *членами* <Glied> общества, и наш жизненный процесс, и его смысл, и цель столь же несамостоятельны, будучи переплетены в одновременном существовании, как они были <несамостоятельны> в их <исторической> последовательности. Будучи существами природными, мы не имеем для-себя-бытия, ибо круговорот природных элементов проходит через нас, словно через совершенно лишенные самости образования, а равенство перед законами природы делает наше существование всего лишь примером их необходимости. Точно так же, будучи существами общественными, мы не имеем в нашей жизни автономного центра, но каждое мгновение бываем составлены из взаимоотношений с другими, подобно телесной субстанции, являющейся для нас всего лишь суммой многообразных чувственных ощущений, но не сущим для себя существованием.

Мы чувствуем, однако же, что эта социальная диффузия не полностью растворяет нашу личность; речь идет не только о том, что мы сохраняем за собой (о чем уже было сказано), о тех отдельных

содержаниях, смысл и развитие которых с самого начала принадлежат индивидуальной душе и вообще не имеют места в социальных связях; не только об *оформлении* (Formung) социальных содержаний, единство которых в качестве индивидуальной души само уже не имеет общественной сущности, подобно тому, как художественная форма, образованная пятнами краски на полотне, не выводима из химической сущности самих красок. Нет, речь прежде всего идет о другом: все жизненное содержание, пусть даже объяснимое без остатка социальными antecedентами и взаимоотношениями, можно рассматривать одновременно и в категории единичной жизни, как переживание индивида, полностью на него ориентированное. Одно и то же содержание может подпадать под две различные категории, подобно тому, как одно и то же растение может рассматриваться, во-первых, с точки зрения биологических условий его возникновения, во-вторых, с точки зрения практической полезности, а в-третьих, с точки зрения его эстетического значения. Чтобы локализовать существование индивида, понять его, можно избрать точку зрения как изнутри, так и извне; тотальность жизни со всеми ее социально выводимыми содержаниями может быть постигнута как устремленная к центру судьба ее носителя <das zentripetale Schicksal seines Tragers>, но равным образом и жизнь, со всем тем в ней, что неотъемлемо от индивида, может считаться продуктом и элементом жизни социальной.

Тем самым факт обобществления ставит индивида в двойственное положение, что и послужило исходным пунктом моих рассуждений: обобществление заключает его в себе, и одновременно индивид противостоит обобществлению, индивид есть член организма обобществления и в то же время является замкнутым органическим целым, бытием для него и бытием для себя. Но сущность и смысл особого социологического априори, которое на этом основывается, состоит в том, что применительно к индивиду и обществу «пребывание внутри» и «пребывание вне» — это не два независимых определения (хотя иногда они могут принять и такой вид и даже развиться до полной взаимной противоположности), но характеристика позиции человека, живущего социальной жизнью, в ее нераздельном единстве.

Существование индивида не просто отчасти социально, отчасти индивидуально — сообразно тому, как распределяются содержания. Здесь господствует фундаментальная, формообразующая <gestaltende>, ни к чему не сводимая категория единства, которую мы не можем назвать иначе, кроме как синтезом или одновременностью двух логически противоположных определений индивида, каковы его положение элемента <Gliederstellung> и <его> для-себя-бытие, то, что он — продукт общества, включен в него, и что центр своей жизни, ее исток и цель — он сам. Общество, как было показано выше, состоит из существ, которые частично не обобществлены. Но, кроме того, они еще воспринимают себя, с одной стороны, как совершенно социальные, а с другой (при том же самом содержании) — как совершенно личностные существования. И это — не просто две точки зрения, между которыми нет никакой связи (как, например, в случае, когда одно и то же тело рассматривается и с точки зрения его тяжести, и с

точки зрения его цвета). Здесь то и другое образует единство, которое мы называем социальным существом, синтетическую категорию — подобно тому, как понятие «причинение» есть априорное единство, хотя оно включает в себя два весьма различных по содержанию элемента: «причиняющее» и «причиненное». Именно то, что мы способны к такому формообразованию <Formung>, способны продуцировать понятие общества из существ, каждое из которых может воспринимать себя как terminus a quo и terminus ad quem своего развития, судеб, качеств, что мы способны учитывать все это в понятии — и все-таки видеть в нем terminus a quo и terminus ad quem этих живых существ и определенностей бытия <Lebendigkeiten und Seinsbestimmtheiten>, — это и есть априори эмпирического общества, это и делает возможной его известную форму.

III. Общество образовано из неравных элементов. Ибо даже там, где демократическая или социалистическая тенденции предусматривают «равенство» или частично достигают его, речь всегда идет лишь о равноценности личностей, результатов деятельности, позиций, в то время как равенство людей по их качествам, содержанию жизни и судьбам — вообще не предмет обсуждения. А с другой стороны, там, где поработанное население образует лишь массу, как в больших восточных деспотиях, это равенство каждого с каждым затрагивает лишь определенные стороны существования, например, политические или хозяйственные, но никогда — существование в целом; присущие ему свойства, личностные отношения, претерпевание судеб неизбежно должны иметь некоторую рода уникальность и неповторимость, причем не только с внутренней стороны жизни, но и по взаимодействию с другими существованиями.

Если представить себе общество как чисто объективную схему, то оно окажется порядком содержаний и результатов, соотнесенных друг с другом соответственно пространству, времени, понятиям и ценностям, так что тут можно отвлечься от персональной от формы Я как носителя их динамики. Если же внутри этого порядка в силу такого неравенства элементов всякий результат или качество выступают как нечто сугубо индивидуальное, одне-значно локализованное, то общество оказывается неким космосом, который, правда, необозримо многообразен в своем бытии и движении, но в котором каждая точка сохраняет свою определенность лишь при неизменности структуры целого. То же самое, о чем говорили применительно к строению мира вообще, а именно, что ни одна песчинка не могла бы принять иной формы или лежать в ином месте, чем теперь, не будь предпосылкой и следствием этого изменение всего сущего, — то же повторяется и в строении общества, если рассматривать его как переплетение качественно определенных явлений. Аналогия такой картины общества в целом, словно ее миниатюрное изображение, бесконечно упрощенное и, так сказать, стилизованное, — это чиновничество, состоящее из определенного порядка «позиций», предопределенности результатов деятельности, которые, будучи отделенными от своих непосредственных носителей, образуют некую идеальную связь; внутри нее каждый вновь вступающий находит строго определенное, словно ожидавшее его место, с которым должна гармонировать его энергия. Конечно,

то, что здесь — осознанное, систематическое закрепление содержательных результатов деятельности, то в целокупности <Totalitat> общества — крайне запутанное переплетение функций; позиции в обществе не задаются созидательной <konstruktiven> волей, но постигаются лишь через реальное творчество и переживание индивидов. И все-таки, несмотря на это громадное различие, несмотря на все то иррациональное, несовершенное, с ценностной точки зрения негодное, в чем проявляет себя историческое общество, его феноменологическая структура — сумма и отношение объективно, общественно представляемых каждым элементом видов существования и результатов деятельности — остается порядком элементов, каждый из которых занимает индивидуально определенное место, координацией функций и функциональных центров; причем чисто личностное, внутренне продуктивное, импульсы и рефлексии собственно Я остаются совершенно вне поля зрения. Иначе говоря, жизнь общества протекает (не психологически, но феноменологически, исключительно с точки зрения его социальных содержаний) так, *словно бы* каждый элемент был предопределен к своему месту в этом целом, и, несмотря на всю дисгармонию, сравнительно с идеальными требованиями, *словно бы* все элементы находились в некотором едином отношении, так что каждый, именно поскольку является совершенно особенным, зависел от других, а другие зависели от него.

А отсюда ясным становится то априори, о котором теперь должна идти речь и которое означает для отдельного человека основание и «возможность» принадлежать обществу. Что каждому индивиду ввиду его качеств указано определенное место в его социальной среде, что это идеально принадлежащее ему место также и в действительности имеется в социальном целом — это та предпосылка, исходя из которой отдельный человек живет своей общественной жизнью, предпосылка, которую можно назвать всеобщей ценностью <Allgemeinheitswert> индивидуальности. Эта предпосылка не зависит от того, что она развивается в ясное, оперирующее понятиями сознание, а также и от того, реализуется ли она в реальном течении жизни — подобно тому, как априорность закона причинности, как формирующей предпосылки познания, не зависит от того, формулирует ли его сознание в особых понятиях и всегда ли соотнобразится с ним психологическая действительность. Жизнь нашего познания основывается на предпосылке о предустановленной гармонии между нашими духовными энергиями — сколь бы индивидуальны они ни были — и внешним, объективным существованием; ибо оно всегда остается выражением непосредственного феномена, все равно, будут ли его затем метафизически или психологически сводить к существованию, порождаемому самим интеллектом.

Итак, общественная жизнь как таковая основывается на предпосылке о принципиальной гармонии между индивидом и социальным целым, хотя это отнюдь не препятствует резким диссонансам этической и эвдемонистской жизни. Если бы социальная действительность обрела свой вид благодаря этой принципиальной предпосылке, без помех и упущений, то у нас было бы совершенное общество — опять-таки не в смысле этического или

эвдемонистского совершенства, а в смысле категориальном: так сказать, не *совершенное* общество, но совершенное *общество*. Однако в той мере, в какой индивид не реализует или не видит реализации этого априори своего социального существования, т. е. сплошной корреляции своего индивидуального бытия с охватывающими его кругами, <а также> интегрирующей необходимости для жизни целого своей osobости, определяемой внутренней жизнью личности, — коль скоро этого нет, то индивид *не* обобществлен, а общество *не* является той непрерывной действительностью взаимодействия, о которой говорит понятие «общество».

Категория *профессионального призвания* сознательно обостряет это положение. Правда, в древности данное понятие не было известно в том смысле, что личности дифференцированы и общество расчленено на основе разделения труда. Но основополагающее — а именно, что социально эффективная деятельность есть единое выражение внутренней квалификации, что благодаря функциям субъективности в обществе практически объективируется ее целое и пребывающее — было и в древности. Только осуществлялось это отношение на куда более однородном содержании; его принцип выступает у Аристотеля в утверждении, что одни по природе предназначены к *δουλεύειν*, а другие — к *δεσπόζειν*⁶. При большей разработанности понятия оно обнаруживает своеобразную структуру: с одной стороны, общество производит в себе и предлагает некоторое «место», которое, правда, отличается от других по содержанию и очертаниям, но в принципе может быть заполнено многими и поэтому есть нечто анонимное; с другой стороны, несмотря на его всеобщий характер, индивид занимает это место на основании внутреннего «призвания» <Rufes>, квалификации, воспринимаемой как вполне личная. Любое «профессиональное призвание» нуждается в гармонии (как бы она ни возникала) между строением и жизненным процессом общества и индивидуальными качествами и импульсами. Именно на этой гармонии как общей предпосылке основывается, в конечном счете, представление о том, что для каждой личности есть в обществе позиция и род деятельности, к которым она «призвана», и императив: искать их, покуда не найдешь.

Эмпирическое общество становится «возможным» только благодаря этому априори, достигающему своей вершины в понятии профессионального призвания, априори, которое, правда, подобно рассмотренным выше, нельзя обозначить так просто и звучно, как это удастся с кантовскими категориями. Процессы сознания, при помощи которых совершается обобществление: единство, <состоящее> из многих, взаимное определение индивида — для тотальности других, и этой тотальности — для индивида, происходят лишь на основании этой крайне принципиальной, абстрактно не сознаваемой, но выражающейся в реальности практики предпосылки: индивидуальность отдельного человека находит какое-то место в структуре всеобщности. В известной мере эта структура с

⁶ быть рабом; быть господином (*греч.*); см. *Аристотель*. Политика, 1254b16—1255b10 (*Аристотель*. Политика/Пер. С. А. Жебелева // *Аристотель*. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984).

самого начала, невзирая на невозможность учесть в калькуляции индивидуальность, выстроена с расчетом на нее и на результаты ее деятельности. Каузальная связь, вплетающая всякий социальный элемент в бытие и деятельность всякого иного и порождающая таким образом внешнюю сетку общества, превращается в <связь> телеологическую, коль скоро ее рассматривают с точки зрения индивидуальных носителей, производителей, ощущающих себя как Я, поведение которых произрастает на почве для себя сушей, самое себя определяющей личности. То, что эта феноменальная целостность подлаживается под цели как бы извне подступающих к ней индивидуальностей, предлагая определенному изнутри их жизненному процессу такие места, где его особость становится необходимым звеном в жизни целого — как фундаментальная категория дает сознанию индивида форму, предназначающую его <быть> социальным элементом.

Перевод и примечания А. Ф. ФИЛИППОВА