

Ханс Йоас, Вольфганг Кнёбль

Социальная теория

Двадцать вводных лекций

Ханс Йоас, Вольфганг Кнёбль

Социальная теория

Двадцать вводных лекций

Перевод с немецкого
К. Г. Тимофеевой

УДК 316.2
ББК 60.5
Й 750

Перевод с немецкого *К. Г Тимофеевой*

Перевод осуществлен по изданию:
Joas H., Knöbl W. Sozialtheorie. Frankfurt/M: Suhrkamp, 2004.

Йоас Х., Кнёбль В.

Й750 Социальная теория. 20 вводных лекций / пер. с нем.
К. Г. Тимофеевой. — СПб.: Алетейя, 2011. — 840 с.

ISBN 978-5-91419-524-0

В данной книге излагается история развития социальной теории с 1945 года до наших дней. Книга начинается с подробного разбора теории Талкотта Парсонса и его попытки объединить наследие классиков Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма, после чего следует анализ критики Парсонса и альтернативных подходов, таких как теория рационального выбора и символический интеракционизм. Затем авторы рассматривают крупномасштабные проекты теоретического синтеза, реализованные уже после 1970 года (Хабермас, Луман, Гидденс), а также критику и развитие теории модернизации (Айзенштадт), структурализм, постструктурализм, антиструктурализм (Турен), феминизм, новые диагнозы современности, неопрагматизм и основные задачи современной социальной теории. Книга была написана на основе лекций, прочитанных авторами в университетах Германии и США, и поэтому может стать доступным введением в проблемы социальной теории как для студентов общественных наук, так и для всех, кто интересуется данной проблематикой.

УДК 316.2
ББК 60.5

ISBN 978-5-91419-524-0



© Х. Йоас, В. Кнёбль, 2011
© К. Г. Тимофеева, перевод на русский язык, 2011
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2011

ВВЕДЕНИЕ

В основе этой книги курс лекций, написанный одним из авторов (Хансом Йоасом) в 1985 году, когда он был приглашенным профессором в Чикагском университете. После этого он регулярно читал лекции в других университетах: в конце 1980-х годов для студентов в Эрланген-Нюрнберге, потом на протяжении более десяти лет в Свободном Берлинском университете, а также для студентов американских и европейских университетов. Более молодой соавтор Йоаса, Вольфганг Кнебель, на различных этапах своей академической карьеры принимал участие в проведении и постоянном усовершенствовании этих лекций: сначала будучи его студентом в Эрлангене, потом как научный сотрудник и ассистент в Берлине и Нью-Йорке, а теперь как коллега по университету в Гёттингене.

Со временем концепция лекций существенно изменилась. Это связано не только с постоянной актуализацией материала, но также с необходимостью реагировать на потребности слушателей и проблемы, связанные с пониманием лекций. Кроме того, определенную роль сыграли и собственные теоретические проекты авторов. Сейчас, как нам кажется, достигнута та точка, в которой мы настолько уверены в нашей концепции и в полноте нашего обзора, что берем на себя смелость переступить порог аудитории и обратиться к читающей публике. Мы надеемся, что данный обзор удовлетворит запросы студентов общественнонаучных специальностей, а также далеких от социологии читателей, желающих понять, что было сделано со времени окончания Второй мировой войны и что делается сейчас социальными теоретиками во всем мире.

Для облегчения понимания мы сохранили в книге манеру изложения, присущую устным лекциям. Образцом при этом нам служили такие выдающиеся философские произведения, как «Введение в аналитическую философию языка. Лекции» Эрнста Тugendхата¹ и лекции Манфреда Франка «Что такое неоструктурализм?»². В области, более близкой к нашей теме, также есть подобные работы, в частности «Две-

¹ *Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.* Frankfurt. M.: Suhrkamp, 1976. Частичный русский перевод см. в: *Тugendхат Э. Введение в аналитическую философию языка. Лекция 9–10 (Предметная теория значения на примере Гуссерля)* // Логос. 1999. № 10(20). С. 89–112.

² *Frank M. Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984

надцать лекций: социологическая теория после второй мировой войны» Джеффри Александера¹. Мы следуем примеру Александера, не только сохраняя такое же количество лекций, но и предпосылая обзорную главу, посвященную теории науки. Кроме того, мы согласны с Александром в том, что теоретическое развитие после 1945 года можно разделить на три больших периода. Начальный период отмечен доминированием работ Парсонса и теории модернизации, которая сегодня уже считается традиционной. Затем следует период утраты этого доминирования и распада теории на конкурирующие, отчасти даже яростно соперничающие между собой «подходы», которые в своей борьбе используют в том числе морально-политические аргументы (конец 1960-х – начало 1970-х годов). Наконец, возникновение «нового теоретического движения», как его назвал Александер, знаменует начало третьего периода, во время которого на основе конкурирующих подходов, а также под воздействием принципиально новых мотивов предпринимались попытки синтезировать теоретическое знание.

Однако на этом наше сходство с Александром заканчивается. Поэтому тематическая перекличка с его книгой прослеживается только в первых восьми лекциях. Дело в том, что работа Александера абсолютно америкоцентрична и нацелена на псевдоисторическое обоснование его собственного неопарсонсианского синтеза². Но поскольку именно в области теории, начиная с 1970 года центр тяжести сильно сместился в сторону Европы, и самые честолюбивые и плодотворные попытки теоретического синтеза предпринимались в Германии (Хабермас, Луман), во Франции (Турен, Бурдьё) и в Англии (Гидденс, Манн), теоретический ландшафт, изображенный Александером, уже на момент публикации его лекций был неполным. В своей книге мы постарались избежать и противоположной крайности и уделили должное внимание теории модернизации и парсонсианству, рассмотрели историю развития и самоисправления этих теоретических проектов, а также попытки возрождения прагматизма и возникновение коммунитаризма. Таким образом, в нашем обзоре в полной мере отражены и интеллектуальные достижения североамериканских теоретиков.

Претензия на полноту, пропорциональность и честность изложения, которая содержится в этих высказываниях, уже указывает на то, что мы имели в виду в том числе и использование этой книги

¹ *Alexander Jeffrey C. Twenty Lectures. Sociological Theory since World War II. London et al.: Hutchinson, 1987*

² Критику см. в: *Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992. S. 246–248.*

преподавателями и студентами вузов. И все же эта книга не является учебником в полном смысле этого слова. Речь не идет об абсолютно нейтральном изложении проверенного знания. Как и в философии, в социально-научной теории, особенно если она выходит за рамки эмпирического объяснения, в котором претензии на достоверность тоже часто оказываются неоправданными, достоверности в принципе не существует. Что касается нейтральности, то здесь можно рассчитывать только на то, что аргументация будет честной и полной, но не на отказ от собственной теоретической позиции. Поэтому мы не боялись давать собственную оценку существующим теориям и критиковать их. Напротив, мы считаем эту книгу частью нашей работы над наиболее полной и адекватной современности социальной теорией, и именно поэтому мы стремимся дать представление о достижениях, проблемах и задачах в этой области.

Мы не стали называть книгу так, как обычно назывались лекции, положенные в ее основу, а именно «Современная социологическая теория». Конечно, такое название вписывалось бы в учебный план социологических специальностей, но оно бы не учитывало рассуждений и фактических знаний (например, в традиции структурализма и прагматизма), которые в основном развивались вне социологии. Критерием для включения материала в наш курс лекций была не дисциплинарная принадлежность, а вклад в теорию социальной сферы. Но поскольку в немецком языке – в отличие от английского – понятие «социальной теории» является неологизмом, наше решение нуждается в обосновании.

Нам неизвестна история употребления понятия «социальная теория» в английском языке. Известно только, что с конца XIX века оно уже использовалось без каких-либо дополнительных объяснений. С одной стороны, оно, как и понятие «социальной мысли», без более точного определения применялось для обозначения той интеллектуальной сферы, которая позднее закрепилась за социологией. Таким образом, оно обозначало обобщенные высказывания о социальных взаимосвязях или закономерностях социальной жизни. Но, с другой стороны, оно как (само)название обозначало такое направление мысли, которое критиковало «индивидуализм» или, по крайней мере, стремилось преодолеть его границы. В этом отношении «социальная теория» была направлена против основных постулатов экономической, политической и психологической мысли в англосаксонском пространстве. Она подразумевала особый теоретический взгляд на культурные и социальные процессы, который, правда, не был определен раз и навсегда, но неиз-

менно оказывался предметом теоретических споров. Поскольку такой антииндивидуалистический импульс и, соответственно, особый подход к социальным явлениям оказывал также существенное влияние на новую дисциплину – социологию – в стадии ее институционализации, поначалу это несоответствие между двумя способами употребления, по-видимому, не замечали. С одной стороны, это понятие означало теорию, направленную на эмпирические объекты. С другой стороны, имелась в виду теория, в центре которой находился адекватный подход к феномену социального.

Однако чем прочнее становилось положение новой дисциплины и чем сильнее была ее профессионализация, тем очевиднее должно было проявиться это противоречие. С точки зрения эмпирически ориентированной социологии, которой занимались профессиональные социологи, теория подразумевала прежде всего «эмпирическую теорию», т. е. высокий уровень обобщения экспланаторных высказываний¹. Нормативные оценки и направляющие интерпретации должны были быть вытеснены из теории, понимаемой в таком узком смысле. Но никогда, даже в период господства подобного мнения, «предприятие» под названием «Теория» – в широком смысле – не останавливалось. По крайней мере, как источник гипотез и средство исторического подтверждения дисциплинарной идентичности, теория всегда считалась полезной. Именно такому пониманию теории будут посвящены наши лекции. И у этого есть свои причины.

Дело здесь не только в том, что понимание роли теории в науке в целом за последние десятилетия сильно изменилось². Появились новые конкуренты в виде новых смежных дисциплин. Так, прочно утвердилось поле «политической теории», в которой объясняются нормативные вопросы совместной жизни людей в упорядоченном, хорошем и справедливом обществе. Работы в этой области могут рассчитывать на значительный общественный интерес. Из наук о культуре, правда, в очень размытой форме, выросла «теория культуры» – по крайней мере, как дискурсное поле. Многие вопросы этой теории, такие, как отношения полов или международные отношения в культурной сфере, представляют также значительный нормативный интерес. Социологической теории, упорствующей в чисто эмпирическом объяснении, приходится освобождать место для конкурентов и отступать на второй план.

Этому необходимо помешать, поскольку иначе возможны следующие негативные последствия. Во-первых, слишком узкое понимание

¹ Более подробное объяснение см. в первой лекции.

² Подробнее об этом см. в первой лекции.

теории даже внутри социологической дисциплины уже привело к взаимной изоляции теоретической и эмпирической работы. Такая ситуация вредит и той, и другой стороне и грозит даже нарушить внутреннюю целостность дисциплины. Во-вторых, огромный потенциал, накопленный социологической традицией, начиная с Макса Вебера, Эмиля Дюркгейма и Джорджа Герберта Мида, оказывается вне интересов широкой общественности и межфакультетских дискуссий, вместо того, чтобы играть серьезную роль в качестве сводной концепции, включающей также политическое и культурное измерение. Обозначение «социальная теория» явно претендует на обобщающий характер, хотя это не означает, что наша книга в полной мере реализует эту претензию. Мы видим свою задачу, скорее, в указании направления, а не в произнесении заключительного слова.

Ввиду неустойчивого положения «социальной теории» в структуре академических дисциплин, в последнее время все чаще раздаются голоса за институционализацию «социальной теории» как самостоятельной дисциплины. В качестве аргумента обычно указывают на то, что *in statu nascendi* эта дисциплина уже обладает достаточной интеллектуальной зрелостью¹. Мы не разделяем эту позицию. Напротив, такое разграничение, по нашему мнению, еще больше укрепило бы состояние взаимного игнорирования между социальной теорией и эмпирией, которое мы воспринимаем как опасное. Без эмпирического обоснования и контроля можно утратить то, что отличает социологию от философии, с одной стороны, и от простого обмена мнениями, с другой стороны.

Мы решили использовать понятие «социальной теории» еще и потому, что общепринятое понятие «общественной теории», более употребительное в немецком, чем в английском языке, вызывает у нас двойственное чувство. Это понятие часто использовалось для того, чтобы противопоставить социологической теории «левое», «критическое» нормативное измерение. Однако, как будет подробно показано в двенадцатой лекции, такое подспудное соотнесение понятия общества с режимом, имеющим форму национального государства и четкие территориальные границы, всегда основывалось на многих предварительных допущениях, а сегодня, когда эти допущения стали явными, само это соотнесение стало проблематичным. Понимание обществ в значении национальных государств так же, как и любое другое по-

¹ Ср. выступление С. Тернера в: Turner S. The Maturity of Social Theory // Camic Ch., Joas H. (Ed.) The Dialogical Turn. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2003. P. 141–170.

нимание, сначала необходимо обосновать с точки зрения теории социальной сферы.

Наша книга в основном посвящена развитию социальной теории со времени окончания Второй мировой войны. При этом за исходную точку мы взяли произведение, появившееся несколькими годами раньше этого большого исторического перелома, а именно работу Талкотта Парсонса «Структура социального действия» (1937). Таким образом, классиков социологической традиции, большой потенциал которых мы только что подчеркнули, мы не рассматриваем подробно. Кто хочет познакомиться с их теориями, должен обратиться к работам других авторов. Тем не менее, по прочтении станет ясно, что их рассуждения никоим образом не игнорируются и в этой книге. Их присутствие заметно везде: и в работах Парсонса, претендующих на обобщение классиков социологии, и выборочно у всех последующих авторов. Ведь классики потому и называются классиками, что по прошествии времени их труды продолжают вдохновлять и служить неисчерпаемым источником идей. Но обращаться к классикам можно, только учитывая историческую дистанцию и интегрируя их потенциал в актуальные теоретические разработки. Из исследования современных проблем и из творческого использования старых теорий складывается динамика «социальной теории», интерес к которой мы бы хотели пробудить с помощью нашей книги.

Мы от всей души благодарим всех наших друзей и коллег, которые читали и комментировали рукопись книги. По мере сил мы старались следовать их советам по улучшению текста. Мы выражаем благодарность Франку Адлоффу, Йенсу Беккерту, Сибилле Калупнер, Кристофу Лиллю, Норе Линднер, Кате Мертин, Габриэле Мордт, Флориану фон Эрцену, Хансу-Иоахиму Шуберту, Петеру Вагнеру, Харальду Венцелю, Патрику Вёрле и Хайнриху Ибергу. Кроме того, мы бы хотели выразить отдельную благодарность Беттине Хольштайн (Эрфурт), которая с невероятной точностью подмечала внутренние противоречия и несоответствия в тексте и своими советами помогала их исправить.

Первая лекция. **ЧТО ТАКОЕ ТЕОРИЯ?**

То, что свой курс лекций по современной социальной теории мы начали с темы «Что такое теория?», может вызвать недоумение. Ведь многие из вас посещали лекции, посвященные классикам социологической теории (скажем, Эмилю Дюркгейму, Джорджу Герберту Миду или Максу Веберу), и при этом вопрос о «сущности» теории не был темой отдельного занятия. Совершенно справедливо лекторы исходили из того, что у вас уже есть интуитивное понимание теории или что оно у вас скоро появится. В любом случае, по крайней мере, сейчас вы уже в состоянии охарактеризовать такие разные подходы к социальной действительности, какие мы встречаем у Вебера, Мида или Дюркгейма. Вебер, как известно, описывал государство и политические феномены совершенно иначе, нежели Дюркгейм. То есть у них абсолютно разное теоретическое понимание сущности политических явлений, хотя оба в своих социологических описаниях ссылаются на одни и те же эмпирические факты. Понимание социального действия у Мида явно отличается от веберовского понимания, хотя оба используют отчасти схожие понятия. Все эти авторы за основу своих социологических описаний брали различные теории (во множественном числе). Не является ли это решающим шагом к пониманию вопроса о «сущности» теории? Ведь если сравнить все эти теории друг с другом, выявить то, что их объединяет, найти какой-то общий знаменатель, не приведет ли это, как можно предположить, к адекватному пониманию теории (в единственном числе)? Ведь при таком сравнении мы бы получили тот формальный материал, из которого строится (социологическая) теория, то, чем, собственно, фактически является социальная теория!

К сожалению, подобное решение проблемы оказывается не очень конструктивным, так как социология с момента ее основания в XIX веке представляла собой такую научную дисциплину, в которой никогда не было абсолютно стабильного консенсуса относительно предмета и задач. Не было единодушия и в отношении основных понятий, так что не приходится удивляться тому, что жаркие споры велись и вокруг «правильного» понимания теории.

Так, существовало противостояние между теорией и эмпирическим исследованием, поскольку некоторые представители социальных наук полагали, что только интенсивная эмпирическая работа может привести нас к созданию разумной социологической теории. Другие, наоборот, утверждали, что эмпирическое исследование без предварительной всеобъемлющей теоретической рефлексии приведет в лучшем случае к бессмысленным, а в худшем случае к ложным результатам. Абсолютно разными были также представления об отношении между теорией и картиной мира. Одни ученые подчеркивали, что социологическая или социальная теория есть чисто научное построение, не имеющее ничего общего с политическими или религиозными взглядами. Другие, в свою очередь, обращали внимание на то, что гуманитарные или социальные науки никогда не могли полностью освободиться от убеждений такого рода и представление о «чистой» науке, в частности, социологии есть не что иное, как химера. С этим тесно связан также спор об отношении между теорией и вопросами норм и морали. Одни считали, что наука в принципе должна воздерживаться от любых нормативных, политических или моральных высказываний. Другие, наоборот, выступали за политически и общественно ангажированную науку, которая не имеет права «уклоняться» от «вопросов долженствования» (Как люди должны действовать? Как должно строиться хорошее или справедливое общество?). По мнению последних, науки, тем более социальные, не должны делать вид, будто они лишь предоставляют результаты исследований, а за их использование не несут никакой ответственности. Коль скоро из результатов социально-научных исследований можно сделать разные выводы, для самой дисциплины не может быть безразлично, что с этими выводами в конечном итоге произойдет. Наконец, жаркие споры велись также вокруг отношения теории и повседневного знания. Одни провозглашали принципиальное превосходство наук, в том числе социальных, над повседневным знанием, в то время как другим казалось, что гуманитарные и социальные науки слишком укоренены в повседневности и слишком зависят от нее, чтобы выдвигать такие самонадеянные претензии. Итак, само понятие теории, как вы видите, является в высшей степени спорным. Поэтому попытка вывести из имеющихся теорий классиков социологии общий знаменатель не привела бы к поставленной цели. Она не дала бы ответа на вопрос о том, что такое теория, так как нерешенными остались бы спорные вопросы, кратко изложенные нами выше.

Но стоит ли вообще так подробно обсуждать и выяснять, что же такое «теория»? В конце концов вы же «поняли» классиков социологии, возможно, посещали семинары, посвященные их научному наследию, и при этом не испытывали необходимости в эксплицитном объяснении понятия теории. Почему тогда только сейчас, при обсуждении современной социологической или социальной теории, не обойтись без этих дебатов об основаниях, т. е. о «сущности» теории? Здесь возможны два ответа. Первый ответ носит исторический характер, так как отсылает нас к истории возникновения социальной науки. Когда Вебер, Дюркгейм, Зиммель и другие так называемые отцы-основатели создавали новую дисциплину «социологию», зачастую этот процесс превращался в борьбу отдельных ученых за ее научную репутацию, в противостояние с другими дисциплинами, отказывавшими социологии в легитимности. Конечно, социологи спорили и между собой, и наверняка это были частые споры, но это ничто по сравнению с ситуацией, сложившейся во второй половине XX-го века, когда социология окончательно утвердилась в университетах. Для современной социологии характерно уже многообразие конкурирующих теоретических направлений (не зря нам понадобилось еще девятнадцать лекций, чтобы познакомиться с этим многообразием), и в условиях такой жесткой конкуренции вопросы теории науки, т. е. вопросы о предпосылках и характеристиках науки и о построении научных теорий играют важную роль. Спор между теоретическими направлениями в социальных науках как раньше, так и сейчас часто разгорается вокруг правильного понимания теории как таковой. Поэтому вам необходимо иметь, по крайней мере, общее представление об этих вопросах, чтобы понять, почему развитие теорий в современных социальных науках происходило именно так, а не иначе.

Второй ответ связан одновременно с историей дисциплины и с ее преподаванием. Для современных социальных наук характерно не только большое число конкурирующих теорий, но также чрезвычайно опасный разрыв между теорией и эмпирией. Со временем образовалось нечто вроде разделения труда между теми, кто считает себя теоретиками, и теми, кто считает себя эмпириками или эмпирическими исследователями. Обе группировки уже практически не воспринимают результаты друг друга ввиду этого четкого разделения труда. В действительности же теория и эмпирия неотделимы друг от друга, и поэтому данная лекция о «сущности» теории дает

возможность задуматься о том, что такое теория, каково ее значение для эмпирического исследования и каким именно образом эмпирия непрерывно участвует в формировании теории. Убеденным теоретикам, если среди вас таковые имеются, мы хотим показать, что социальные теории никогда не бывают свободны от эмпирических наблюдений или допущений, и поэтому не стоит смотреть свысока на «копошащихся в мелочах» эмпириков. Нынешним и будущим убежденным эмпирикам и тем из вас, кто, чего доброго, презирает теорию, мы в этой лекции надеемся объяснить, что эмпирические наблюдения, какими бы тривиальными они ни были, никогда не свободны от теоретических высказываний, вследствие чего постоянное изучение теории не может быть вредным. Кроме того, несмотря на разговоры об уменьшении влияния социальных наук нельзя забывать о том, что социально-научные теории по-прежнему оказывают огромное влияние на действительность. Достаточно вспомнить о теории Маркса или о сегодняшних дебатах вокруг глобализации и индивидуализации в политических и литературных разделах газет. Теории определяют не только инструментарий эмпирического социального исследования, они определяют также подлежащий изучению социальный мир. Уже по одной этой причине тот, кто имеет четкую установку на эмпирию в социальных науках, не может просто так отмахнуться от теорий, заявив о своем стремлении воздерживаться от любых теоретических спекуляций и обращаться напрямую к (эмпирической) действительности. Повторим еще раз: теория и эмпирия слишком тесно связаны между собой, чтобы подобная позиция считалась обоснованной.

Однако если дела обстоят именно так, т. е. если в социальных науках так и не сформировалось одно, бесспорно верное понимание теории и ученым так и не удалось прояснить отношение между теорией и эмпирией, теорией и мировоззрением, теорией и нормативными вопросами, теорией и повседневным знанием, то возникает вопрос: имеет ли смысл пытаться определить сущность теории? Мы отвечаем – да! Для разочарования и цинизма нет причин, и это объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, как вы скоро увидите, социология (если вы изучаете именно социологию) не единственная дисциплина, в которой обсуждается вопрос о статусе теории. Перед другими социальными науками – начиная от политологии и истории и заканчивая экономической теорией – стоят схожие проблемы, даже если спор об основах науки и не занима-

ет в них такое видное место. Вы еще увидите, что, казалось бы, неприкосновенные естественные науки тоже не застрахованы от подобных дискуссий. Во-вторых, из споров вокруг статуса теории, которые отчасти уходят уже глубоко в историю, вполне можно вычленить приемлемое для большинства, хотя и многоуровневое понимание теории. Но для этого необходимо в точности изучить, где и до какой степени существовало согласие относительно «сущности» теории, в каком пункте и почему это согласие было нарушено и когда на протяжении всей истории этих споров предпринимались попытки восстановить расторгнутый консенсус. Так мы подошли непосредственно к нашей теме.

На самом фундаментальном уровне между различными теоретическими направлениями и дисциплинами существует согласие, по меньшей мере, относительно того, что теории следует понимать как генерализующие, т. е. обобщающие высказывания. Можно сказать и наоборот – и так, пожалуй, будет даже понятнее: любое обобщающее высказывание уже является теорией. Подобные теории мы используем и в нашей повседневной жизни, причем используем постоянно. Всякий раз, когда мы употребляем множественное число, не проверив перед этим, верно ли наше обобщение применительно ко всем случаям, мы используем теорию: «Все немцы – нацисты», «Мужчины – мачо», «Большинство социологов говорят непонятную чушь» и так далее – вот теории подобного рода. Из нашего наблюдения, что некоторые немцы действительно придерживаются фашистских взглядов, что многие мужчины действительно агрессивно настроены по отношению к женщинам и что некоторые социологи действительно неспособны говорить на общедоступном языке, мы сделали вывод о том, что все немцы такие, все мужчины ведут себя подобным образом, а большинство социологов говорит именно так. Разумеется, мы этого не проверяли, мы не знаем всех немцев, не знаем всех мужчин и никогда не были знакомы с большинством социологов. Когда мы формулируем такого рода абстрактные высказывания, это не что иное, как использование теории. Можно было бы также сказать, что мы выдвигаем гипотезу. И действительно, американский логик, создатель теории знаков и философ Чарльз Сандерс Пирс (1839–1914) наглядно и убедительно показал, что все наше восприятие повседневности и все наши действия основываются на одном-единственном комплексе гипотез (он их называет

абдукциями), без которых мы вообще не смогли бы вести осмысленную жизнь:

Когда я этим прелестным весенним утром смотрю в окно, я вижу цветущую азалию. Но нет! Я этого совсем не вижу; просто это единственная возможность описать то, что я вижу.

Мое описание – это утверждение, предложение, факт, а то, что я воспринимаю, не является ни утверждением, ни предложением, ни фактом; это всего-навсего картина, которую я делаю частично обозримой с помощью фактического высказывания. Это высказывание абстрактно, в то время как увиденное мной конкретно. Я провожу абдукцию, выражая увиденное мной в предложении. Фактически вся структура нашего знания есть не что иное, как прослойка тесно переплетенных между собой гипотез (...). Расширяя свои знания, мы не можем сделать ни единого, даже самого маленького шага, выводящего нас из стадий бездумного оцепенения, не совершая каждый раз абдукцию¹

Итак, теория является в равной мере необходимой и неизбежной, поскольку без нее было бы невозможно обучение и вообще связанные действия. Без генерализаций и абстракций мир был бы доступен нашему восприятию только как пестрое лоскутное одеяло, состоящее из отдельных, не связанных между собой переживаний и чувственных впечатлений. Конечно, в обычной жизни мы в этом случае не говорим о «теориях». Мы используем их неосознанно. Но научная работа и научное мышление в принципе функционируют так же, с той лишь разницей, что здесь построение и применение теорий происходит, разумеется, целенаправленно. Для решения отдельных проблем выдвигаются специальные гипотезы или строятся теории, причем обычно ученые стараются свести несколько таких специальных теорий в одну более общую, которая последовательно соединяет друг с другом соответствующие генерализации. Но в целом построение теорий в значении обобщающих высказываний является существенной частью как повседневной жизни, так и науки, потому что только таким образом мы можем приблизиться к «действительности». Элегантную формулировку этого обстоятельства, которая, правда, по сути, не сильно отличается от позиции Чарльза Сандерса Пирса, дал английский философ австрийского происхождения Карл Раймунд Поппер (1902–1994):

¹ Цит по: Nagl L. Charles Sanders Peirce. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1992. S. 108.

Теория – это сети, предназначенные улавливать то, что мы называем «миром», для осознания, объяснения и овладения им. Мы стремимся сделать ячейки все более мелкими¹.

Такое понимание теории и ее генерализирующей функции сегодня уже никем не оспаривается.

Первые разногласия начинаются на следующем уровне. Правда, на сегодняшний день можно считать, что эти разногласия тоже уже преодолены, потому что, как будет показано далее, здесь обнаружилось явное превосходство одной из позиций.

Очевидно, что цель научной работы не сводится к производству всякого рода генерализаций. Ведь в этом смысле и стереотипы являются теориями: это такие же обобщающие высказывания, пусть даже крайне проблематичные или ложные, как можно было увидеть на приведенном выше примере об отношении к немцам, мужчинам и социологам. Однако ученые заявляют, что они как раз не производят стереотипы, а на основе единичных случаев формулируют правильные обобщения (заключение от частного случая или случаев к общему высказыванию называется в теории науки «индукцией») или на основе теорий правильно объясняют частные случаи («дедукция» – выведение частных случаев из обобщенного высказывания). Но чтобы иметь возможность говорить о «правильном» и «неправильном», необходим критерий, который может выглядеть только так: теории лишь в том случае являются научными (и, соответственно, свободными от стереотипов), если они выдерживают проверку на практике или, по крайней мере, подлежат такой проверке.

Это (хронологически) первый пункт, с которого начались разногласия. Ведь у всех были разные представления о том, как фактически должна выглядеть эта проверка на практике. Вполне разумно предположить, что научный идеал заключается в верификации. Долгое время, а именно вплоть до начала XX века это представление было общепринятым среди ученых и теоретиков науки. Если теоретические допущения должны выдерживать проверку на практике, то лучше всего – как предполагали в то время – было бы сначала исключить из науки отягощенные предрассудками элементы обыденного знания, чтобы на абсолютно надежной основе заново возвести здание научного знания. Считалось, что точные наблю-

¹ Поппер К. Логика научного исследования / Пер. с англ. под общей редакцией В.Н. Садовского. М.: Республика, 2005. С. 54.

дения приведут к обобщающим предложениям и высказываниям, которые будут подтверждаться все новыми единичными наблюдениями и экспериментами и становиться все более надежными. Эти верифицированные предложения и высказывания, чьи притязания на истинность подтвердились, затем комбинировались бы друг с другом таким образом, чтобы можно было медленно, но верно накапливать и интегрировать все новые составляющие верифицированного знания. Это впоследствии привело бы к достоверному или, как это называлось тогда, к «позитивному» знанию. В том числе и по этой причине представителей такого взгляда на науку называли «позитивистами».

Проблема, которая встала перед позитивистами и на которую первым обратил внимание упомянутый выше Карл Раймунд Поппер, заключается в том, что верификация уже потому не может быть хорошим критерием научности высказываний, что она фактически невозможна для большинства теоретических высказываний. Как писал Поппер в своей книге «Логика научного исследования», впервые опубликованной в 1934 году и ставшей чрезвычайно знаменитой, в отношении большей части научных проблем мы не можем с уверенностью сказать, действительно ли то или иное обобщающее предложение, та или иная теория или гипотеза верны применительно абсолютно ко всем случаям? Положение астрофизики о том, что «все планеты движутся по эллипсовидным орбитам вокруг своих солнц», по всей вероятности, не поддается окончательной верификации, потому что мы, по-видимому, никогда не узнаем все солнечные системы нашей Вселенной и поэтому, видимо, никогда не сможем с полной уверенностью утверждать, что всякая отдельная планета действительно вращается вокруг своего солнца по эллипсу, а не как-нибудь иначе. Разумеется, так же дело обстоит с предложением «Все лебеди белые». Даже если вы видели уже несколько тысяч лебедей, и все они действительно были белыми, вы никогда не можете быть до конца уверены, что когда-нибудь не появится лебедь черного, зеленого, голубого или какого угодно еще цвета. Таким образом, в абсолютном большинстве случаев всеобщие высказывания невозможно подтвердить или верифицировать. Другими словами, индуктивные аргументы (т.е. заключения от частного к общему) не являются логически значимыми или действительно определяющими. Индукция не может быть обоснована чисто логически именно потому, что никогда нельзя исключить

возможность того, что когда-нибудь одно наблюдение все же опровергнет считающееся подтвержденным общее предложение. Таким образом, попытка позитивистов свести законы к элементарным наблюдениям или, наоборот, вывести законы из элементарных наблюдений, обречена на провал.

Именно это и вызвало критику Поппера. Впоследствии он предложил другой критерий отграничения эмпирических наук от других форм знания (в частности от обыденного знания и метафизики), который принес ему известность. Его девизом стала «фальсификация»: «Эмпирическая система должна допускать опровержение опытом»¹. Позиция Поппера заключалась в том, что обобщающие высказывания или научные теории не подлежат окончательному подтверждению или верификации, а могут быть проверены, отклонены или же фальсифицированы intersubjektivno, т. е. сообществом исследователей. Может быть, это и звучит тривиально, но на самом деле это тонкий аргумент, обосновывающий «эмпирическую науку» и отделяющий ее от других форм знания. С одной стороны, указывая на принципиальную проверяемость и фальсифицируемость (опровержимость) научных положений, Поппер исключает из сферы науки все так называемые универсальные предложения о существовании. Предложения типа «НЛО существуют», «Бог существует», «Существуют муравьи размером со слона» невозможно опровергнуть: я не могу привести контраргумент, доказывающий, что Бога, НЛО или муравьев размером со слона не существует, поскольку, по крайней мере теоретически, существует возможность, что после довольно продолжительных поисков когда-то где-то мы все же обнаружим НЛО, Бога или муравьев размером со слона. Поппер не утверждает, что подобные высказывания вообще не имеют смысла. Очевидно, что предложение «Бог существует» чрезвычайно важно для многих людей и, соответственно, имеет смысл. Поппер говорит лишь о том, что не имеет смысла вступать в научный спор о существовании Бога именно потому, что подобное утверждение не может быть окончательно опровергнуто.

С другой стороны, критерий фальсификации позволяет проверить и фактически фальсифицировать так называемые универсальные предложения (Allsätze) («Все немцы – нацисты»). Это происходит за счет того, что достаточно одного-единственного наблюдения

¹ Поппер К. *Логика научного исследования* / Пер. с англ. под общей редакцией В.Н. Садовского. М.: Республика, 2005. С. 38.

(например, наблюдение немца, который не является нацистом), чтобы опровергнуть соответствующее утверждение или теорию. Итак, для Поппера критерий фальсификации – это единственный плодотворный и самый эффективный инструмент для отделения научных высказываний от всех остальных.

Это, однако, привносит совершенно иную динамику в научную работу, чем та, которая была при старом «позитивистском» понимании науки и содержащемся в нем принципе верификации. Дело в том, что одержавший победу над позитивизмом Поппер понимает науку не как постепенное накопление знания, а, скорее, как постоянную проверку и оспаривание наших теоретических допущений. Теоретические постулаты должны постоянно подвергаться угрозе фальсификации. В этой (дарвинской) борьбе теорий выживают сильнейшие. Поэтому наука, по Попперу, – это не состояние. Она не может достичь ни абсолютного знания, ни абсолютной истины, ни даже вероятности. Наука – это, скорее, постоянное движение вперед, «угадывание» посредством теоретических высказываний, которые постоянно перепроверяются. Поэтому теории могут быть только «временно достоверными»:

Степень подкрепления детерминирована не столько числом подкрепляющих примеров, сколько строгостью различных проверок, которым может быть подвергнута и была подвергнута обсуждаемая гипотеза¹.

Поэтому от ученых требуется не столько умение дистанцироваться от общеупотребительного знания, его стереотипов и заблуждений, сколько готовность исследовать свою собственную теорию (или теории) на предмет возможных фальсифицирующих признаков с тем, чтобы исключить все нежизнеспособные теории. Таким образом, не надо стремиться подтвердить свои собственные теории. Напротив, необходимо посредством последовательного применения принципа фальсификации активно избавляться от всяких ложных достоверностей. Поппер формулирует это с присущей ему меткостью: «Те из нас, кто боится подвергнуть риску опровержения свои идеи, не участвуют в научной игре»²

Сегодня превосходство попперовского понимания науки над позитивистским уже общепризнано. Фальсификация, по общему

¹ Там же. С. 246.

² Поппер К. Логика научного исследования / Пер. с англ. под общей редакцией В.Н. Садовского. М.: Республика, 2005. С. 259.

мнению, оказалась лучшим критерием для определения научного знания, чем верификация. В этом отношении установился консенсус по поводу того, что такое теория и что она может дать. Правда, существуют разногласия относительно того, исчерпывается ли понятие теории попперовским определением, где под научной теорией понимаются обобщающие высказывания, доступные эмпирической проверке и, соответственно, фальсификации. Представители теории рационального выбора, которых мы рассмотрим в пятой лекции, действительно придерживаются такого мнения. Понятие «теории» они хотят закрепить только за такими системами высказываний, в которых социальные факты эксплицитно объясняются с помощью некоего универсального высказывания (Allaussage), общего закона. «Теория» здесь понимается исключительно как система объяснения. «Любое объяснение начинается с вопроса о том, почему интересующий нас феномен существует(овал), функционирует(овал) и изменяется(лся) таким образом, как это было описано»¹ Для объяснения среди прочего необходимо универсальное высказывание – и именно базирующиеся на таких высказываниях объяснительные системы называются, по мнению представителей данного подхода, «теориями». Все другие размышления и рассуждения, не имеющие непосредственной целью установление законов, не достойны почетного звания «теории».

Эта точка зрения, совпадающая с попперовским пониманием теории, на первый взгляд кажется разумной и практически свободной от недостатков. Кроме того, подобная дефиниция «теории» обладает еще и преимуществом четкости, так что сразу становится понятно, что имеют в виду, когда употребляют понятие «теория». Тем не менее, и эта позиция не является такой уж очевидной и безупречной. Концепция Поппера сталкивается с серьезными трудностями, когда речь заходит об отношении теории и эмпирии. Ведь возможность применения предложенного Поппером критерия фальсификации (так же, впрочем, как и отброшенного им критерия верификации) основывается на предположении, что уровень эмпирического наблюдения и уровень теоретической интерпретации или объяснения можно четко разграничить, что чисто теоретические высказывания подлежат проверке с помощью автономных, чисто эмпирических наблюдений. Однако я только в том случае могу наверняка фаль-

¹ Esser H. Soziologie. Allgemeine Grundlagen. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1993. S. 23.

сифицировать и опровергнуть теоретическое высказывание, если мои наблюдения, посредством которых я пытаюсь его фальсифицировать, правильны и неоспоримы. Сами наблюдения не должны содержать в себе теории, потому что иначе, разумеется, нельзя будет исключить вероятность того, что я ошибочно фальсифицирую (или же верифицирую) теоретическое высказывание. Ведь в моих наблюдениях, возможно, скрывается ложная теория. Это означает, что безошибочная фальсификация (или верификация) была бы возможна только в том случае, если бы мы имели непосредственный доступ к прямой, не содержащей теории форме наблюдения.

Однако мы теперь знаем (в том числе из убедительной цитаты Пирса), что это не так. Любое наблюдение в обыденной жизни, как и любое высказывание о нем, уже определяется теорией. Разумеется, это относится и к наблюдениям и высказываниям в науке. Эмпирические наблюдения в сообществе ученых должны быть сформулированы таким образом, чтобы в них или напрямую использовался язык повседневного общения, или, в том случае, если процесс наблюдения описывается на развернутом профессиональном языке, содержались только такие понятия, которые могут быть истолкованы и определены с помощью обычного языка. Но язык повседневного общения уже изначально «заражен» теорией. Пирс как раз показал, что любое наблюдение является обобщением и, вследствие этого, теорией. Язык наблюдения неизбежно уже содержит теорию, которая направляет наше внимание на определенные явления и определяет то, каким образом мы воспринимаем эти явления. Это означает, что мы вообще не можем описать единичные случаи без имплицитных обобщений. Четкое разграничение эмпирии и теории невозможно. Так что попперовское представление о том, что истинная теория в любом случае поддается фальсификации, тоже оказалось несостоятельным.

Итак, если между теорией и эмпирией нет полярности и четкого разграничения, то как тогда определить отношение между ними? Чрезвычайно полезным здесь оказался совет американского социолога Джеффри Александера, к работам которого мы еще обратимся в последующих лекциях¹. Александер говорит не о «полярности», а о «континууме» теории и эмпирии:

Науку можно рассматривать как интеллектуальный процесс, который протекает в контексте двух отдельных сред – эмпири-

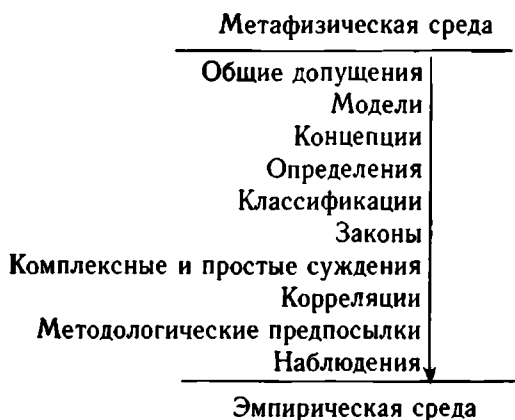
¹ Ср. тринадцатую лекцию.

чески наблюдаемого мира и неэмпирического метафизического мира. И хотя научные высказывания могут быть ориентированы на один из этих миров в большей степени, чем на второй, они никогда не определяются полностью каким-то одним из двух контекстов. Различия между тем, что воспринимается как диаметрально противоположные типы научной аргументации, следует понимать скорее как отражение двух различных позиций в одном и том же эпистемологическом континууме¹.

Научная мысль, по Александру, непрерывно движется между двумя полюсами, но никогда их не достигает, находясь между «метафизической» и «эмпирической средой». Это полностью соответствует аргументации Пирса относительно того, что мы не можем обратиться к миру напрямую, без теории. Александр попытался отобразить это в приведенной ниже диаграмме² Ключевая идея здесь состоит в том, что, хотя наблюдения относительно близки к действительности, т. е. к эмпирической среде, прямое отображение действительности невозможно, потому что наблюдения сопряжены с методологическими положениями, законами, определениями, моделями и даже общими допущениями, которые приближаются к полюсу метафизической среды. Однако это означает (в дальнейшем мы еще вернемся к этому), что стремление ограничить научную работу построением теорий в значении объяснительных систем и попыткой их фальсификации явно ошибочно. Ведь если схема Александра верна и научная аргументация действительно движется в континууме, то научное теоретизирование выполняет, безусловно, больше задач, чем это готовы признать представители теории рационального выбора. Если же общие допущения, классификации, концепции и так далее играют такую же важную роль в процессе исследования, как законы и наблюдения или, по крайней мере, имеют хоть какое-то значение, то непонятно, почему прогресс в познании должен обеспечиваться сосредоточением исключительно на этих самых законах и наблюдениях.

¹ Alexander J. *Theoretical Logic in Sociology*. Vol. I: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1982. S. 2.

² Там же. S. 3.



Также непонятно, почему понятие «теория» должно быть закреплено за системами высказываний, состоящих из законов и наблюдений. И действительно, многие представители социальных наук остановили свой выбор на более широком понимании теории.

Однако вернемся непосредственно к тому обстоятельству, которое стало проблемой для попперовского фальсификационизма и заключалось в том, что четкое разграничение между теоретическим и эмпирическим уровнем невозможно. Справедливости ради заметим, что сам Поппер вполне осознавал эту трудность: «Наш чувственный опыт никогда не исключается из сферы проверки, он несет на себе отпечаток теорий»¹. Таким образом, Поппер также указывал на то, что любое изложение результатов наблюдения, любое высказывание о случившемся, любое «базисное предложение» содержит понятия, которые не могут быть непосредственно подтверждены чувственными данными. Поэтому он считал, что всякая проверка теории не должна идти дальше каких-то базисных предложений, относительно истинности которых ученые должны прийти к согласию путем конвенции или решения. Таким образом, наука, по мнению Поппера, зиждется не на нерушимых вечных основах, а на неких (временных) догмах, на конвенциях или (более или менее) волюнтаристских решениях ученых, признающих истинность базисных предложений о наблюдениях. Но для Поппера это не было

¹ Поппер К. Логика научного исследования / Пер. с англ. под общей редакцией В. Н. Садовского. М.: Республика, 2005. С. 103.

серьезной проблемой, поскольку он придерживался мнения, что эти базисные предложения, в том случае, если возникнет сомнение в их истинности, сами могут рассматриваться в качестве проблемы, т.е. будут подвергнуты проверке.

Как оказалось, теоретиков науки и ученых, изучавших фактический способ научной работы, не удовлетворили эти аргументы Поппера в защиту метода фальсификации. Впоследствии главную роль в этих дебатах сыграла книга, которой суждено было стать почти такой же знаменитой, как «Логика научного исследования» Поппера. Речь идет о книге Томаса Сэмюэла Куна «Структура научных революций» (1962)¹ Американец Т. Кун (1922-1996), физик по образованию, в квазисоциологической манере изучил исследовательский процесс в своей родной дисциплине и проследил в общих чертах историю развития физики (и химии), а также способ возникновения новейших естественнонаучных теорий. При этом Кун сделал поразительное открытие, которое никоим образом не согласовывалось с провозглашенным Поппером принципом фальсификации. В истории науки действительно было целое множество эпизодов, когда отдельные ее положения были опровергнуты (фальсифицированы). Однако неожиданное наблюдение, сделанное Куном в ходе его историко-социологического анализа, заключалось в том, что, как правило, такая фальсификация отдельных положений не вела к отказу от породившей их теории в целом и не провоцировала ее замену другими теориями. Кун сумел показать, что в истории естественных наук всегда были новые открытия, изобретения и так далее, которые в корне противоречили существующим большим теориям. Так, открытие кислорода, сделанное Лавуазье, кардинальным образом противоречило господствовавшей тогда теории флогистона, согласно которой флогистон являлся субстанцией, размягчающей все горящие тела. Однако открытие Лавуазье не привело к тому, что «старая» и, как нам известно сегодня, ложная теория флогистона была тут же отброшена. Напротив, она была уточнена, модифицирована, реконструирована с тем, чтобы сделать понятным открытие Лавуазье. То есть открытие Лавуазье воспринималось не как фальсификация, а всего лишь как проблематичное наблюдение, как временно не решенная загадка, как «аномалия» в рамках теории, которая сама по себе верна. Кун зафиксировал мно-

¹ Русский перевод: Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И. З. Налетова. М.: АСТ, 2003.

жество таких же или похожих случаев из истории науки, обращая при этом внимание на то, что нежелание отказываться от старых теорий вовсе не было проявлением догматизма или иррационализма. Это важный момент в концепции Куна. Для подобного консерватизма, по его мнению, всегда находились причины: старые теории хорошо зарекомендовали себя в прошлом; предполагалось, что новые открытия удастся интегрировать посредством расширения старых теорий, например, с помощью вспомогательных гипотез; новая теория была еще не до конца разработана и поэтому зачастую содержала ошибки или пробелы; нельзя было исключить вероятность того, что речь шла лишь об ошибках в измерениях, а не о подлинной фальсификации и т. д. и т. п. Короче говоря, в научной практике часто вообще не было ясного критерия для того, чтобы определить, когда теорию следует считать фальсифицированной.

Кун в своей книге пишет только об истории естественных наук. Но, разумеется, очень похожие описания исследовательского процесса можно встретить и в гуманитарных и социальных науках. Причем здесь, кажется, еще сложнее с помощью эмпирического наблюдения разрушить теорию, т.е. фальсифицировать ее целиком. Вспомните историю марксизма. Конечно, марксизм как социально-научная теория может быть проверен на практике, в сопоставлении с социальной действительностью (что, кстати, утверждается и им самим). Теперь же дело обстоит так, что многие сделанные или отстаиваемые Марксом или марксистами теоретические высказывания, мягко говоря, находятся в конфликте с эмпирической реальностью, так как многие содержащиеся в марксизме прогнозы не сбылись. Предсказанная поляризация населения на класс богатых капиталистов, с одной стороны, и многочисленный пролетариат, с другой стороны, так и не наступила. Прогнозируемые Марксом и Энгельсом социалистические революции так и не произошли – по крайней мере, там, где они должны были произойти, а именно в промышленно развитых странах под предводительством рабочего класса. Успешные революции имели место разве что на периферии и при решающем участии крестьянства, т. е., собственно говоря, «неправильной» группы. Предсказанное Марксом и Энгельсом в «Манифесте коммунистической партии», якобы экономически обусловленное слияние партикулярных объединений (в том числе исчезновение национальных государств) также не наступило, а положение в конце XIX-го века и в начале XX-го века было полно-

стью противоположным тому, чего ожидали Маркс и Энгельс – это была эпоха расцвета национальных государств и национализма. Если следовать попперовскому принципу фальсификации, то все эти наблюдения должны были бы стать вескими опровержениями марксизма и, соответственно, привести к окончательному отказу от этой теории. Но этого не произошло, так как те, кто был убежден в правильности марксизма как исследовательского подхода, всегда могли с помощью целого ряда вспомогательных гипотез убедить себя и, по всей видимости, других в плодотворности марксистского подхода. Пролетаризация большинства населения в развитых промышленных странах – такова их аргументация – не произошла потому, что капитализм научился смягчать бедность «в родной стране» за счет усиленной эксплуатации третьего мира. Это стало также причиной того, почему революции произошли не в западных странах, где рабочие «продались капиталу» за социальные блага, а в странах обедневшего и эксплуатируемого третьего мира. И, наконец, может быть, Маркс и Энгельс несколько поторопились в своих прогнозах исчезновения национального государства, но сегодня, в век глобализации, должно наступить именно то, что они предсказывали уже давно. Короче говоря, теория Маркса, по сути, верна – ее нужно лишь приспособить к изменившимся историческим условиям.

Вам решать, как вы сами оцените эту аргументацию в защиту марксизма. В этой связи важно лишь понимать, что как в естественных, так и в социальных науках вообще, а отнюдь не только в марксизме, на первый взгляд существует довольно много линий защиты против эмпирической фальсификации теории. На самом деле сопротивляемость теорий против однозначной фальсификации в социальных науках еще больше, чем в естественных. Это связано с тем, что в социальных науках предметом спора является не только то, как именно должна выглядеть фальсификация, но и то, что в действительности хочет выразить та или иная теория. Если естественнонаучные теории в большинстве своем сформулированы относительно ясно, для гуманитарных и социальных наук гораздо более актуальна проблема отсутствия однозначного единодушия относительно точного содержания теории. Возможно, вам знакомо это явление по семинарам, посвященным классикам социологии, или из критической литературы о них: что на самом деле говорили Маркс, Дюркгейм, Вебер и так далее? Как выглядит подлинная,

настоящая, окончательная интерпретация теории Маркса, Дюркгейма, Вебера? Но если уже содержание теории оказывается предметом спора, то логично предположить, что эмпирически ее тоже вряд ли удастся однозначно фальсифицировать.

Но вернемся к Куну и к его «Структуре научных революций». Согласно Куну, в науках – во всяком случае, в естественных – не бывает решающих логических аргументов против теории, как не бывает недвусмысленной фальсификации. И поэтому, как полагает Кун, нет ничего удивительного в том, что для исследовательских будней не характерна критика. Имеющиеся теории на протяжении долгого времени не подвергаются сомнению, а продолжают использоваться именно потому, что ученые убеждены в принципиальной плодотворности их подхода. Этот рутинный способ исследования Кун называет «нормальной наукой»: загадки, противоречивые события, спорные эксперименты в фазе «нормальной науки» рассматриваются не как фальсификации, а – повторимся – как аномалии. При этом у ученых остается надежда, что эти аномалии когда-нибудь могут быть устранены или разрешены с помощью существующих теоретических средств.

«Нормальная наука» означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений – достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности¹

При этом в истории науки, согласно Куну, очень редки случаи, когда отдельные ученые под влиянием какого-то одного убедительного аргумента или впечатляющего эксперимента неожиданно принимали бы новую теоретическую систему. На самом деле прорыв новых теорий обычно не имеет ничего общего с чисто научными критериями. Старые теории в силу постоянного присоединения новых вспомогательных теорий для объяснения «аномалий» становятся слишком сложными. В связи с этим возрастает потребность в более простых теориях. Выразителем этой потребности часто становится молодое поколение ученых, которое в какой-то момент отказывается от старой теории и в большинстве своем готово взглянуть по-новому на новые открытия и «аномалии», а, следовательно, принять теоретические инновации. И тогда наступает момент, который

¹ Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. С. 30.

Кун называет «научной революцией». Происходит, как пишет Кун, смена парадигмы: старая «парадигма» – старый взгляд на явления, старая большая теория и вытекающие из нее исследовательские методы – сравнительно быстро сменяется новой «парадигмой», как, например, в прошлом «коперниканская астрономия» сменила «птолемеевскую», «ньютоновская механика» сменила «аристотелевскую», а «волновая оптика» сменила «корпускулярную».

Решающим в этих описанных Куном революциях в научной деятельности является отсутствие четкого эмпирического критерия, с помощью которого можно было бы для каждого ученого ясно и убедительно доказать необходимость отказа от старой парадигмы и перехода к новой. Таким образом, в истории науки не эмпирия как таковая вела к окончательному отвержению теории, до тех пор считавшейся правильной, но зачастую совсем банальные, «обыденные» обстоятельства определяли соответствующие решения. Нередко прорыву новой теории способствовали «биологические» факторы, например, когда старело одно поколение ученых, и по их стопам могло пойти новое поколение, уже не противящееся теоретическим инновациям. Это также означает, что фаза «нормальной науки», как и «научные революции», всегда сопровождается борьбой за власть и соперничеством интересов (между аутсайдерами и авторитетными исследователями, между пожилыми и молодыми учеными). Таким образом, наука – это такое предприятие, которое не может полностью освободиться от социальных феноменов, играющих роль и в обыденной жизни.

Старые и новые теории, по Куну, «несоизмеримы» друг с другом, они несопоставимы, их нельзя сравнивать: в ходе научных революций происходит смена несхожих теорий, теорий настолько различных, что их можно было бы назвать – и Кун как раз использует это понятие – разными «картинами мира».

Примем, таким образом, теперь без доказательства, что различия между следующими друг за другом парадигмами необходимы и принципиальны. ...восприятие новой парадигмы часто вынуждает к переопределению основ соответствующей науки. Некоторые старые проблемы могут быть переданы в ведение другой науки или объявлены совершенно «ненаучными». Другие проблемы, которые были прежде несущественными или тривиальными, могут с помощью новой парадигмы сами стать прототипами значительных научных достижений. И поскольку

меняются проблемы, постольку обычно изменяется и стандарт, который отличает действительное научное решение от чисто метафизических спекуляций, игры слов или математических забав. Традиция нормальной науки, которая возникает после научной революции, не только несовместима, но часто фактически и несоизмерима с традицией, существовавшей до нее¹

После завершения революции наука снова вступает в «нормальную» фазу. Исследования, проводимые сообществом ученых, как и прежде, основываются на определенных, не подлежащих сомнению правилах и нормах исследовательской практики – до тех пор, пока не произойдет очередная научная революция.

Проведенный Куном научно-исторический и социологический анализ повлек за собой серьезные научно-теоретические последствия, на что обращал внимание и сам Кун. Ведь оказалось, что научный процесс на самом деле осуществляется совсем не так, как выглядит идеал науки в представлении Поппера. Из описаний Куна можно заключить, что если наука не будет функционировать строго в соответствии с принципом фальсификации, то это пойдет ей только на пользу. Выяснилось, что нормальная наука, т. е. наука, которая действует рутинно и некритично по отношению к определенным теоретическим допущениям, может быть плодотворной в том, что касается результатов. И, возможно, не стоит отвергать теорию при каждом противоречащем ей наблюдении, поскольку это могло бы сорвать всю исследовательскую деятельность; вероятно, есть смысл в том, чтобы воспринимать первые противоречащие теории наблюдения просто как аномалии – в надежде, что эти проблемы когда-нибудь удастся решить в рамках существующей теории. Тому есть множество подтверждений в истории науки. Кроме того, Кун сумел показать, что немало новых и позднее успешных теорий в начальный период своего существования было фальсифицировано на основании принятых в то время опытов и наблюдений. Если бы ученые придерживались попперовского критерия фальсификации, то эти теории должны были бы тотчас же исчезнуть. Итак, согласно Куну, попперовский критерий фальсификации не является ни хорошим путеводителем по истории науки, ни фактическим помощником в практическом процессе исследования.

Наконец, из проведенного Куном социологического анализа истории науки можно сделать еще один важный вывод. Уже сам

¹ Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003. С. 160..

выбор таких понятий, как «смена парадигмы» или «научная революция», свидетельствует о том, что научный прогресс не происходит непрерывно, а включает в себя, наряду с периодами спокойствия, также внезапные переломы. Таким образом, Кун выступает как против позитивизма, сторонники которого верили в медленное, непрерывное накопление научных познаний за счет точных эмпирических наблюдений, так и против Поппера, который недооценивал значение фазы «нормальной», рутинной науки. Наука, как учит нас Кун, – это процесс, не укладывающийся в рациональные, но умоэзрительные предписания, выдуманные теоретиками науки за письменным столом. Случайные факторы играют в науке такую же важную роль, как уже упомянутые конфликты вокруг власти и статуса между разными поколениями ученых¹

В любом случае работы Куна стали отправной точкой для оживленных научно-теоретических дискуссий о статусе науки в 1960–1970-е годы. Одни критиковали Куна за то, что его работы открыли дорогу релятивизму (его утверждения о «несоизмеримости» теорий, о качестве которых нельзя судить по эмпирическим проверкам, уравнивали науку с любым другим мировоззрением, о котором также невозможны никакие рациональные дискуссии). Другие, наоборот, приветствовали релятивистские выводы, которые, как они полагали, можно сделать из куновского анализа. Так, «анархистский» и в свое время чрезвычайно популярный философ науки Поль Фейерабенд (1924–1994) считал, что «"объективность" наук и рационализма – это химера, и ни методы, ни результаты наук не оправдывают их привилегированное положение» по сравнению с другими формами знания (например, магией)².

Однако и те, и другие – и ортодоксальные защитники науки, и ее анархистски настроенные критики – неверно или, по крайней мере, очень произвольно интерпретировали Куна. Кун, в частности, не утверждал, что конкурирующие парадигмы действительно образуют герметично изолированные друг от друга целостности или картины мира, между которыми невозможен рациональный – с точ-

¹ Если вы хотите ознакомиться с относительно кратким, хорошо написанным и дидактически правильно составленным обзором дискуссий вокруг теории науки, то вам можно порекомендовать книгу: *Chalmers A. F. What is this Thing Called Science? Second Edition.* Milton Keynes / Philadelphia: Open University Press, 1986.

² *Feyerabend P. Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausg., Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1981. S. 209.*

ки зрения их эмпирической плодотворности – выбор, а которые можно разве что исповедывать, как религию. Кун лишь утверждал, что во многих случаях ясного эмпирического критерия для принятия решения в пользу той или иной парадигмы не существует. Но это не означает, что нет вообще никаких аргументов для принятия или отвержения теории¹. На самом деле Кун, излагая историю науки, никогда не отрицал рациональность предприятия под названием «наука»: согласно Куну, переход от одной теории к другой не является ни безосновательным выбором между разными терминологиями, ни таинственной сменой одного теоретического дискурса другим. Скорее, можно утверждать, что принятие новой парадигмы имеет свои причины. О желательной или неприемлемой смене парадигмы можно рационально дискутировать, можно взвешивать преимущества и недостатки той или иной теории, даже не имея надежды на проведение «решающего эксперимента», позволяющего сделать окончательный выбор.

Кроме того, научно-исторический анализ Куна – даже если его радикальный и далеко не безупречный способ выражения (в частности, понятие «несопоставимости» парадигм), по всей видимости, исключает это – *de facto* доказывает, что у различных парадигм зачастую есть довольно много точек пересечения. Здания различных теорий соединены между собой многочисленными коридорами. Не только история естественных наук, но даже история социальных наук свидетельствует о том, что определенные эмпирические данные единодушно принимались представителями разных парадигм, более того, даже многие теоретические высказывания, выходящие за рамки определенной парадигмы, встречали всеобщее одобрение.

Какое же значение имеет все это для социальных наук и социальной теории? Из всей предшествующей научно-теоретической дискуссии, но в первую очередь из куновского анализа можно сделать два вывода, имеющих большое значение для последующих лекций. Во-первых, тот факт, что современный теоретический ландшафт в социальных науках представляется запутанным, что существует множество различных социальных теорий или парадигм, представители которых ведут между собой ожесточенные споры, не означает, что между этими теориями невозможна разумная дискуссия. В по-

¹ Об этом способе аргументации см.: *Bernstein R. Rekonstruktion der Gesellschaftstheorie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1979. S. 153–168.*

следующих девятнадцати лекциях мы представим вам целую палитру теорий. Вы увидите, что различные теоретики общаются между собой, что они анализируют и критикуют друг друга, так как между теориями существуют точки соприкосновения, отношения сходства и взаимодополнения. Тот факт, что социология основывается не на одной-единственной, полученной путем абстрактных рассуждений парадигме (что имеет место, скажем, в экономике, где совершенно определенно доминирует или преобладает одно теоретическое направление), а демонстрирует необозримое многообразие теорий, на которое так часто сетуют, не означает, что эта дисциплина распадается (или даже неизбежно должна распасться) на множество не связанных между собой подходов. Для вас и всех тех, кто только вступает в мир современной социальной теории, отсюда с логической необходимостью следует один вывод. Во время вашей учебы вы, вероятно, не станете экспертами по всем представленным здесь теоретическим направлениям. Никто не может от вас этого требовать, тем более что даже среди профессоров вряд ли найдется тот, кто был бы в курсе действительно всех достижений по каждому из этих теоретических направлений. Не спасайтесь от этой путаницы бегством в первую попавшуюся теорию, которая вам приглянулась. Сейчас уже можно встретить слишком много таких студентов, которые действительно хорошо знают только одну теорию и настолько восхищены ею, что с презрением отбрасывают в сторону все другие подходы. К сожалению, живым примером им служат и некоторые преподаватели, которые нередко специализируются на одной — и только одной! — теории, а все прочие теории считают принципиально «плохими» или бесполезными. Как уже было сказано, у различных подходов в социологии всегда есть, что сказать друг другу. Поэтому мы хотим посоветовать вам в процессе учебы контактировать с разными теоретическими школами. Это позволит вам избежать односторонности и заблуждений, которые — в силу выявленной выше взаимосвязи между эмпирией и теорией — наложили бы отпечаток и на вашу эмпирическую работу.

Второй вывод, который можно сделать из «дебатов» между Поппером и Куном, касается непосредственно последующих лекций. Если теоретические вопросы на самом деле невозможно решить исключительно эмпирическими средствами, а теоретический и эмпирический уровень не поддаются четкому разграничению, если диаграмма Джеффри Александера и его тезис о континууме между

двумя полюсами – эмпирической и теоретической средой – верны, то очевидно также, что теоретическая работа в социальных науках должна быть чем-то большим, чем простое выдвижение и фальсификация универсальных высказываний или законов, к чему, собственно, стремился Поппер и представители теории рационального выбора. Тогда социальная теория должна заботиться в том числе и о том, что в диаграмме Александра обозначено как «общие допущения». Вопросы теории, таким образом, простираются от эмпирических обобщений до всеобъемлющих систем интерпретаций, в которых переплетены философские, метафизические, политические и нравственные аспекты мировоззрения. Кто хочет принадлежать к миру социальных наук, тому придется участвовать в аргументированном дискурсе на всех этих уровнях. Надежда на то, что можно ограничиться чисто эмпирической теорией, несбыточна¹

Однако теперь, когда мы взяли за основу такое широкое понятие теории, не означает ли это, что дебаты вокруг теории неизбежно выйдут из берегов, потому что каждый теперь сам себе теоретик, и ничто не препятствует бесконечному увеличению числа существующих теорий? Ответ на этот вопрос простой: «Нет!». Дело в том, что в социально-научных дисциплинах, невзирая на все теоретическое многообразие, все же царит единодушие относительно того, что считать главными или основными исследовательскими вопросами. И эти вопросы вполне конкретны. Мы полагаем, что теоретическое развитие социальных наук можно проследить по трем направлениям, определяемым следующими вопросами: «Что такое действие?», «Что такое социальный порядок?» и «Что такое социальные изменения?». Все теоретики – это касается как классиков социологической теории, так и современных теоретиков – занимались этим тремя вопросами. Причем следует добавить, что эти вопросы, разумеется, тесно связаны между собой: ведь действия людей никогда не бывают чистой случайностью, но из них всегда склады-

¹ Нет необходимости повторять еще раз, что наше понимание теории тоже, конечно, не бесспорно, поскольку, как уже было сказано, сторонники теории рационального выбора многие из представленных нами подходов вообще не считают теориями. Если вас интересуют конкурирующие подходы к вопросу «Что такое (социальная) теория?», сравните первую главу книги Джеффри Александра «Социологическая теория с 1945 года» с рассуждениями Хартмута Эссера, ведущего теоретика рационального выбора в Германии: *Alexander J. Twenty Lectures. Sociological Theory since World War II*. London et al.: Hutchinson, 1987; *Esser H. Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1993 (глава 3 и 4).

вается социальный порядок, который, в свою очередь, меняется на протяжении истории. И, несмотря на то, что теоретики, которых мы будем обсуждать в дальнейшем, в своих работах делали явно различные акценты на данных вопросах (кто-то больше интересовался действием, чем порядком, многих больше волновала социальная стабильность, а не социальные изменения), эти вопросы всегда присутствовали в неразрывной взаимосвязи. Такими интересными их делает тот факт, что характер ответа на них почти неизбежно приводит к определенным заключениям о современности – к диагнозу времени. Ведь имеющиеся у тех или иных теоретиков, зачастую совсем абстрактные представления о социальном действии, социальном порядке и социальных изменениях отражаются – более или менее явно – на абсолютно конкретных оценках современных обществ, перспектив их дальнейшего развития и даже их прошлого. Поэтому изучение выше названных вопросов не является чисто формальным упражнением, но подводит к таким задачам, которые делают социальные науки столь интересными и привлекательными в интеллектуальном отношении для широкой публики. Речь идет о понимании современных обществ и выявлении тенденций их развития.

Это как раз и дает нам возможность структурировать последующие лекции. Наш тезис заключается в том, что развитие современной социальной теории можно рассматривать как непрерывный поиск ответов на эти три вопроса. Решающий импульс эти поиски получили в 30-е годы XX века от великого американского социолога, Талкотта Парсонса. Ввиду выдающегося значения его работ для современной социальной теории мы посвятим ему следующие три лекции. Дело в том, что история восприятия работ Парсонса со всей ясностью демонстрирует нам то, о чем мы уже говорили: социология не распадается и никогда не распадалась на различные теоретические направления. Скорее, она представляет собой такую дисциплину, в которой теоретическое развитие обеспечивалось и обеспечивается благодаря общению, разумному спору, дискуссиям и дебатам. При этом постоянное соотнесение новых теорий с мыслительными конструкциями Талкотта Парсонса тоже способствовало тому единству, которое мы хотим представить вам в наших девятнадцати лекциях.

Настолько подробно, насколько это возможно в данной книге, мы покажем вам, как Парсонс трактовал социальное действие, как

он понимал социальный порядок, что он мог сказать по поводу социальных изменений и как он объяснял «свое время», а также как и почему представители других теоретических направлений отмежевывались от Парсонса. Вы также познакомитесь с работами основателей тех или иных теоретических направлений и получите общее представление о том, в каких эмпирических областях разные теоретические подходы сумели развить свои сильные стороны, а в каких, наоборот, обнаружили свои недостатки. Последнее должно заинтересовать тех из вас, кто имеет, скорее, эмпирические интересы или хочет сформировать таковые. Ведь это еще раз доказывает то, о чем мы уже не раз упоминали, а именно, что теория и эмпирия неразрывно связаны между собой.

Вторая лекция. КЛАССИЧЕСКАЯ ПОПЫТКА СИНТЕЗА: ТАЛКОТТ ПАРСОНС

Вы наверняка уже слышали на занятиях или читали об отцах-основателях или так называемых классиках социологии. К ним, вне всякого сомнения, относятся немец Макс Вебер (1894–1920) и француз Эмиль Дюркгейм (1858–1917). Почти всегда рядом с этими титанами социологической мысли ставили и ставят их немецких современников Георга Зиммеля (1858–1919) и Фердинанда Тенниса (1855–1936), а также американцев Джорджа Герберта Мида (1863–1931), Уильяма Исаака Томаса (1863–1947) и Чарльза Хортон Кули (1864–1929). Конечно, можно вести жаркие споры о том, кого надо, а кого не надо включать в список наиболее значимых авторов, в своеобразный «канон» классиков социологической теории. Скажем между прочим, что наиболее частые и непримиримые дискуссии вызывали имена Адама Смита (1723–1790) и Карла Маркса (1818–1883), которые не были социологами в узком смысле этого слова, но все же оказали огромное влияние на социологическую мысль и на построение социально-научных теорий в целом.

Какими бы интересными ни были эти дебаты вокруг статуса классика в отношении конкретных авторов, сразу обращает на себя внимание то, что в ходе дискуссий обычно забывается, кто ответственен за формирование канона, за составление подобного списка классических авторов, кто изначально установил канон в его общей структуре, действительной и по сей день. Если же задаться этим зачастую игнорируемым вопросом, то мы неизбежно придем к имени американского социолога Талкотта Парсонса (1902–1979). Именно Парсонс в 30-е годы XX-го века, в крайне сложный период для социологии во всем мире, сумел свести воедино теоретическую дискуссию, которая с момента основания дисциплины становилась все более размытой, и помимо всего прочего провозгласить содержание работ Дюркгейма и Вебера ядром социологической мысли. Первая важная работа Парсонса, «Структура социального действия»¹ (название часто сокращается: «Структура» или SSA),

¹ *Parsons T The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers. 2 Vol. New York/London: Free Press, 1968 [1937].*

написанная в 1937 году, была первой попыткой составления такого канона. И хотя успех этого начинания был признан относительно поздно, оно предопределило дальнейшее развитие социологии в такой решающей мере, что нам сегодня уже сложно понять его новаторский характер. Ведь сегодня даже тем студентам, которые имеют хоть какие-то знания по социологии, не говоря уже о «знатоках» предмета, статус классика применительно к Дюркгейму или Веберу кажется настолько очевидным, что никому не приходит в голову задуматься над тем, как вообще они приобрели этот статус. А произошло это именно благодаря Парсонсу, и уже по этой причине имеет смысл подробно изучить «Структуру социального действия». Эта почти 800-страничная, в высшей степени амбициозная и явно не простая для чтения книга, которая по непонятным причинам до сих пор не переведена на немецкий язык, представляет собой нечто большее, чем просто веху в процессе составления канона. Главной целью Парсонса было, во-первых, построение каркаса для всеобъемлющей социологической теории на основе работ классиков, которые часто отличались фрагментарностью и влиянием узко национального или даже личного контекста, а, во-вторых, определение места социологии в общем спектре социальных наук. Таким образом, у нас достаточно поводов для того, чтобы посвятить вторую и часть третьей лекции изложению и анализу этого, во многих отношениях первопроходческого произведения, которое сразу после выхода в свет не привлекло внимания читателей даже в Америке, а было «открыто» научной общественностью лишь несколько лет спустя.

Биография Парсонса не содержит ничего особенно увлекательного, а скорее олицетворяет типичную, хотя и чрезвычайно успешную академическую карьеру. Поэтому мы можем ограничиться несколькими биографическими замечаниями¹. Парсонс родился 13-го декабря 1902 года в Колорадо-Спрингс, штат Колорадо, и рос в аскетичной атмосфере протестантской семьи. Его отец, бывший священник-конгрегационалист, был профессором английского языка и деканом колледжа Колорадо, пока семья в 1917 году не переехала жить в Нью-Йорк, где молодой Парсонс должен был готовиться к предстоящей учебе в колледже. Его выбор пал на Амхерст, где он сначала посвятил себя изучению биологии (что в дальнейшем

¹ Подробную биографию см. в: *Camic Ch. Introduction: Talcott Parsons before SSA // Talcott Parsons. The Early Essays. Chicago, 1991. S. IX-LXIX.*

повлияло прежде всего на его теоретическое развитие в средний и поздний периоды творчества), а затем принял решение – как тогда казалось, окончательное – в пользу экономики. В 1924 году, окончив колледж в Амхерсте и получив стипендию, он на некоторое время покинул Соединенные Штаты, чтобы продолжить обучение в Лондонской школе экономики, где он среди прочего тесно сошелся с видными представителями культурной антропологии, в частности с Малиновским. В 1925 году он уехал в Гейдельберг, где еще ощущалось влияние Макса Вебера, который долгое время жил и преподавал в этом городе. Там Парсонс интенсивно изучал работы и других великих немецких представителей социальных наук. Свою диссертацию о понятии капитализма у Карла Маркса, Вернера Зомбарта и Макса Вебера он успешно завершил в 1927 году. Правда, еще до этого он возвратился в Амхерст, чтобы занять должность внештатного преподавателя экономики в 1926/1927 учебном году. Когда осенью 1927 года Парсонс получил место в Гарварде, он все еще не определился с окончательным выбором дисциплины. В Гарварде он тоже должен был знакомить студентов с господствовавшими в Германии экономическими теориями – ведь отчасти это была тема его диссертации. Так продолжалось до 1930 года, пока его растущий интерес к социологии не вылился в соответствующую институциональную привязанность. В этом году Парсонс перешел на кафедру социологии в Гарварде, которая была только что основана эмигрантом из России Питиримом Сорокиным (1889–1968). Однако здесь из-за личных и профессиональных разногласий с Сорокиным Парсонс столкнулся с трудностями, мешавшими его профессиональному росту, так что только в 1937 году, после выхода в свет «Структуры», он стал доцентом с перспективой на штатную должность. С этого времени Парсонс закрепился на кафедре социологии, и в этой среде ему суждено было оставаться на протяжении всей его академической жизни. Он достиг положения влиятельного ученого, который был окружен блистательными учениками и с начала 1950-х годов сумел опубликовать огромное количество научных работ. В 1951 году вышло второе его главное произведение – «Социальная система», и затем одна за другой последовали многочисленные книги и статьи, как правило, высокого теоретического уровня. Это сделало Парсонса самым уважаемым и, без сомнения, самым значимым социологом 1950-х и 1960-х годов, и не только в США, но и во всем мире, включая даже Советский Союз.

Однако в конце 1960-х начинается закат его звезды. Он становится объектом яростных нападок со стороны критиков, потому что как раз в это время в студенческом движении и среди влиятельных «левых» в академической среде утверждается мнение, что не только для теоретических построений Парсонса, но и для его эмпирических работ характерна консервативная, американоцентристская структура. Отсюда стремление сломить «ортодоксальный» парсонсовский консенсус в социологии. Независимо от того, что подобная политическая характеристика Парсонса и его работ вряд ли соответствовала действительности (из исследований, посвященных его жизни, мы знаем, что в 1930-х он симпатизировал «новому курсу» Рузвельта и в связи с этим, возможно, считал себя левым либералом, что также объясняет установленное за ним интенсивное наблюдение ФБР), это все же оказало негативное влияние на восприятие его работ в 1970-е годы. И хотя продуктивность Парсонса не уменьшилась и в поздний период его творчества, его все чаще воспринимали как автора, чье время ушло, а работы уже не вписываются в актуальный ландшафт теорий.

Неожиданная смена настроений произошла почти сразу после его внезапной смерти 8.05.1979 в Мюнхене, где Парсонс должен был прочитать серию докладов. В конце 1970-х годов в разных странах предпринимаются попытки преодолеть вновь установившееся многообразие теорий, которое многими воспринимается как нежелательное. При этом многие теоретики в своей работе опирались на идейную конструкцию Парсонса. И в США, и в Германии под вывеской «неофункционализма» или даже «неопарсонсианства» возникает ориентированное на Парсонса и нацеленное на синтез теоретическое движение, которое еще встретится нам в рамках данных лекций¹. В Германии две ключевые фигуры послевоенной социологии также начали вплетать в свою собственную аргументацию основные идеи парсонсовских работ: Юрген Хабермас пишет свою главную работу «Теория коммуникативного действия» (1981)², открыто ссылаясь на «Структуру»; огромное влияние работы Парсонса – правда, только поздние – оказали также на Никласа Лумана. К ним мы тоже более подробно обратимся в ходе наших

¹ Ср. тринадцатую лекцию.

² *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981*

лекций¹ Пока же в отношении «Структуры социального действия» нужно сказать только одно: именно потому, что в первой большой книге Парсонсу так хорошо удалось соединить главы, посвященные интерпретации ключевых фигур в социологии, с рассуждениями о систематическом построении теории, она смогла стать образцом для более поздних попыток синтеза, т.е. для объединения аргументов совершенно различных и, как может показаться, противоборствующих теоретиков с целью создания всеобъемлющей «большой» теории.

Итак, мы, наконец, подошли к анализу уже неоднократно упомянутой и в высшей степени значимой для истории социологии книги «Структура социального действия», которая имеет несколько скучноватый подзаголовок: «Исследование по социальной теории с отдельным рассмотрением группы новейших европейских авторов». Фактически уже один этот подзаголовок указывает на то, откуда эта книга черпает значительную часть своей убеждающей силы. Для большей убедительности своей собственной «социальной теории» Парсонс выбирает блестящую форму изложения и соотносит ее с очень специфическим утверждением, которое впоследствии станет известным как «тезис о конвергенции». Парсонс доказывает, что четыре великих европейских мыслителя в области социальных наук в период между 1890 и 1920 годами неосознанно и, что особенно важно, не зная друг о друге, подошли к схожим теоретическим основам, т. е. их работы по многим, прежде всего теоретическим аспектам «конвергировали» (сошлись). Эти четыре автора – немец Макс Вебер, француз Эмиль Дюркгейм, англичанин Альфред Маршалл (1842–1924) и итальянец Вильфредо Парето (1848–1923) – невзирая на то, что они вышли каждый из своей национальной теоретической среды, а также из конфликтующих интеллектуальных традиций, в ходе своего развития пришли к схожим выводам по важным теоретическим вопросам. Хотя экономист Маршалл и экономист и социолог Парето изначально принадлежали к традиции утилитаризма, а социологи Дюркгейм и Вебер – к французскому позитивизму и немецкому идеализму соответственно, они модифицировали свои теоретические истоки абсолютно независимо друг от друга, т. е. не оказывая друг на друга никакого влияния, сформулировали явно схожую критику утилита-

¹ Ср. девятую, десятую и одиннадцатую лекции.

ризма (суть которого мы вскоре объясним) и приблизились к разработке – по большей части фрагментарной – «волюнтаристской теории действия». Таково утверждение Парсонса, которое должно послужить отправной точкой для наших дальнейших рассуждений. Но пока для нас важно только, почему Парсонс выдвигает свой «тезис о конвергенции». На вопрос о том, что в точности означают эти – следует признать – устрашающие специальные термины, мы ответим позже.

Итак, решающее значение для нас имеет утверждение Парсонса о том, что он сам обнаружил и разработал не осознаваемое авторами сходство или конвергенцию. При этом Парсонс преследовал одновременно две цели. Во-первых, он, разумеется, ставил себе в заслугу открытие нового взгляда на мыслителей, которые до сих пор воспринимались как не имеющие абсолютно ничего общего. Уже одно это может считаться большим достижением. Во-вторых, этот тезис должен был служить своего рода доказательством истинности его собственного теоретического замысла в глазах читателя. Ведь Парсонс разделял критику утилитаризма, предположительно содержащуюся в работах четырех названных мыслителей, и хотел конструктивно использовать их возражения для построения новой теории. Одновременно с этим он претендовал на то, чтобы сохранить позитивные воззрения этих авторов и даже синтезировать их в новом, более полном теоретическом подходе. Именно потому, что все четыре теоретика социальных наук независимо друг от друга пришли к одинаковому результату (сегодня применительно к естественным наукам мы сказали бы, что «имел место феномен множественного открытия»), Парсонс мог претендовать на достоверность и убедительность своего аргумента о том, что критика утилитаризма была необходимой и неизбежной. Это значит, что такая критика никоим образом не могла быть следствием индивидуальной повышенной чувствительности, если такие разные умы в разных странах выразили свое недовольство утилитаризмом и одновременно решились перейти к новой теории:

(...) действительно, в широком культурном контексте Западной и Центральной Европы конца XIX–начала XX-го века вряд ли можно было бы найти четырех человек, разделяющих одни и те же важные идеи, на которых в разработке этого общего корпуса идей вряд ли повлияли какие-то другие факторы, нежели

внутреннее развитие логики теоретических систем в отношении к эмпирическим фактам¹

Таким образом, честолюбивый замысел Парсонса состоял в том, чтобы вычленил важные, хотя зачастую расплывчатые мысли этих четырех авторов и сформулировать их аналитически ясно, обеспечив тем самым прочный или, по крайней мере, более прочный, чем прежде, фундамент для социологии, а, возможно, и для социальных наук в целом. Его способ изложения, перемежающий пространные интерпретативные главы с чисто теоретическими рассуждениями, в сочетании с тезисом о конвергенции был настолько же блестящим, насколько обманчивым, так как ссылаясь на своих великих предшественников, Парсонс как бы «встает на плечи» гигантов. Совершенно очевидно, что историю социальных наук (или социологии) он трактует как историю научного прогресса. По-видимому, Парсонс думал следующим образом (сравните окончание предыдущей цитаты): «Из истории утилитаризма в форме имманентного движения мысли неизбежно следует его критика. Одновременно появляются первые, хотя еще несовершенные попытки вырваться из устаревшей идейной системы утилитаризма (как это можно видеть у данных четырех авторов) Наконец, я, Парсонс, создаю гораздо более четкую позитивную теорию, которая в будущем, возможно, также будет изменяться и совершенствоваться».

Итак, история социальных наук в трактовке Парсонса аналогична истории прогресса в естественных науках. В социальных науках и именно в социологии тоже имеет место прогресс, что, разумеется, имеет огромное значение для легитимации этой дисциплины (или дисциплин). В «Структуре социального действия» Парсонсу было важно обозначить специфику социологии, отличающую ее от естественных наук, а также от более развитых и более математизированных экономических наук. Поэтому его форма изложения, постоянно подчеркивающая прогресс в социальных науках, явно не случайна. Однако было бы несправедливо упрекать Парсонса в том, что его специфическая трактовка истории социально-научной мысли вытекает исключительно из узкодисциплинарных эгоистических причин, или что она направлена только на то, чтобы превознести его самого как человека, завершающего строительство идейного

¹ *Parsons T. The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers. 2 Bände. New York / London: Free Press, 1968. P. 14.*

здания социальных наук. Если бы Парсонс преследовал только эти цели, то он мог добиться своего более простым путем.

Здесь уместно напомнить, что американец Парсонс поместил в центр своих интерпретаций европейских мыслителей. Это важно потому, что в момент публикации парсонсовского исследования в США влияние европейских ученых, за исключением немецких эмигрантов, наплыв которых усилился с 1933 года, ослабевало. Если до первой мировой войны почти все знаменитые американские ученые в какой-то момент своей научной карьеры учились в Европе и в первую очередь в Германии, ситуация начала меняться в связи с тем, что первая мировая война значительно подорвала престиж Германии. Более того, с точки зрения многих американцев, вся Европа увязла в политической трясине. Достаточно вспомнить о подъеме итальянского фашизма в начале 1920-х годов, о приходе к власти Гитлера в 1933 году, о начавшейся в 1936 году гражданской войне в Испании или о смутном времени правления Народного фронта во Франции. Именно поэтому, с американской точки зрения, вряд ли можно было логически объяснить, почему для утверждения дисциплины и закрепления ее в университетской структуре нужно было опираться исключительно на авторитет европейских мыслителей, как это делает Парсонс. В силу европейского происхождения этих мыслителей не было никаких гарантий, что в Америке это предложение вызовет большой резонанс. Таким образом, Парсонс пошел далеко не самым простым путем. Более того, он пошел на риск, когда вознес на пьедестал тех мыслителей (прежде всего Дюркгейма и Вебера), которым он посвятил большую часть своей книги. Поступая так, он решающим образом способствовал тому, что именно эти ученые стали главными фигурами в сегодняшнем социологическом каноне. Ведь нельзя упускать из виду тот факт, что в значительной мере именно благодаря Парсонсу работы Дюркгейма и Вебера были прочно усвоены американской социологией. Более того, благодаря его креативной трактовке данных авторов и его форме построения теории, американская социология в конце 1930-х годов пережила стремительный подъем в области теории и достигла нового, более высокого уровня. Нельзя забывать и о том, что даже в Европе высокий статус Дюркгейма и Вебера (уже) был отнюдь не очевиден. Европейская социология после ухода из жизни отцов-основателей в начале 1920-х годов переживала период стагнации. Безусловно, этот кризис отчасти был связан с политическими патологиями того времени, но у него были и внутренние,

интеллектуальные причины. Таким образом, именно Парсонс, сосредоточившись на нескольких европейских классиках, заставил социологов во всем мире задуматься об основах их научной дисциплины. Именно Парсонс достиг успеха в составлении канона, который имел огромные последствия для дальнейшей истории социологии. Уже одно это является достаточной причиной, чтобы начать книгу о современной социологической теории с Парсонса.

Это что касается выбранной Парсонсом формы изложения в «Структуре социального действия» и его так называемого тезиса о конвергенции. Пока мы представили лишь формальную структуру работы Парсонса, но не сказали ничего конкретного о содержащихся в ней теоретических аргументах и интерпретациях. Этому будет посвящено дальнейшее изложение, в ходе которого вы, как и было обещано, в три этапа узнаете значение упомянутых выше терминов.

Значительная часть аргументации Парсонса в «Структуре» направлена на критику утилитаризма. Парсонс справедливо полагает, что он должен опровергнуть это очень влиятельное теоретическое течение, прежде чем всерьез задумываться над тем, чтобы возвести здание собственной теории. С его точки зрения, созидательному труду должен предшествовать деструктивный акт.

Что же такое «утилитаризм»? При ответе на этот вопрос сразу возникают сложности, потому что сам этот термин в некоторой мере неясен, и Парсонс тоже часто не был абсолютно последовательным в употреблении этого понятия. Чтобы достичь какой-то ясности по этому вопросу, мы предлагаем вам краткий экскурс в историю философии.

Понятие «утилитаризм» (от латинского слова *“utilitas”* = польза, выгода) сначала служило для обозначения идейного течения в английской философии конца XVIII–начала XIX-го века. Этот подход тесно связан с именем Иеремии Бентама (1748–1832), который сформулировал основные утилитаристские принципы применительно к теории человеческого действия, а также соответствующую теорию морали. Бентам исходил из того, что человеческое действие подчинено диктату «страдания и удовольствия», т. е. люди действуют потому, что они всегда и при любых обстоятельствах хотят избежать боли и получить наслаждение, или, другими словами, потому что они хотят умножить свою выгоду. Отсюда он впоследствии вывел этический принцип: степень нравственности человеческого действия измеряется тем, насколько оно способствует

наибольшему счастью или наибольшей выгоде максимального числа людей, которых это действие касается, или общества в целом. Кратко изложенные здесь основные идеи Бентама оказались весьма влиятельными прежде всего в английской и англо-американской истории идей, поскольку у него были блестящие последователи и интерпретаторы, которые сделали его идеи доступными для широкой общественности. Одним из них был Джон Стюарт Милль (1806–1873). В 1863 году он взялся за систематизацию и одновременно модификацию аргументов Бентама, изложив свои соображения в работе под названием «Утилитарианизм». Мы дадим ему слово, чтобы вы смогли погрузиться в идейный мир утилитаристов. При этом обратите особое внимание на выделенные нами аспекты, относящиеся к теории действия:

Учение, полагающее основой морали полезность или принцип наибольшего счастья, утверждает, что действия являются правильными в той мере, в какой они способствуют счастью, и неправильными в той мере, в какой они создают препятствия для счастья. «Постулки являются правильными соответственно, когда они имеют тенденцию содействовать счастью, неправильными, когда они имеют тенденцию приносить противоположное счастье». Под счастьем понимается удовольствие и отсутствие страдания; под несчастьем – страдание и лишение удовольствия. Чтобы дать ясное представление о нравственном стандарте, устанавливаемом данной теорией, о многом следует сказать подробнее; в частности, что включается в понятия страдания и удовольствия и до какой степени это остается открытым вопросом. Но эти дополнительные объяснения ничего не меняют в теории жизни, на которой основывается данная теория нравственности, суть которой заключается в том, что только удовольствие и отсутствие страданий желательны сами по себе, как цель (...)»¹

Таким образом, и Бентам, и Милль определяют человеческое действие как ориентированное на полезность или выгоду. Человек обдумывает свои действия, стараясь избежать боли и достичь наслаждения. Именно этот, связанный с теорией действия аспект утилитаризма подверг резкой критике Парсонс. Почему, мы обсудим позднее.

¹ *Mill J. S. Utilitarianism // Mill J. S. On Liberty and Utilitarianism. New York: Alfred A. Knopf, 1992. P. 118. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.*

Прежде чем приступить собственно к критике, Парсонс обращает наше внимание на то, что трактовка человеческого действия как ориентированного на полезность была присуща не только мыслителям, близким по духу Бентаму и Джону С. Миллю, т. е. тем, кого можно было бы назвать утилитаристами в узком смысле этого слова и кто действительно сам себя так называл. Согласно Парсонсу, утилитаристское понимание человеческого действия в конце XIX—начале XX-го века стало абсолютно определяющим для целой дисциплины, а именно для экономики. С точки зрения истории влияний, это, вероятно, действительно так: такие известные экономисты, как Давид Рикардо (1772–1823) и Уильям Стенли Джевонс (1835–1882) на самом деле испытали сильное влияние утилитаристов (отчасти даже личное). Но Парсонс идет еще дальше. Он утверждает, что во многих разделах английской политической философии утилитаристские аргументы занимали центральное место задолго до Бентама и Милля. При этом в качестве доказательства он приводит учение Томаса Гоббса (1588–1679).

Парсонсовское понимание утилитаризма проблематично постольку, поскольку объединяет слишком много разных философских течений. И все же его способ аргументации понятен, если рассматривать его как идейно-исторический анализ истоков данного типа мышления. Так, Парсонс обращает внимание на зарождающиеся в раннем христианстве формы этого мышления, которое он называет «ориентированным на полезность» (или же «индивидуалистическим» и «атомистическим»). Правда, в христианстве характерные признаки этого мышления были сглажены средневековым католицизмом. Реформация вызвала очередную радикализацию социальной мысли, выдвинув на первый план не столько свободу индивидов, сколько свободу их целей¹. Здесь, согласно Парсонсу, следует искать истинные истоки утилитаристского мышления, в конечном счете крайне одностороннего и интересующегося в первую очередь тем, какими средствами актер может наиболее эффективно достичь тех или иных целей. В центре внимания находится эффективное достижение полезности. При этом данная мыслительная традиция оказывается неразрывно связанной с современными эмпирическими науками, которые тоже возникли в начале Нового времени. Рационально-научный эксперимент практически отождествлялся с

¹ SSA. P. 51

действием, ориентированным на полезность, и наоборот: утилитаристское действие считалось единственной истинно рациональной активностью и, следовательно, действием в собственном смысле этого слова, поскольку оно преследует цели, возможные в условиях существующей ситуации, с помощью средств, которые из всех средств, доступных актору, по своей сути лучше всего приспособлены к цели по причинам, понятным и верифицируемым позитивной эмпирической наукой¹

С этой точки зрения, утилитаризм можно рассматривать как своего рода подраздел или побочное течение «позитивизма». Под позитивизмом Парсонс понимает идейное направление, характерное для французского Просвещения и французской философии в целом. В рамках этой традиции «позитивная» наука, т. е. воспитанное на естественнонаучных методах мышление представляет собой единственный разумный подход действующего субъекта к реальности²

Это то, что касается понятий, используемых Парсонсом, его понимания утилитаризма и того комплекса теорий, который он хочет критически рассмотреть и который действительно становится предметом его анализа. Точкой, вокруг которой вращаются его рассуждения, является фигура Томаса Гоббса. Согласно Парсонсу, этот виднейший представитель политической философии начала Нового времени четче других сформулировал постулаты утилитаризма и систематически и разносторонне проанализировал их последствия, правда, не обратив внимания на слабые стороны утилитаристской концепции действия.

В главной работе Гоббса «Левиафан» (1651) в решающий момент аргументации мы обнаруживаем мысленный эксперимент, к которому Парсонс тоже испытывал живой интерес. Гоббс спрашивает, что произойдет, если люди будут действовать в «естественном состоянии», т. е. без внешних правил, ограничений, законов и так далее. Причем действовать они будут таким образом, который соответствует утилитаристскому представлению, а именно ориентируясь на полезность, пытаясь максимально увеличить наслаждение и избежать боли. Итак, что же произойдет, если люди начнут действовать точно таким образом и, кроме того, в условиях дефицита благ? (Это в некоторой мере само собой разумеющееся

¹ SSA. P. 58

² Ср. SSA. P. 60 и далее, а также первую лекцию.

условие, поскольку в конечном итоге только в сказочном государстве все желаемые блага имеются в изобилии; во всех остальных странах за эти самые блага идет конкурентная борьба). Гоббс дает абсолютно убедительный ответ на этот вопрос: при подобных обстоятельствах действия людей, по-видимому, приведут к ситуации „force and fraud“, т. е. к действию всех людей силой и обманом. Ведь в условиях конкуренции за имеющиеся в недостаточном количестве блага без каких-либо ограничительных правил каждый искал бы только свою непосредственную выгоду, свою пользу. Другие люди в такой ситуации или используются как средство для удовлетворения собственных потребностей и желаний и при возможности даже насильственно обращаются в рабство, или же их вводят в заблуждение относительно их собственных намерений, обманывают при товарном обмене и так далее. Эти насильственные или коварные стратегии действия использовались бы уже потому, что с точки зрения достижения цели, они часто бывают очень эффективными, а, кроме того, каждый должен исходить из того, что окружающие его люди для достижения своей выгоды прибегнут к точно таким же средствам и стратегиям. Результатом такой ситуации в подобном «естественном состоянии» будет каждодневное насилие и постоянное чувство незащищенности, неуверенности и даже страха смерти. Наслаждение благами, уже добытыми в конкурентной борьбе, тоже оказывается под вопросом именно потому, что никакое имущество не застраховано от постоянной возможности нападения других людей на его владельца. В подобной ситуации, когда каждый беспрепятственно преследует только свою эгоистическую выгоду, не может быть доверия. В «естественном состоянии» война всех против всех (*bellum omnium contra omnes*) была бы неизбежным результатом действий, ориентированных на чистую полезность. И такое состояние, согласно Гоббсу, в действительности нежелательно ни для кого.

Если бы люди на самом деле действовали, ориентируясь только на полезность, как в естественном состоянии, описанном в мысленном эксперименте Гоббса, то существовал бы только один способ положить конец войне и анархии и прекратить это невыносимое состояние (по крайней мере, как это видится Гоббсу): подчинение всех людей единой воле, а именно авторитету суверена или государства, которое бы наконец остановило войну всех против всех, утвердило монополию на насилие и тем самым принудило бы своих

подданных к мирному сосуществованию. Итак, Гоббс исходил из того, что люди в ужасающей, невыносимой ситуации естественно-го состояния войны могут помочь себе, только передав всю свою прежнюю власть государству. Это государство называется у Гоббса «Левиафаном» (так же, как и книга). Это имя встречается в Ветхом Завете и обозначает там гигантское морское чудовище. Такое странное обозначение уже само по себе указывает на то, что Гоббс, предлагая свое «собственное решение», двойственно относится к господству «Левиафана». Конечно, с приходом этого чудовища воцаряется мир, но лишь ценой огромного (политического) неравенства между сувереном, стоящим во главе государства, и остальными людьми. Однако, утверждает Гоббс, только государство дает людям возможность выйти из состояния анархии и достичь такого общественного состояния, в котором они впервые могут спокойно насладиться плодами своего труда, т. е. воспользоваться своей собственностью.

Теперь можно было бы провести идейно-историческое расследование о том, для чего Гоббс провел свой мысленный эксперимент, почему он описал «естественное состояние» именно так, а не иначе, и ввел в свои рассуждения вымышленную фигуру Левиафана. Как известно, его книга была написана в эпоху массовых политических и социальных волнений. В Англии это было время кровавой гражданской войны (на религиозной почве). Также предпринимались попытки соотнести книгу Гоббса с возникновением новой социальной структуры в связи с начавшимся капиталистическим переустройством сельского хозяйства. Возможно, Гоббс, разрабатывая свой мысленный эксперимент, совершенно конкретно имел в виду современную ему Англию. И с этой точки зрения можно понять его веру в то, что каждодневное насилие во время гражданской войны или (с позиций другой интерпретации) ужасные последствия раннего капитализма можно обуздать только с помощью «чудовища». Нет ничего удивительного в том, что всемогущее, абсолютистское государство казалось ему единственным решением современных проблем. Другое решение, которое следует упомянуть в этой связи, родилось в лоне экономической мысли. В частности, у Джона Локка (1632–1704) и Адама Смита, которые среди прочего способствовали распространению и настоящему прорыву экономики в Великобритании, встречается тезис о том, что ориентированные на полезность действия людей можно было бы сделать безвредными,

если «перенаправить» их в область товарообмена, в сферу торговли. Ведь рынок, участники которого в конечном итоге тоже преследуют только свою максимально возможную выгоду, отличается, согласно Локку и Смиту, тем, что там акты обмена происходят к обоюдной выгоде всех участников. «Торговля и товарообмен» – вот те «хорошо темперированные», ориентированные на полезность виды действия, которые приносят выгоду всем участникам, благодаря чему в принципе становится возможным устойчивый социальный порядок, основанный на рыночных отношениях. Таким образом, повсеместное внедрение рыночного общества и максимальное проникновение рыночных принципов в социальные отношения должны гарантировать «переключение» индивидуальных расчетов, которые в противном случае сталкиваются друг с другом, подпитывают страсти и необузданные желания и в конечном итоге вредны для общества, на реализацию рациональных рыночных интересов с соответствующей гармоничной координацией. В виде формулы эту идею общественного порядка можно было бы представить так: чем больше рынка, тем меньше страстей и войны, тем более рациональна и гармонична реализация индивидуальных интересов за счет мирного и выгодного для всех обмена¹

Однако намерения Парсонса не ограничивались идейно-исторической интерпретацией. Парсонса гораздо больше интересовала внутренняя логика приведенных аргументов. В тезисе Локка и Смита об установлении порядка посредством рыночных сделок его не устраивало то, что в его основе лежит недостаточно аргументированное, «метафизическое» допущение природной идентичности интересов у участников рынка. Классическая политическая экономия явно исходит из того, что у участников рынка легко совместимые друг с другом цели и они взаимодействуют, достигая обоюдной выгоды. Независимо от того, истинно это допущение или нет (Парсонс его опровергал!), оно, согласно Парсонсу, уводит от проблемы установления порядка в условиях фактически несовместимых интересов – проблемы, на которую как раз обратил внимание Гоббс². Модель, предлагаемая классической политэкономией в качестве

¹ См. об этом прекрасную книгу Альберта Хиршмана: *Hirschman A. Leidenschaften und Interessen: politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg* [The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980 (1977).

² SSA. P. 98 и далее.

решения, за счет подобного метафизического допущения дает возможность радикально абстрагироваться от поставленного Гоббсом вопроса. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Парсонс концентрируется прежде всего на мысленном эксперименте, изначально предпринятом Гоббсом. Он задает следующий вопрос, называя его «проблемой Гоббса» или «проблемой порядка»: как при условии, что все индивиды в своих действиях ориентируются на свою выгоду или пользу, вообще мог образоваться порядок?

Парсонс не отрицает, что государство или рынок действительно устанавливают порядок. Он полагает, что социальный порядок есть не подлежащий сомнению факт, что порядок существует и, следовательно, не является каким-то действительно загадочным феноменом. Ведь это на самом деле так: мы в своей повседневной жизни сталкиваемся с множеством регулярных социальных явлений, которые происходят даже без воздействия государства или рынка. Вспомните, как однообразно, кто-то даже скажет «монотонно», день за днем протекает общение в семье или в кругу друзей, так что можно быть почти уверенным, что завтра оно будет проходить так же или подобным образом. Парсонс тоже не видел смысла в том, чтобы оспаривать существование социального порядка. Не стоит понимать его так (как это часто встречается в критической литературе), словно он обращался с проблемой социального порядка как с эмпирической проблемой, желая предложить свое, более правильное решение, в отличие от вариантов Гоббса («абсолютизм») или Локка («либерализм»). Такое неправильное понимание восходит к ошибочной трактовке самой сути парсонсовского аргумента. Сомнение у Парсонса вызывало утверждение о том, что стабильный порядок (в какой бы то ни было форме) может существовать в ситуации, когда люди в своих действиях ориентируются исключительно на полезность! Парсонс использует здесь «трансцендентальный» аргумент, напоминающий нам о великом немецком философе И. Канте. Так же, как Кант размышлял о том, какие в принципе должны существовать условия, чтобы наука, например, физика, могла функционировать так успешно, как она функционирует в действительности (Кант не ставил экспериментов и не добавлял новых высказываний в теоретическое построение физики; он лишь пытался — и это называется у него «трансцендентальным» подходом — объяснить условия, которые должны наличествовать со стороны познающего субъекта, чтобы что-то, а в данном случае на-

учное исследование, вообще было возможно), так и Парсонс спрашивает об условиях возможности социального порядка со стороны действующих людей. И в рамках этого трансцендентального рассуждения он старается показать, что все авторы, которые исходят из ориентированных на полезность действий, не в состоянии объяснить существование «нормального» социального порядка, т. е. такого порядка, который установился не через подчинение (как у Гоббса) и не через рыночные механизмы (как у Локка и Смита). Более того, даже порядок, утвержденный насильственным или рыночным путем, тоже базируется на элементах, которые в принципе не в состоянии учесть модель ориентированного на полезность действия.

Парсонс предельно конкретно показывает это применительно к предложению Гоббса о том, как преодолеть анархию «естественного состояния». В нем остается неясным, как и почему люди должны вдруг осознать необходимость отказа от своих былых властных полномочий для собственной выгоды и передачи их некому Левиафану. Ведь у них может возникнуть вопрос: кто, собственно говоря, гарантирует мне, что этому моему примеру последуют остальные, т.е. что не только я сложу оружие (и власть), но и остальные? Почему вообще те, кому на данный момент хорошо и в естественном состоянии, кто обладает богатством и могуществом, должны пойти на этот шаг, если они всегда могут надеяться на то, что им удастся удержать свою власть на протяжении долгого времени? Тем более что средства для этого у них есть. И вообще: поскольку с созданием Левиафана все, кроме одного, потеряют власть, и только один приобретет ее в неограниченном объеме, почему нужно пускаться в такую рискованную игру, тем более что после учреждения этого всемогущего государства гражданская война, может быть, и прекратится, но теперь уже в полной мере начнется не менее страшная война между государствами? Каким образом должно было произойти подобное коллективное озарение, когда все внезапно осознали необходимость Левиафана, как оказалось возможным подобное согласие между людьми, которые в своем действии всегда ориентировались только на полезность, в теории Гоббса остается загадкой. Поэтому Парсонс утверждал, что концепция человеческого действия, положенная Гоббсом в основу теории порядка, явно базировалась не только на максимизации полезности, так как в противном случае согласие на создание Левиафана было бы во-

обще невозможно. Парсонс утверждает, что предлагаемое Гоббсом решение проблемы порядка в своей критической точке допускает выход концепции рациональности за рамки, заданные в остальных частях теории, до того пункта, где акторы приходят к пониманию ситуации в целом вместо того, чтобы преследовать свои личные цели в значении их непосредственной ситуации, и начинают действие, необходимое для устранения насилия и обмана, и тем самым приобретают уверенность в безопасности, жертвуя своими возможными преимуществами¹

Но если теория, которая трактует действие как ориентированное исключительно на полезность, не в состоянии дать удовлетворительное объяснение социального порядка или его возникновения, то, приходит к выводу Парсонс, утилитаристская модель действия, видимо, изначально ложная или, по меньшей мере, недостаточная. Но прежде чем проследить дальнейший ход аргументации Парсонса, мы здесь ненадолго остановимся, чтобы на более абстрактном уровне обобщить уже рассмотренные нами идеи Парсонса.

Любая социологически ориентированная теория действия (а утилитаризм является именно такой теорией или содержит ее) должна быть в состоянии объяснить, как возможен социальный порядок, поскольку социальный порядок существует фактически. Процессы в нашем обществе, и даже в Англии во времена Гоббса, протекают и протекали по вполне определенным правилам, потому что цели членов общества во многих отношениях совпадают. Но это как раз означает, что мы не можем исходить из абсолютной произвольности целей членов общества («gandompness of ends» – Парсонс часто использует это понятие). Было бы ошибкой полагать, что люди имеют только те или иные специфические индивидуальные цели и представления о полезности, которые не полностью или вообще не совпадают с целями и представлениями других людей. Во всяком случае, недостаточно постулировать наличие специфических интересов у каждого субъекта в отдельности, как это чаще всего происходит в экономических науках, обязанных своим возникновением утилитаризму. Экономика долгое время вообще отказывалась включить вопрос о происхождении целей и представлений о полезности у акторов в список своих тем. Экономисты просто исходили из того, что люди действуют, ориентируясь на полезность, и не

¹ SSA. P. 93.

изучая более подробно, какие конкретно цели ставят перед собой действующие субъекты или что они считают полезным, а главное, почему или при каких обстоятельствах они это делают! Парсонс, разумеется, не мог согласиться с подходом, игнорирующим проблему, которую сам Парсонс считал главной. Он ставил вопрос следующим образом: если порядок действительно существует, то теория должна быть в состоянии его объяснить. Она должна показать, как это возможно, что «произвольность целей», безусловно допускаемая в утилитаризме, в реальности, тем не менее, отсутствует и как вместо этого в повседневной жизни, как правило, без проблем достигается координация целей действия. В этой точке, утверждает Парсонс, утилитаризм и дает сбой, поскольку не имеет ответа на вопрос «Откуда у акторов возникают цели действия и представления о полезности?» Работающие с утилитаристской моделью теории и дисциплины просто констатируют, что желания, потребности, представления о полезности, цели («ends») и так далее существуют. Как они возникают – ответить на этот вопрос предоставляется психологии или биологии. От собственных высказываний по этому поводу такие теоретики воздерживаются. Но одновременно с этим они отказываются и от шанса объяснить, почему же цели действия у разных людей в реальности так часто совпадают. Ведь вопрос о происхождении «целей» мог бы именно в этом отношении дать важные, если не решающие указания.

Таким образом, утилитаризм обременен серьезным теоретическим недостатком. В «родственном» утилитаризму позитивизме предпринимались попытки ответить на упомянутые выше вопросы. Однако в целом эти ответы (Парсонса выделяет два основных варианта) неудовлетворительны. Более того, они даже ведут к тому, что представление об активном человеческом действии вообще улетучивается, в результате чего утилитаристская модель в значении модели действия разрушается. Почему это происходит?

а) Исходная проблема, заключавшаяся в том, что совпадение целей («ends»), желаний, представлений о полезности у акторов, согласно утилитаризму, может быть только случайным, и поэтому долгосрочная координация действий, т.е. социальный порядок тоже маловероятен, в «радикально-рационалистическом» позитивизме решалась путем доказательства того, что все действующие субъекты преследуют свои цели, используя квазинаучные методы. В соответствии с этой мысленной моделью, высокорациональные

акторы согласуют цели своих действий между собой, и именно эта рациональность в преследовании своих целей должна гарантировать установление баланса интересов. Независимо от того, действительно ли подобная всесторонняя рациональность приводит к такому балансу, вывод из данной модели звучит так: люди на протяжении всего времени попадают в ситуации, которые не оставляют им никакой свободы действия. Они лишь постоянно приспосабливаются к тем или иным ситуациям, в которых рациональный выбор средств всегда уже заранее предопределен. Таким образом, продолжает Парсонс, люди не способны сформулировать свои собственные цели. Самое большее, что они могут сделать, — это совершить ошибку в виде научной погрешности.

Но из этого принципа с логической необходимостью следует приспособление целей к ситуации действия и разрушение их аналитической независимости, столь важной для утилитаристского подхода. Ведь единственно возможное основание эмпирического знания о будущем положении дел — это предсказание на базе знания обстановки в настоящем и прошлом. Тогда действие оказывается полностью детерминированным нынешними условиями, так как без постулата о независимости целей различие между условиями и средствами теряет всякую значимость. Действие превращается в процесс рациональной адаптации к существующим условиям¹

б) «Радикально антиинтеллектуалистский позитивизм», напротив, пытается устранить мешающую «произвольность целей» акторов, подчеркивая (в духе теории социальной среды) детерминирующее влияние окружения или (в духе теории наследственных факторов) влияние наследственной предрасположенности. Сторонники этой традиции отстаивают тезис о том, что именно факторы окружающей среды, например, городская или сельская социальная структура с ее принуждениями и ограничениями, или же наследственные предрасположенности человека неизбежно направляют его действия в определенное русло или встраивают их в определенный порядок. Это модель прямо противоположна «радикально рационалистическому позитивизму». Там не предполагалось, что рациональность акторов гарантирует им упорядоченное взаимодействие. Здесь установление порядка объясняется тем, что некие факторы, помимо рационального контроля со стороны самих акторов, направ-

¹ SSA. P. 63–64.

ляют их действия, так что непрерывно воспроизводятся определенные модели поведения, а вместе с ними и социальный порядок. Однако проблема заключается в том, что и здесь исчезает ключевой элемент действия, изначально присущий утилитаристской теории. Ведь акторы здесь, как в некоторых натуралистичных романах Эмиля Золя, – это не более чем простые механизмы, встроенные в окружающую среду, или же жертвы «плохой» наследственности, уже, по-видимому, не способные к выбору своих личных целей.

И в том, и в другом объяснении характерные для человеческого действия цели, представления о полезности, „ends“ и так далее совпадают с ситуацией или условиями действия. Неспособность утилитаризма объяснить социальный порядок в позитивизме приводит к исчезновению действия как такового.

Парсонс приходит к выводу, что утилитаристская модель действия в целом недостаточна, потому что с ее помощью невозможно прояснить важные для него вопросы, в частности, вопрос о происхождении целей („ends“) и их координации между различными акторами. Поэтому Парсонс полагает, что утилитаризм должен исчезнуть, но, как видно из обсуждения позитивистских вариантов, при построении новой теории действия необходимо сохранить момент человеческой активности. В объяснении координации целей действия важную роль должен играть субъективный аспект действий людей, их свобода выбора.

Внимательный читатель, возможно, уже догадался, почему раньше, в связи с парсонсовской интерпретацией четырех классиков, речь шла о построении «волюнтаристской теории действия». Ведь прилагательное «волюнтаристский» (от лат. „voluntas“ = свободная воля, решение) указывает именно на эту свободу выбора, которую Парсонс хотел подчеркнуть при разработке своей собственной теории. Но не будем забежать вперед. Отметим только, что Парсонс, несмотря на резкую критику утилитаризма в его позитивистском варианте; не хочет отказываться от встречающихся в нем правильных идей. Так, Парсонс видит заслугу позитивизма в том, что в этой теоретической традиции совершенно справедливо делается акцент на ситуативных факторах, обуславливающих человеческое действие. Это был важный для Парсонса момент. Ведь на этом также основывается его неприятие «идеалистических» теоретических подходов. В них тоже подчеркивается волевой аспект действия и свобода человека, но за этим почти всегда – так, по крайней мере,

это видит Парсонс – забываются условия (материальные), которым подчинено действие. Парсонс интерпретирует идеализм как своего рода «эманационизм», т. е. такой образ мысли, согласно которому человеческое действие как бы вливается в некий коллективный дух, служит просто выражением «народной души», определенной картины мира, идеалов, идейных построений и так далее. Этой крайности тоже следует избегать, и Парсонс вновь предпринимает попытку объединить лучшие идеи утилитаризма и идеализма, чтобы на сей раз конструктивно – и это второй шаг нашего изложения «Структуры социального действия» – продвинуться к «волюнтаристской теории действия».

Предвосхищая окончательный результат, скажем: Парсонс объединяет свою волюнтаристскую теорию действия с «нормативистской» теорией социального порядка, причем обе теории отсылают одна к другой именно потому, что, как мы выяснили ранее, теории действия, если они стремятся к значимым результатам в области социологии, должны быть в состоянии объяснить также социальный порядок. Поэтому прилагательное «нормативистский» относится как к действию, так и к порядку, поскольку в обоих случаях для Парсонса речь идет о решающей роли норм.

Для начала рассмотрим «нормативистскую теорию порядка». Каково ее точное значение? Парсонс здесь имеет в виду, что любой социальный порядок в какой-то форме и в зависимости от обстоятельств, разумеется, в разной степени опирается на общие ценности и нормы. Он утверждает, что предполагаемой в утилитаризме «произвольности целей» не существует в чистом виде, но во многих случаях она ограничивается общими нормами и ценностями. Таким образом, нормы и ценности изначально структурируют те или иные индивидуальные цели действия и тем самым гарантируют, что цели действий разных акторов согласуются друг с другом. Как именно это следует понимать, Парсонс показывает на примере различия «нормативного порядка» и «фактического порядка». Начнем с последнего. Так Парсонс называет порядок, который возникает непреднамеренно. Типичный пример такого «фактического порядка» – пробки на дорогах Германии во время отпусков. Все хотят как можно быстрее уехать на юг, но непреднамеренным результатом одновременного, связанного со школьными каникулами начала отпусков является то, что в какой-то момент все автомобили «неподвижно» встречаются на какой-нибудь дороге. В результате воз-

никает определенный порядок — пробка. Это фактический порядок. Он возникает безо всякой договоренности: как правило, из дома выезжают не для того, чтобы попасть в пробку. Также нет такого предписания, согласно которому, по меньшей мере, раз в году в Мюнхене должна образовываться огромная пробка, и именно поэтому все немцы, желающие уехать в отпуск, каждый год должны отправляться именно туда. Другой пример, который мы уже упоминали, — это фактический порядок, возникающий благодаря рынку. В действительности ни для кого не желательно рыночное ценообразование на определенные товары или рабочую силу, но этот порядок складывается как побочный результат экономических действий многих индивидов. Здесь не замешана договоренность всех участвующих акторов, нет и приказа о том, что полфунта масла должны стоить не больше одного евро, хотя в большинстве стран масло действительно стоит меньше одного евро.

От «фактического порядка» следует отличать «нормативный порядок», который однозначно представляет наибольший интерес для Парсонса и который он считает одним из главных предметов социологии. Этот порядок основывается на том, что акторы — сознательно или скорее подсознательно — в своем поведении ориентируются на общую норму, на общее предписание того, как себя надо вести. Таким образом, имеет место договоренность, какой бы негласной она ни была и в какой бы форме она ни проявлялась. Здесь речь идет о согласии участвующих акторов с установлением того или иного порядка. То, как могут быть связаны между собой эти два порядка, Парсонс описывает следующим образом:

Порядок в этом смысле означает, что процесс протекает в соответствии с траекториями, заданными в нормативной системе. Тем не менее, в этой связи следует отметить еще два момента. Один связан с тем, что крушение того или иного нормативного порядка, т. е. состояние хаоса с нормативной точки зрения, вполне может вылиться в порядок в фактическом смысле, т. е. в ситуацию, поддающуюся научному анализу. Эта «борьба за существование» хаотична с точки зрения христианской этики, но это ни в коей мере не означает, что она не подчиняется закону в научном смысле, т. е. единообразию процесса в его проявлениях. Во-вторых, несмотря на логическую возможность того, что любой нормативный порядок при определенных условиях рухнет и превратится в «хаос», тем не менее, верно то, что нор-

мативные элементы обязательны для поддержания конкретного фактического порядка, который существует в том случае, если процессы до определенной степени согласованы с ним. Таким образом, социальный порядок – это всегда фактический порядок постольку, поскольку он подлежит научному анализу, но (...) он не может быть стабильным без эффективного функционирования определенных нормативных элементов¹

Итак, Парсонс утверждает, что хотя между фактическим и нормативным порядком есть фундаментальное различие, долговременное существование фактического порядка может быть объяснено только действием норм. Иллюстрацией здесь могут служить уже упомянутые примеры. Так, пробка на дорогах как социальный порядок, конечно, объясняется статистическим анализом (если столько-то отпускников одновременно поедут на юг, то при данной сети путей сообщения существует x -процентная вероятность того, что перед Мюнхеном образуется пробка). Но эта пробка – очень краткосрочная конфигурация порядка, и поэтому она не зависит от норм. Иначе обстоит дело с основанным на насилии господством (тиранией): насильственное подчинение людей – это на самом деле такой акт, который не основывается на нормах, существующих между господствующими и подчиненными и разделяемых ими. Но на протяжении долгого времени тирания может существовать только в том случае, если хотя бы часть населения проявляет по крайней мере рудиментарное одобрение этого господства, т. е. в какой-то мере соглашается с ним. То же самое касается и рынка. Мы уже указывали на то, что функционирование рынков можно отнести на счет непреднамеренного взаимодействия участников рынка, ориентированных на собственную выгоду. Участники рынка не заключают сделки для того, чтобы гарантировать функционирование рынка. Тем не менее, как обнаружил Дюркгейм² и неоднократно в разных работах доказывал сам Парсонс, и в этом процессе тоже существуют разделяемые участниками рынка нормы, без которых целое не могло бы функционировать. Как подчеркивал Парсонс в своих более поздних публикациях, такое, на первый взгляд, чисто корыстное поведение участников рынка – это не последний уровень мотивации, так как «под ним» скрываются и другие мотивы. Это видно уже из того, что в разных культурах рынки функционируют по-разному.

¹ SSA. P. 91–92.

² См. его высказывание о недоговорных элементах договора.

Поэтому одним из ключевых наших тезисов будет (...) то, что «экономическая мотивация» не обозначает мотивацию более глубокого уровня, но скорее указывает на ту точку, в которой различные мотивации относятся к определенной ситуации. Примечательная неизменность и всеобщность экономической мотивации – это результат не соответствующего однообразия «человеческой натуры», ее эгоизма или гедонизма, а определенных черт в структуре социальных систем действия. Последние, тем не менее, не абсолютно неизменны, а следуют институциональным различиям¹

Если это так, если всякий стабильный социальный порядок устанавливается и функционирует именно благодаря тому, что существуют нормы, то, приходит к выводу Парсонс, возникает необходимость в такой теории действия, в которой главную роль будут играть нормы и ценности. Таким образом, Парсонс считает, что при анализе действия, наряду с целями (“ends”) и расчетами полезности, на которые делали упор утилитаристы, необходимо в равной степени учитывать ценности и нормы. Утилитаристы пренебрегали ими или выводили их за рамки дискуссии с помощью ложных аргументов. Между тем нормы и ценности невозможно объяснить или приравнять к рассчитываемой полезности, как, по всей видимости, думали многие утилитаристы. Это видно уже по тому, что мы не можем сделать наши личные ценности предметом рационального расчета полезности. Я не могу считать верность в партнерских отношениях наивысшей ценностью и одновременно с этим при каждой новой возможности «любовной авантюры» ставить под вопрос эту ценность. Тем не менее, в конкретной ситуации эти «увлечения на стороне» могут принести мне определенные сексуальные или связанные с престижем вознаграждения, т. е. пользу. Но я не могу аннулировать свои собственные ценности или же манипулировать ими. Если бы я попытался это сделать, и даже если бы мне это удалось, то тогда это были бы не настоящие ценности, а разве что незрелые идеи, приверженцем которых я стал когда-то при определенных обстоятельствах. Конечно, ценностями можно манипулировать. Специалисты по рекламе и приспешники диктаторов, специализирующиеся на промывке мозгов, делают это или, по крайней, пытаются это делать постоянно. Но они манипу-

¹ *Parsons T Die Motivierung des wirtschaftlichen Handelns // Parsons T Beiträge zur soziologischen Theorie. Hrsg. von D. Rüschemeyer. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1968. S. 139–140.*

лируют не своими ценностями, в правильности которых убеждены, а ценностями других. А это огромная разница! Поэтому Парсонс определяет нормы и ценности как «эмоционально окрашенное мнение, характерное для одного или большего числа акторов, согласно которому нечто является целью (“end”) само по себе»¹. В отношении ценностей, которые в некотором роде имеют более высокий уровень общности и более выраженный характер обязательства, чем нормы, Парсонс говорит об «абсолютных целях», потому что нет ничего такого, ради чего человек был бы готов использовать эти цели как средства. Это действительно цели как таковые, конечные ценности, в которых я не могу усомниться, не разрушив тем самым свою внутреннюю идентичность. Как гласит знаменитое высказывание Лютера: «На этом я стою, я не могу иначе!» Но если это так, то отсюда также следует, что именно в этих конечных ценностях укоренены представления о полезности, что расчет полезности держится на индивидуальных, но иногда и на общих ценностных убеждениях («эмоционально окрашенное мнение, характерное для одного или большего числа акторов»), потому что только на основе ценностей я могу определить пользу для себя, свои цели, свои “ends” Поэтому сами ценности и нормы не могут подчиняться рациональному расчету полезности, ибо они сами определяют масштаб, лежащий в основе этого расчета. Парсонс думает, что он разгадал «загадку», с которой не справился утилитаризм: социальный мир почти всегда является упорядоченным именно потому, что человеческое действие в принципе формируется под влиянием общих норм и ценностей.

Итак, после того, как Парсонс рассмотрел важные, на его взгляд, аспекты человеческого действия, он может приступить к разработке такой модели действия, которая, используя идеи утилитаризма, тем не менее, идет дальше. Эту модель или эту схему он называет «системой координат действия» (“action frame of reference”). Это своего рода структура основных понятий для понимания человеческого действия. В соответствии с ней, в «единичном действии» (понятие Парсонса) можно выделить следующие элементы:

актор / действующее лицо,

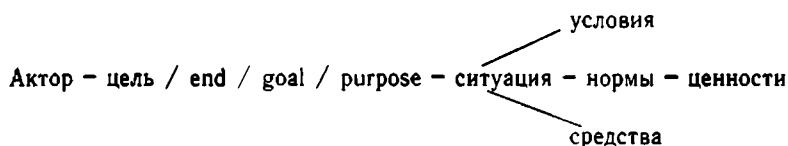
цель действия (в терминологии Парсонса – “end” “goal”, “purpose”),

¹ SSA, P. 75. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнебель.

ситуация действия, которая в свою очередь подразделяется на условия действия ("conditions"), т.е. элементы ситуации, не поддающиеся контролю со стороны действующего субъекта, и средства действия ("means"), т.е. элементы ситуации, находящиеся в распоряжении актора, и

нормы и ценности действия¹.

Оглядываясь на парсонсовскую интерпретацию утилитаризма, можно заметить, что первые три элемента уже содержались в утилитаристской теории действия, но в ней отсутствовало четвертое решающее измерение – нормы и ценности. Следует добавить, что это измерение важно как раз потому, что «нормативное», в отличие от ранее обсуждавшихся позитивистских элементов (среда, наследственность), не дает исчезнуть свободной воле человека, его способности к действию. Как раз наоборот: я могу не подчиняться нормам и ценностям, я могу чувствовать приверженность к одним нормам и отвращение к другим; какие-то нормы и ценности имеют почти непреодолимую власть надо мной, а какие-то – нет. Нормативное измерение для Парсонса – это, собственно, человеческий аспект в действии и, соответственно, центр волюнтаристской теории действия. Графически полную «систему координат» можно изобразить так:



При этом нормы и ценности двояким образом влияют на направленность действия: они определяют выбор средств, так как по нормативным причинам допустимы только некоторые средства, а другие неприемлемы. Если я придерживаюсь определенных ценностей и норм, то мне не разрешается использовать все средства для достижения моих целей. Если я убежден в ценности честности, то я не могу и не буду прибегать к нечестным средствам, чтобы реализовать какое-то свое определенное намерение. Но, как мы установили ранее, нормы и ценности решающим образом структурируют также цели конкретного действия. Они определяют то, что

¹ SSA. P. 44.

мы считаем хорошим, поскольку не все, чего мы хотим, желаем и так далее, мы автоматически считаем хорошим. Так, у меня, возможно, есть определенные сексуальные желания, но это ни в коем случае не означает, что я все их считаю достойными. Нередко я им сопротивляюсь, потому что с нравственной точки зрения они для меня неприемлемы.

В каждом конкретном случае такое влияние норм и ценностей как на средства, так и на цели действия делает возможной координацию действий, от которой зависит социальный порядок. Это происходит за счет того, что нормы и ценности не являются идiosинкразическими, т. е. очень специфическими или имеющими значение лишь для небольшого числа индивидов «образованиями». На самом деле их разделяют определенные группы людей. Для них это общие ценности.

Представив парсонсовскую систему координат действия, мы подошли к завершению второго этапа, в ходе которого вы познакомились со «Структурой социального действия». Прежде чем мы перейдем к третьему, последнему этапу, мы бы хотели, чтобы вы попытались в точности запомнить «систему координат действия», попытались понять, почему Парсонс трактовал человеческое действие именно так, а не иначе. Это важно, так как последующие лекции построены на основе этой модели действия Парсонса. Мы используем ее, чтобы объяснить подходы других теоретиков. На наш взгляд, развитие современной социологической теории можно понять только в том случае, если рассматривать его как полемику (иногда скрытую, иногда открытую) с теоретической моделью Парсонса.

Здесь мы подходим к третьему этапу изложения.

Ранее нами утверждалось, что тезис Парсонса о конвергенции представляет собой специфическую интерпретацию классиков социальных наук и в каком-то смысле служит «доказательством» правильности собственного теоретического проекта Парсонса. После того, как на первых 125 страницах своего произведения Парсонс излагает критику утилитаризма и свою волюнтаристскую теорию действия, оставшуюся часть книги он использует для того, чтобы на основании интерпретации классиков показать, что данные авторы уже в то время двигались в направлении его теории. Они тоже обращали внимание на значение нормативных элементов в действии, даже если у них этот интерес выражен несколько рас-

плывчато и неясно. Эти пространные интерпретации кратко можно обобщить так:

Английский экономист Альфред Маршалл внес существенный вклад в разработку важных теоретических элементов современной экономики, которая основательно усвоила идейное наследие утилитаризма. Вместе с тем Маршалл был одним из немногих экономистов своего времени, которые совершенно сознательно задавались вопросом о происхождении, т. е. о возникновении потребностей, представлений о полезности, желаний и так далее¹ и не считали этот вопрос выходящим за рамки экономической науки. Маршалл ясно осознавал, что экономическое действие во многих отношениях связано с определенными ценностями. Наиболее отчетливо это видно в личности предпринимателя, который, разумеется, хочет получить прибыль и приумножить выгоду. При этом зачастую его действия основываются на определенных, прочно закрепленных ценностях, которые можно было бы описать такими понятиями, как добродетельность и честность ("honesty") и которые поэтому, конечно же, ограничивают желания и средства их удовлетворения. В связи с этим экономическое действие не может сводиться исключительно к максимизации полезности. Соответственно, наличие ориентированных на полезность действий еще не является доказательством того, что в этой среде определенные ценности не играют решающей роли. Итак, Маршалл – по крайней мере, в интерпретации Парсонса – ясно осознавал, что ценностное измерение действия слишком мало учитывается в экономических науках, и поэтому эгоизм и ориентированное на полезность действие необоснованно отождествляется с рациональным поведением как таковым, что ведет также к ложным эмпирическим описаниям. Особенно явно, согласно Маршаллу, это демонстрирует фигура предпринимателя, чьи действия нельзя вписать в прокрустово ложе схемы максимизации полезности. Предприниматель рационален не только по разумным причинам, не из чистого расчета. Скорее, в нем проявляется этическое обязательство быть рациональным, и эта рациональность и стремление к эффективности имеют моральную основу². Только за счет этого он вообще в состоянии брать на себя инвестиционные риски и обеспечивать успех своих инвестиций, проявляя при этом большую выдержку. Поскольку Маршалл, согласно Парсонсу, уже

¹ SSA. P. 134.

² SSA. P. 164.

видит выход из дилеммы классического утилитаризма, по своей основной направленности его работы предвосхищают появление «волюнтаристской теории действия», которой отдает предпочтение сам Парсонс и которая среди прочего понимает и признает значение ценностей для действия.

Итальянский экономист и социолог Вильфредо Парето во многих отношениях отклонился от идей Маршалла. У Маршалла рациональный предприниматель представляет собой венец цивилизационного процесса. Парето не отождествляет историю с эволюционным развитием. Он не верит в безусловный однолинейный исторический процесс, не верит в «прогресс». Уже потому, что Парето гораздо сильнее, чем, в частности, Маршалл, подчеркивал роль конфликтов, «насилия и обмана», у него сложился гораздо более пессимистический взгляд на историю, чем у Маршалла. Кроме того, их научно-теоретические представления также сильно отличались, поскольку Парето в этом отношении использовал более изощренную аргументацию и действительно отстаивал позицию, к которой впоследствии в принципе мог присоединиться и Парсонс. Но, несмотря на все различия между Маршаллом и Парето, оба они приходят к схожим теоретическим выводам в том, что касается теории действия. Так, Парето обращает внимание на момент нелогичности в (экономическом) действии, который он исследует более подробно. В ходе этого анализа ему стало ясно значение не только инстинктов, но и ритуалов и определенных субъективных (нелогичных) целей в действии людей. Таким образом, Парето покидает идейное здание утилитаристов и позитивистов, с которого начинался его путь. В конечном итоге он, как и Маршалл, приходит к идее «конечных целей» („ultimate ends“).

Урегулирование конфликтующих экономических притязаний между индивидами подразумевает нечто большее, чем чисто экономические соображения, потому что здесь экономические соображения второстепенны по сравнению с политическими, т.е. с принудительной властью, так что само экономическое распределение возможно только в общем контексте распределительной справедливости. Но все эти вопросы распределения касаются только урегулирования потенциальных конфликтов индивидуальных притязаний на богатство и власть. При этом не указывается то основание единства, за счет которого структура сохраняется как целое. Это основание единства Парето находит в необходимости существования

«цели, которую преследует общество». Это означает, что конечные цели индивидуального действия интегрируются и образуют единую общую систему конечных ценностей¹

Среда, в которой формировались взгляды Эмиля Дюркгейма, в отличие от идейных истоков Парето и Маршалла, была далека от экономических дискуссий. Согласно Парсонсу, научные взгляды Дюркгейма уходят корнями во французскую традицию позитивизма, которой он отдавал дань в своих ранних произведениях, пока, наконец, не был вынужден (почти полностью) порвать с ней в своих поздних работах. В своих первых работах Дюркгейм описывал общественные структуры как нечто жесткое, внешнее, противостоящее индивиду и оказывающее давление на него. В этой связи, прежде всего в своей книге «Правила социологического метода», он говорил о «социальных фактах», которые ограничивают и предопределяют действие почти так же, как и материальные факторы или, возможно, даже как наследственность (вспомните полемику Парсонса с радикально антиинтеллектуалистским позитивизмом). Лишь постепенно, через изучение понятия коллективного сознания Дюркгейм приходит к отделению социального от физического и при этом выявляет различные формы давления на индивида. Он четко различает принуждение естественных законов и социальное принуждение с помощью насилия и власти, с одной стороны, и принуждение совести, с другой стороны. Принуждение совести ограничивает действия индивидов именно потому, что они чувствуют определенные обязательства по отношению к собственным нормам и ценностям и, следовательно, к обществу и в связи с этим могут действовать только так и никак иначе. Согласно Парсонсу, понятие коллективного сознания, которым Дюркгейм занимался в течение долгого времени, а также эмпирические наблюдения в конечном итоге позволили ему осознать возможность интериоризации общественных, т. е. общих норм и ценностей.

Теперь он делает важное эмпирическое наблюдение относительно того, что коль скоро индивидуальные желания в принципе безграничны, главным условием и стабильности в обществе, и индивидуального счастья является то, чтобы эти желания регулировались нормами. Но нормы здесь трактуются не просто как «внешние» регуляторы, как правила договора, например, усло-

¹ SSA. P. 249 и далее.

вия вступления в договорные отношения – они сами непосредственно входят в структуру целей актора. (...) Индивидуальные элементы в действии больше не отождествляются с конкретным индивидуальным субъектом, а, напротив, последний считается состоящим из различных элементов. Это настолько важный шаг для Дюркгейма, что он фактически означает радикальный разрыв с позитивистской социальной теорией (...)¹

В то время как Дюркгейм, взгляды которого сложились под влиянием позитивизма, приблизился к «волюнтаристской теории действия» благодаря изучению феномена ценностей, путь Макса Вебера, согласно аргументации Парсонса, был прямо противоположным. Научные взгляды Вебера, по Парсонсу, берут свое начало в идеалистическом течении, особенно сильном именно в Германии. Поэтому Веберу никогда по-настоящему не угрожала опасность игнорирования роли норм и ценностей. Здесь скорее была обратная, но не менее фатальная возможность забыть об условиях и средствах, которые, разумеется, так же важны для действия. Веберу удастся избежать этой опасности за счет того, что он, хорошо зная ценностно-ориентированное (нормативное) действие, дал ему название и включил его в свою типологию действия, но при этом с самого начала из всех типов настойчиво выделял именно (утилитаристский) тип «целерационального действия», тем самым обезопасив себя от всех искушений идеализма.

Таким образом, на ранней критической стадии методологического развития Вебера появилась концепция, с которой началась вся его исследовательская работа – концепция рационального действия как типа, который включает в себя отношение «цель – средство» как верифицируемое с точки зрения научной генерализации. В этом смысле рациональность и для него играет центральную роль, причем как в методологическом, так и в субстанциальном аспекте. И особенно интересно то, что методологическое значение рациональности оказывается в критической оппозиции к идеалистической теории²

На этом Парсонс заканчивает свой экскурс в произведения знаменитых представителей социальных наук. Парсонс полагает, что с его помощью он сумел показать, что у всех четырех авторов, так сильно отличающихся друг от друга, четко прослеживается

¹ SSA. P. 382.

² SSA. P. 584–585.

путь к волюнтаристской теории действия и что их работы как бы сходятся в одной точке (конвергируют). И Парсонс, как должно было стать ясно из его книги, критикуя утилитаризм и указывая на предпринятую Парето и Маршаллом самокритику экономики, одновременно претендует на то, что у него и, следовательно, у социологии в целом более правильное понимание человеческого действия, понимание, сочетающее в себе позитивизм и идеализм, а также включающее в себя экономическое действие. И тогда он сформулировал основополагающее определение социологии, назвав ее наукой о действии.

Итак, мы завершили свое изложение «Структуры социального действия». Следующая лекция будет посвящена критике этого значительного произведения и вопросу о том, каким путем Парсонс пошел после выхода в свет этой книги в 1937 году и как он продолжил разрабатывать универсальную социологическую теорию, основы которой были заложены в «Структуре социального действия».

Третья лекция. ПАРСОНС НА ПУТИ К НОРМАТИВНОМУ ФУНКЦИОНАЛИЗМУ

Вышедшая в 1937 году «Структура социального действия» вызвала шквал критики именно из-за высоких амбиций, которые Парсонс связывал с этим произведением¹. Некоторые возражения были высказаны сразу после выхода этой книги в свет, но многие только после того, как она стала по-настоящему известной. Мы уже указывали в предыдущей лекции на то, что сначала интерес к «Структуре социального действия» был довольно сдержанным. Но по мере того, как анализ работ Парсонса приобретал все большее значение для прояснения и самоопределения любой теории подобного уровня, критика Парсонса тоже постоянно систематизировалась и дополнялась. В этой лекции мы сначала познакомим вас с наиболее принципиальными для дальнейшего теоретического развития аспектами критики, а затем, во второй части лекции, рассмотрим вопрос о том, как Парсонс, пытаясь усовершенствовать свою теоретическую систему, отвечал на эту критику и какие более поздние возражения он, возможно, сумел даже предвосхитить.

Сначала мы рассмотрим дискуссию вокруг так называемого тезиса о конвергенции. Отчасти жаркую полемику вокруг этого тезиса можно понять только, если учитывать, что речь здесь не идет о чисто историографической проблеме вроде вопроса о том, кто лучше интерпретирует классиков. Ведь Парсонс претендует на синтез классиков! Если же в попытке Парсонса реконструировать историю социологии имеют место явные упущения или даже однозначно неверные интерпретации, то это могло бы подорвать доверие и к главным аргументам «Структуры». Тогда неправомерным оказалось бы утверждение Парсонса о том, что его произведение является (легитимным) продолжением работ классиков. Чтобы решить для себя этот вопрос, рассмотрим подробнее критику тезиса о конвергенции.

¹ См. подробный обзор в: *Camie Ch. Structure after 50 Years: The Anatomy of a Charter* // *American Journal of Sociology* 95 (1989). No. 1, а также в: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб.: «Алетейя», 2005. С. 15 и далее.

1. Критиков Парсонса не устраивала не только содержательная интерпретация четырех классиков социологии, но и сама форма тезиса о конвергенции. Дело в том, что Парсонс учел в нем только европейцев, полностью проигнорировав американских социологов. Это действительно странно, поскольку в американских университетах социология была признана равноправной дисциплиной раньше, чем в Германии, Франции, Англии или Италии. Что касается открытия кафедр социологии и выпуска специализированных социологических журналов, то здесь США явно лидировали. Но при этом складывается впечатление, что именно американская социология не имела для Парсонса и его теоретического замысла абсолютно никакого значения. Как это расценивать? Только что в предыдущей лекции мы хвалили Парсонса за то, что он в сложной ситуации 1930-х годов так решительно «вознес на пьедестал» европейских теоретиков социальных наук, и у нас нет оснований отказываться от своих слов. Однако это обстоятельство имеет теневую сторону: получается, что Парсонс пренебрег другими контекстами, в которых складывалась социология, или сильно преуменьшил их значение и в таком искаженном виде включил в свою аргументацию. В отношении истории развития американской социологической мысли Парсонс, по-видимому, исходил из того, что главную роль в ней играли утилитаристы, индивидуалисты и(или) эволюционисты вроде Герберта Спенсера (1820–1902), и поэтому, когда речь идет о серьезной критике утилитаристского направления, то в Америке ее нужно искать в последнюю очередь. Безусловно, англичанин Герберт Спенсер, идеи которого Парсонс анализирует на первых трех страницах первой главы «Структуры», приобрел в Америке значительное влияние и многочисленных почитателей. Однако это еще не дает оснований утверждать, что вся история американской социологической мысли до 1937 года находилась под влиянием Спенсера. Тем более безосновательно и абсолютно неверно представление о том, что господство утилитаристского направления есть главная особенность американской социологии, социальной психологии и социальной философии. Многие выдающиеся представители этих наук, в частности Джордж Герберт Мид, Джон Дьюи, Чарльз Хортон Кули, Уильям Исаак Томас и Роберт Парк (1864–1944), никогда не были близки к утилитаризму или к идеям Спенсера. Парсонс не упоминает ни одного из этих авторов, не говоря уже о том, что совершенно без внимания остается их нова-

торская теория действия¹, которая сформировалась на почве американской философии прагматизма и могла бы быть весьма полезна для Парсонса. Таким образом, идеи Спенсера абсолютно не репрезентативны для американской социологии, хотя Парсонс пытается убедить нас в обратном. В социологии и в смежных дисциплинах Спенсер, по меткому выражению Р. Джексона Уилсона, был скорее «мальчиком для битья»². Очевидно, Парсонс думал иначе, и поэтому ничто в истории американской гуманитарной мысли не казалось ему важным для его собственного теоретического замысла.

Впоследствии Парсонс был вынужден признать недостатки своей интерпретации, изложенной в «Структуре». Но и тогда он согласился с критиками лишь в том, что обращение к достижениям американских ученых в области социальной психологии и социологии могло бы быть полезным для разработки проблемы интернализации ценностей, рассмотренной в предыдущей лекции. Больше никаких признаний не последовало. В связи с этим возникает вопрос о причинах упорного пренебрежения Парсонса важными аспектами американской гуманитарной мысли. Было ли это незнание материала? Или за таким отношением скрывалась подспудная конкуренция между Гарвардским университетом, где преподавал Парсонс, и Чикагским университетом, где преподавали многие упомянутые представители прагматистской философии и социологии, и где влияние прагматизма продолжало ощущаться в 1937 году? Мы еще вернемся к этому вопросу, когда в одной из следующих лекций будем говорить о теоретическом направлении «символического интеракционизма», которое тоже своим возникновением обязано американскому прагматизму. Тогда вы еще лучше поймете значение указанных недостатков парсонсовского тезиса о конвергенции. Ведь такое пренебрежение могло свидетельствовать о серьезных нестыковках в теоретической конструкции самого Парсонса.

2. Впрочем, и выбор европейских мыслителей не остался без внимания критиков. В частности, они обращали внимание на то, что Парсонс в «Структуре социального действия» ни слова не говорит о Георге Зиммеле. Позднее, в предисловии к одному из новых изданий книги Парсонс признался, что первоначально планировал

¹ См. шестую лекцию.

² *Wilson R. J. In Quest of Community: Social Philosophy in the United States, 1860–1920. New York / London / Sidney / Toronto: John Wiley & Sons, 1968. P. 155.*

и в 1937 году даже подготовил большую главу, посвященную Зиммелю. Тут же он признается и в том, что не учел разработки американской социальной психологии и социологии.

Наряду с американскими социальными психологами, такими как Кули, Мид и У. И. Томас, пожалуй, самой важной фигурой, оставшейся за рамками «Структуры социального действия» и большинства моих последующих произведений, является Зиммель. Возможно, кому-то будет интересно узнать, что вообще-то у меня уже был черновой вариант главы о Зиммеле для «Структуры социального действия», но отчасти из нехватки места я решил не включать ее в книгу. Зиммель был скорее микро-, нежели макросоциологом. Кроме того, он, на мой взгляд, не был теоретиком того же уровня, что остальные¹

Таким образом, Парсонс объясняет свое решение пренебречь Зиммелем, т. е. не анализировать подробно его работы в «Структуре социального действия», нехваткой места и недостаточно выраженной теоретической ориентацией этого автора. Конечно, можно принять это объяснение, но можно с ним и не согласиться, особенно что касается второй причины. Дело в том, что Зиммель имел в своем распоряжении вполне завершенную теоретическую конструкцию. Правда, строилась она не на понятии действия отдельных индивидов, а на понятии отношения и взаимодействия между индивидами. В своих рассуждениях Зиммель не исходил из индивидуального (ориентированного на пользу) действия как из само собой разумеющегося факта и поэтому не сталкивался с проблемой значения норм и «конечных целей» («ultimate ends»), как, например, Маршалл или Парето. Зиммель с самого начала отталкивался от первичной социальности людей, от вовлеченности человека в социальные взаимосвязи с первых минут его жизни. Поэтому, хотя Зиммель и понимал значение норм и ценностей, Парсонсу было бы сложно представить его «типичным» теоретиком действия, а развитие его теории описать как конвергенцию в направлении волюнтаристской теории действия. Поэтому включение Зиммеля в «Структуру социального действия», безусловно, испортило бы всю «интригу» парсонсовской «истории». На самом деле в 1979 году Парсонс сам признался в этом в переписке со своим почитателем, американским социологом Джеффри Александером, о котором мы

¹ SSA. P. XIV, сноска 10.

еще будем говорить в одной из последующих лекций. Так что даже тот факт, что Парсонс в своей теоретической конструкции не учел Георга Зиммеля, может указывать на скрытые теоретические проблемы.

3. Проблематичным можно назвать и то, как Парсонс обходится с наследием Карла Маркса. Ему не посвящено отдельной главы в «Структуре социального действия», в отличие от четверки европейских классиков, но все же в двух пассажах своей книги Парсонс рассматривает его теорию. Однако это весьма небольшие пассажи, тем более если учесть, что Парсонс в своей интерпретации по сути представляет Маркса как центральную фигуру для своего собственного эксперимента по построению волюнтаристской теории действия. Совершенно справедливо Парсонс говорит о Марксе как об авторе, чья работа над вопросами политэкономии (прежде всего во время английской ссылки), с одной стороны, явно принадлежит к традиции утилитаризма, но чье немецкое происхождение, с другой стороны, повлияло на усвоение — по крайней мере, частичное — идеалистического наследия Гегеля. И если свою собственную теорию действия Парсонс понимает как своеобразный мост между идеализмом и позитивизмом (или утилитаризмом)¹, то подробный анализ автора, в чьем сердце живет и та, и другая традиция, напрашивается сам собой.

(...) Маркса можно, по-видимому, трактовать в терминах логического контекста идей английского утилитаризма, хотя и (...) несколько другим образом, нежели прочих утилитаристов. Тем не менее, он вплетает свои рассуждения в теорию «диалектической» эволюции, преимущественно гегелевского толка. Таким образом, Маркс перекидывает мост между позитивистской и идеалистической интеллектуальными традициями²

И хотя Парсонс справедливо полагал, что отдельные элементы марксистской теории плохо согласованы между собой, все же с точки зрения его собственного теоретического посыла было бы интересно, и даже более того, необходимо выяснить, почему этому мыслителю, оказавшему огромное влияние на ход мировой истории, не удалось достичь желаемого синтеза. Почему Маркс в этой своей попытке потерпел неудачу? Парсонс оставляет этот вопрос без ответа.

¹ Там же. Р. 486.

² Там же.

4. Небезосновательными являются также сомнения в правильности парсонсовского тезиса о том, что во французской интеллектуальной традиции господствовал позитивизм. Возможно, французский духовный ландшафт отличался гораздо большим разнообразием, чем предполагал Парсонс. Иначе чем можно было бы объяснить тот факт, что в конце XIX-го века во Франции в самое короткое время получило широкое распространение такое направление, как философия жизни, а в первой половине XX века были с готовностью восприняты немецкие теоретические традиции?¹ Чтобы обнаружить аргументы, схожие с аргументами Дюркгейма и подтверждающие теоретический замысел самого Парсонса (акцент на ценностях и нормах), Парсонсу достаточно было бы обратиться к традиции «моралистики», столь сильной в XVII и XVIII веках² или к Алексису де Токвилю.

5. С тех же позиций можно раскритиковать утверждение Парсонса о том, что немецкая гуманитарная мысль на протяжении всей своей истории была в высшей степени «идеалистичной». И дело здесь не в правильности или неправильности этого заявления, а в том, что подобное навешивание ярлыков таит в себе опасность просто-напросто не заметить идейные течения, крайне важные для теории действия. Безусловно, верно, что в отдельные периоды в немецкой социально-философской дискуссии доминировали понятия «народного духа», «германской души» и так далее. Особенно усердствовали в употреблении этих понятий немецкие интеллектуалы во время первой мировой войны: из их аргументации в спорах с противниками войны складывалось впечатление, что все, что когда-либо породила культура Германии, есть непосредственное проявление «героического духа». С этой точки зрения Парсонс отчасти прав: господствовавшую в Германии интеллектуальную традицию можно трактовать как своеобразный «эманационизм», понимая под этим воззрение, согласно которому культурные и социальные явления суть не что иное, как выражение надындивидуальных целостностей, таких как «дух» народа или «эпохи». Однако философия немецкого идеализма в значительной степени основывалась также на идее человеческого действия, которая могла поставить под сомнение ключевую идею парсонсовской «системы координат

¹ См. об этом четырнадцатую лекцию.

² См. об этом в: *Heilbron J. The Rise of Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

действия». Так, например, в центре внимания Иоганна Готфрида Гердера (1744–1803) находились определенные формы действия, которые невозможно описать с помощью понятийного аппарата Парсонса. В действии как самовыражении, т.е. в экспрессивном действии нет ни рационалистического преследования заданных целей и задач (в отличие от утилитаризма), ни ориентации на общепринятые нормы некой группы или общности (в отличие от теории Парсонса). В своей блестящей интерпретации немецкой «антропологии выражения» великий канадский социальный философ Чарльз Тейлор (род. в 1931 году) так описывал этот вид действия:

Если мы представим себе жизнь как реализацию некой сущности или формы, то это будет означать не только воплощение данной формы в реальности, но и предпринятое определенным образом объяснение того, что есть эта форма. (...)

Идея, реализуемая человеком, не предопределена полностью заранее; к своему окончательному определению она подводится лишь путем усовершенствования в значении нашей модели. Этим объясняется идея Гердера о том, что мое человеческое бытие (бытие человеком) уникально, не тождественно твоему и что это уникальное качество проявляет себя только в моей собственной жизни.

«Каждый человек имеет свою меру, у каждого человека все его чувственные ощущения настроены на особый, только ему присущий лад» [Гердер]. Это говорит нам не только о том, что люди разные (такое утверждение не ново), но и о том, что эти различия складываются в единственную в своем роде форму, реализовать которую – задача каждого из нас. Различия приобрели моральное значение, и впервые встал вопрос о том, является ли та или иная форма жизни аутентичным выражением определенных индивидов или определенного народа¹

В этой цитате Чарльза Тейлора важны два момента². С одной стороны, действие понимается Гердером и другими представителями экспрессивистской антропологии не как рационально спланированное и направляемое целями, представлениями о пользе и тому подобным, а как такое действие, в котором смысл становится понятным даже самому действующему только в процессе действия.

¹ Taylor Ch. Hegel. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983 [1975]. S. 32.

² См об этом прежде всего в: Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб: «Алетейя», 2005. С. 87.

С другой стороны, к этому действию человека также не побуждает общественная норма. Оно совершается как бы изнутри: это нечто большее, чем просто следование норме. Если вам нужен пример экспрессивного действия в повседневной жизни, то здесь достаточно вспомнить такие действия, как создание художественного изображения, исполнение мелодии, эстетическая самоинсценировка посредством украшения собственного тела, особые, например, танцевальные движения и так далее. Вы, наверное, согласитесь, что, как правило, во время танца вы не преследуете какую-то заданную цель (или, по крайней мере, танцуете не только из-за нее) и не подчиняетесь какой-то норме. Однако Гердер не хотел ограничивать определение действия как самовыражения только эстетическими формами. Испытывая неприязнь к чувству собственной важности самозванных «гениев», Гердер не устал повторять, что самореализация в действии возможна и тогда, когда мы помогаем кому-то, способствуем примирению и так далее.

На первый взгляд нерационалистическое и ненормативистское понимание действия в философии Гердера может показаться странным. Однако на самом деле вы сами можете вспомнить достаточно частые ситуации в повседневной жизни, когда вы начинали действовать не под влиянием иррациональных инстинктов, а потому что вы чувствовали, что само действие для вас важнее, чем достигаемые с его помощью цели. На первый план в таких ситуациях выходит выражение собственного Я, а не цель действия или следование норме. В лекции по неопрагматизму мы более подробно остановимся на подобных явлениях и связанных с ними проблемах, а пока отметим только, что эта модель экспрессивного действия с трудом вписывается в парсонсовскую систему координат действия, выявляя ее недостаточность. Тот факт, что сам Парсонс этого не замечал, связан, помимо прочего, со специфической формой его тезиса о конвергенции и с необдуманно огульным отрицанием национальных интеллектуальных традиций. Парсонс не увидел, что представление о «выражении народного духа» восходит к экспрессиivistской модели действия. И если его критика «эманационизма» была справедливой и оправданной, то для пренебрежения данной моделью у него не было достаточных оснований.

Подводя итог, можно сказать, что главной причиной для критики конкретной формы парсонсовского тезиса о конвергенции является связанное с ним представление о практически однолинейном прогрессе социальной мысли. Парсонс не замечает очевидного про-

тиворечия. С одной стороны, в «Структуре социального действия» явно прослеживается предпочтение Парето перед Маршаллом (и эта высокая оценка Парето вызвана в том числе тем, что тот как раз не разделял веру в прогресс, которой была проникнута викторианская эпоха), а эволюционистское понимание истории в духе Спенсера критикуется. С другой стороны, складывается впечатление, что и сам Парсонс верит в прогресс социально-гуманитарной мысли и с этих позиций интерпретирует ее историю. Ведь по сути он утверждает, что существует один, легко узнаваемый прогрессивный путь, ведущий от классиков социологии к самому Парсонсу. Именно это содержится в самом понятии «конвергенция»! Возможно, теоретическая конструкция, возведенная Парсонсом, действительно превосходит достижения классиков. Но нас сейчас интересует другое. Нам важно предостеречь от попыток реконструировать всю историю социально-философской мысли в целом с точки зрения «победителя», т. е. победившей теории. На примере немецкой антропологии выражения, сложившейся вокруг философии Гердера, мы видели, что всегда были, есть и будут такие теоретические подходы, которым есть что сказать будущим поколениям, даже если они остаются на обочине «прогресса», и мало кто о них помнит. Но нередко именно из них мы можем почерпнуть что-то важное. На наш взгляд, довольно странно и излишне самонадеянно полагать, что «прогресс» в гуманитарных науках в состоянии вобрать в себя и теоретически осмыслить весь накопленный в прошлом опыт человеческой жизни и действий. Поэтому не только историкам, но и социологам полезно иногда оглядываться на историю гуманитарной мысли, поскольку в ней всегда можно обнаружить что-то новое. Современная немецкая социология, пожалуй, слишком увлечена интерпретацией классиков и изучением собственной истории. Но само по себе это занятие вполне оправданно и полезно, коль скоро оно служит привлечению старого и забытого, но именно поэтому неизменно «нового» опыта для усовершенствования современных теорий и решения актуальных теоретических проблем.

Это что касается основных и, на наш взгляд, действительно обоснованных замечаний к форме и содержанию парсонсовского тезиса о конвергенции. Прочая критика представляется нам не такой значимой, если не сказать неуместной. Однако поскольку теория Парсонса продолжает провоцировать все новые критические замечания, мы должны хотя бы кратко их рассмотреть.

В предыдущей лекции мы уже говорили, что Парсонс использует понятие утилитаризма в очень широком смысле. Однако обвинение в том, что он неверно реконструировал утилитаризм и не учел отдельные, пусть и не столь значимые аргументы из области моральной философии и социальной теории, на наш взгляд, бьет мимо цели. Дело в том, что поборники «адекватной» интерпретации утилитаризма тоже часто сталкиваются с трудностями, когда пытаются очертить границы этого теоретического направления. В отношении же цитируемых ими авторов и аргументов моральной философии, которые должны подтвердить широту и многообразие утилитаристского направления мысли, могут возникнуть сомнения, что все они действительно принадлежат к традиции утилитаризма. Ведь Парсонс утверждал только то, что значительная часть англосаксонской философии Нового времени, а также классическая политэкономия проникнуты аргументацией утилитаристского толка. Из этого не нужно делать вывод, будто все представители этой традиции были утилитаристами на все сто процентов, или что все те, кого мы называем утилитаристами, использовали исключительно утилитаристские аргументы. Поэтому с точки зрения критики парсонсовского тезиса¹ нет никакого смысла приводить в пример работы Адама Смита или еще кого-нибудь, чтобы показать, что в них тоже встречается дифференцированная аргументация морально-философского характера, и аргументация эта выходит далеко за рамки сформулированного Бентамом «принципа наибольшего счастья». Парсонс бы согласился с этим утверждением, потому что ему было важно не столько исторически верное определение понятий или классификация авторов, сколько логика утилитаристской модели действия, где действие понималось как ориентированное строго на пользу, а также влияние этой модели на дальнейшее теоретическое развитие. Он не стремился описывать историю английской гуманитарной мысли со всеми ее поворотами и переплетениями. Для него важнее была экономическая наука, которая с середины XIX-го века, безусловно, опиралась на модель ориентированного на пользу действия.

Далее, Парсонса критикуют за то, что он видел конвергенцию там, где на самом деле имела место дивергенция, т. е. расхожде-

¹ См. критические замечания Чарльза Кеймика в: *Comic Ch. The Utilitarians* Revised // *American Journal of Sociology*. 1979. Vol. 85. No. 3. P. 516–550.

ние. Некоторые критики¹ отмечали, что в процессе своего теоретического развития Дюркгейм и Вебер все больше удалялись друг от друга и в своих тезисах, и в выборе тем, и уже по одной этой причине парсонсовское утверждение о конвергенции абсурдно, и вместо него следовало бы отстаивать тезис о дивергенции. Но и это возражение есть следствие непонимания: Парсонс имел в виду не содержательную конвергенцию этих четырех авторов как таковых, а конвергенцию в одном, совершенно определенном аспекте, а именно в создании и разработке волюнтаристской теории действия, т. е. в способе рассмотрения главных проблем социологии — проблемы действия и проблемы социального порядка.

Закончим на этом обсуждение тезиса о конвергенции и посмотрим, как была воспринята разработанная Парсонсом «система координат действия». Против парсонсовского понимания действия было выдвинуто несколько серьезных возражений.

Первое возражение уже знакомо вам по обсуждению предложенной Гердером модели «экспрессивного действия». Поэтому мы лишь кратко его повторим. Речь здесь идет о сомнении в том, что действительно любое действие укладывается в схему «цель-средство» и что действие не может существовать вне достижения цели или выполнения нормы. Как мы видели из краткого обзора концепции Гердера, религиозные обряды или искусство не поддаются подобной категоризации². Но и на другой, если хотите, «противоположной» стороне спектра действий можно найти такие виды деятельности, которые не укладываются в схему «цель-средство». Вспомните хотя бы те абсолютно рутинные действия, которые вы выполняете совершенно не задумываясь, бессознательно. Вы увидите, что на самом деле таких действий в вашей повседневной жизни огромное множество. Например, приготовление завтрака, если, конечно, вы готовите его чаще, чем один раз в год, не является ни цепочкой четких целеполаганий при заданных средствах, ни следованием нормам или ценностям. Ваши действия на кухне (достать масло из холодильника, сварить кофе, накрыть на стол и так далее) вряд ли можно описать как непрерывную последовательность про-

¹ Ср. *Pope W. Cohen J., Hazelrigg. On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis // American Sociological Review. 1975. Vol. 40. No. 4. P. 417–427.*

² См. об этом прежде всего: *Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Алетейя», 2005.*

считанных действий. Может быть, это было именно так, когда вы в детстве впервые в жизни готовили завтрак для своих родителей. Тогда вы, наверное, задумывались над тем, входит ли в понятие завтрака масло, кофе и накрытый стол. И, хорошенько подумав, вы затем реализовывали отдельные задачи. Когда вы сегодня готовите обычный завтрак, прежние цели уже «усвоены» вами, вы о них уже не думаете. Это рутинизированное действие, и все прежние цели содержатся непосредственно в его осуществлении, так что вам не приходится думать о том, что именно вы делаете в данный момент и какую цель вы хотите достичь. К этому мы еще вернемся в двенадцатой лекции, когда речь пойдет об английском теоретике Энтони Гидденсе: он тоже видел описанный выше недостаток в парсонсовской системе координат действия.

Разработанная Парсонсом система координат не устраивает критиков в том числе из-за ее явно выраженного «объективистского» уклона. Это означает, что Парсонс практически не учитывает когнитивные способности и слабые стороны действующих субъектов в их обращении с ситуацией действия. По прочтении Парсонса создается впечатление, что акторы, безусловно, видят средства и условия действия такими, каковы они на самом деле, т. е. объективно. Однако знания действующих субъектов об условиях их действий могут довольно сильно различаться. Понять их извне, т. е. объективно, едва ли возможно. Поэтому, прежде чем социолог сможет сделать обоснованное высказывание о том, как те или иные акторы будут действовать в данных условиях, он должен исследовать субъективное видение действующих субъектов¹. То же самое можно сказать о нормах и ценностях. Нормы и ценности общества не существуют сами по себе, они не даны нам как данность. Каждый раз они интерпретируются теми, кто совершает действие. Таким образом, чтобы понять действие акторов, нужно изучить проведенную ими интерпретацию. Недостаточно просто указать на «объективно» существующие нормы и ценности. Впрочем, должно было пройти некоторое время, прежде чем эти вопросы оказались в центре социологической теоретической дискуссии. Подробнее о ней вы узнаете из лекций о символическом интеракционизме, этнометодологии и подходе Энтони Гидденса.

¹ См. Warner St. R. Toward a Redefinition of Action Theory: Paying the Cognitive Element Its Due // American Journal of Sociology. 1978. Vol. 83. No. 6. P. 1317-1367.

С предыдущим замечанием тесно связан следующий критический вопрос: почему Парсонс, описывая единичное действие („unit act“), указывает на ситуацию действия и, соответственно, рассматривает его предпосылки, но при этом игнорирует его последствия? Если верить Парсонсу, то получается, что действие заканчивается в момент достижения целей действия. Однако при таком аналитическом подходе отдельный акт действия рассматривается совершенно изолированно. При этом не учитывается, что последствия действия часто оказывают непосредственное влияние на самого действующего субъекта. Не только в результате тех или иных действий разных акторов образуются упорядоченные конфигурации, но даже мои собственные действия складываются в некую цепочку, потому что мое действие имеет последствия, на которые я вынужден реагировать. Поэтому более тщательный анализ этих последствий был бы вполне уместен, тем более что в «Структуре социального действия» Парсонс подробно излагает и анализирует подход Парето к проблематике побочных последствий. Однако по непонятным причинам Парсонс не включил выводы Парето в свою систему координат действия. И только в кругу учеников Парсонса, в частности у американского социолога Роберта Мертона (1910–2003), появляется важное различие между «намеренными» и «непреднамеренными последствиями» действия, т.е. между теми последствиями, которые я хотел вызвать своим действием, и теми, которые я вызвал произвольно. Однако и этого шага, по-видимому, недостаточно, поскольку внутри непреднамеренных последствий можно провести различие между теми последствиями, которых можно было ожидать, и теми, которые оказались совершенно неожиданными. Возможно, некоторые последствия моего действия по сути являются непреднамеренными, т.е. у меня нет явного намерения их достичь, и я это осознаю. И все же я буду действовать так, как запланировал, так как достижение намеренных последствий моего действия для меня важнее, чем нежелательные побочные эффекты. В этом случае я учитываю побочные последствия, потому что я их предвижу. Но, разумеется, не все нежелательные побочные эффекты можно учесть. Речь здесь, вероятно, идет об абсолютном меньшинстве таких последствий. Социальная жизнь настолько сложна, что зачастую единичное действие вызывает масштабные побочные последствия, которые в момент самого действия невозможно предвидеть. Вспомните события 1914 года в Сараево, когда убийство

австрийского престолонаследника имело такие последствия, о которых организаторы убийства тогда, разумеется, не знали. Тогда никто, включая убийцу, не мог себе представить, что эти события приведут в действие кровавую мясорубку первой мировой войны¹

В связи с последствиями действия естественным образом возникает вопрос, есть ли вообще смысл в том, чтобы за отправную точку брать действие отдельного актора, т. е. изолированное действие. Не ведет ли парсонсовское представление о «единичном действии» к искажению перспективы, поскольку оно предполагает, что действующий субъект производит действие автономно, как бы из самого себя? Возможно, было бы правильнее смотреть на действие под другим углом зрения, учитывая те аспекты, которые мы в самом общем виде обрисовали, говоря о критике в связи с пренебрежением американской интеллектуальной традицией и социологией Зиммеля со стороны Парсонса? Для Зиммеля отправной точкой было не отдельное действующее лицо, а социальное отношение. Зиммель небезосновательно полагал, что только изначальная социальность человека делает возможным действие. Человек не приходит в мир как действующий субъект, но, еще будучи беспомощным ребенком, он оказывается включен в систему социальных связей, и только из этой включенности он и черпает свою дееспособность. Таким образом, социальность предшествует способности к действию, что делает проблематичной любую попытку поместить в центр теории изолированного действующего субъекта. Аналогичным образом, но с гораздо большим вниманием к аспектам, касающимся теории действия и социальной психологии, строили свою аргументацию американские прагматисты и прежде всего Джордж Герберт Мид. Но, как мы видели, Парсонс в своей реконструкции социологической мысли и их «обошел стороной». Более подробно вы узнаете об этом в лекции по символическому интеракционизму.

Парсонсовскую систему координат действия критиковали также за неясность содержания, которое вкладывалось в понятие «нормативного». В «Структуре» Парсонс говорил о нормах и ценностях, в отношении последних применяя также понятие «конечных целей» («ultimate ends»), но так ни разу и не объяснил, следует ли различать нормы и ценности, и если да, то каким образом, и как именно они связаны между собой. Говоря о «конечных целях»,

¹ См. соответствующие объяснения в: Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуриации. М.: Академический проект, 2005. С. 69–74.

Парсонс проводит различие между личными целями и теми целями, которые, возможно, присущи всему обществу, но он опять-таки не задается вопросом о том, как они соотносятся друг с другом и соотносятся ли вообще. С некоторой долей иронии против Парсонса можно было бы выдвинуть то же возражение, которое он сам предъявляет утилитаристам. Ведь Парсонс утверждает, что утилитаристы не интересуются происхождением представлений о полезности, не спрашивают, откуда берутся желания, цели и так далее. Та же самая критика может быть обращена на самого Парсонса: он не предпринимает никаких усилий для того, чтобы прояснить возникновение или происхождение ценностей, несмотря на то, что как раз для его волюнтаристской теории действия эти вопросы имеют принципиальное значение, и никакое другое понятие не является столь важным для его теории, как понятие ценности. Когда мы читаем «Структуру социального действия» (и, кстати, более поздние произведения Парсонса тоже), у нас возникает впечатление, что ценности просто существуют. Но как нам представить себе тот факт, что нечто становится для кого-то ценностью? И как вообще возникают разделяемые всеми ценности? Парсонс ничего об этом не говорит, и ответы на эти вопросы приходится искать у других теоретиков¹. Более подробно вы узнаете об этом из лекций по французской социологии, где особое внимание уделяется Алену Турену, и по неопрагматизму.

Последнее критическое замечание относится к другому уровню, нежели все остальные, поскольку Парсонс сам заметил этот недостаток в своей теории и вскоре в этом признался. Дело в том, что в «Структуре социального действия» ничего не говорится о том, что, собственно говоря, является стимулом, движущим механизмом действия. Можно ведь иметь определенные цели и ценности и даже необходимые для их осуществления средства и при этом так и не заставить себя стремиться к этим целям в действительности. Откуда же берется эта воля, это усилие, эта энергия к действию? Парсонс, заметив этот пробел, говорит об усилении («effort»), о динамической силе, которая выводит цели и задачи за рамки их, поначалу только мысленного модуса существования и превращает их в реальность. Парсонс и сам понимал, что этот вопрос нуждается в дальнейшей разработке.

¹ См. об этом: Joas H. Die Entstehung der Werte. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997.

Вам следует запомнить эти шесть критических замечаний в адрес парсонсовской системы координат действия по двум причинам. Во-первых, «Структура социального действия» – это не последняя работа Парсонса, а наоборот, самая первая. Поэтому мы должны выяснить, осознавал ли сам Парсонс эти недостатки и работал ли он над их устранением. Это немаловажно для оценки его последующих работ. Во-вторых, уже по структуре этой лекции, да и по тем многочисленным теоретическим направлениям и отдельным авторам, которые упоминались в связи с критикой Парсонса, вы видите, что многие социологи следующего поколения бились над парсонсовской системой координат действия и что развитие современной социологической теории в этой связи можно рассматривать в значительной мере как спор с идеями Парсонса.

Итак, мы переходим ко второй части лекции. Разобравшись, наконец, со «Структурой социального действия», сосредоточимся на последующих работах Парсонса. В истории его творческого развития обращает на себя тот факт, что в одном аспекте Парсонс действительно продолжал совершенствовать свою систему координат действия. Как уже было сказано, он в полной мере осознавал сложность, связанную с тем, что он не уделил должного внимания непосредственному стимулу действия, т. е. тому, какие силы фактически подталкивают человека к реализации целей и воплощению ценностей. Осознав это, Парсонс начинает внимательно изучать психоанализ. Он даже сам подвергает себя тренинг-анализу и обращается к родственным психологическим теориям своего времени, чтобы объяснить, какие побудительные мотивы заложены в человеке с самого раннего детства и влияют на развитие личности на протяжении всей человеческой жизни. Это интенсивное изучение психоанализа нашло свое отражение в социологических работах Парсонса. Таким образом, он принимает и конструктивно перерабатывает шестое критическое замечание в адрес своей первоначальной теоретической конструкции. Однако сразу после 1937 года в поле зрения Парсонса оказываются другие темы и задачи, которые, по крайней мере, на первый взгляд, носят не столько теоретический, сколько эмпирический характер.

Парсонс начинает интересоваться профессией врача и больше года посвящает изучению профессиональной практики медиков в Гарвардской медицинской школе. Врачи, наряду с адвокатами, являются представителями свободных академических профессий

(англ. „professions“). Несмотря на то, что их традиции восходят еще к докапиталистическим отношениям, эти профессии не утратили своего значения и в современном (капиталистическом) обществе. Напротив, число врачей и адвокатов постоянно росло, и другие профессии, структурированные аналогичным образом, тоже приобрели вес в обществе. Это особенно примечательно потому, что представители свободных профессий и, в частности, врачи в капиталистическом обществе оплачиваются в соответствии с рыночными принципами, но в то же время эгоистический рыночный принцип существенно ограничивается сословной этикой, прочно укорененной в данном профессиональном сообществе. В соответствии с этой этикой, врач должен воспринимать себя как слугу и помощника пациента и в связи с этим не имеет права делать или требовать все то, что лежит в сфере его личных рыночных или финансовых интересов. Так, например, врач обязан помочь и в том случае, если у пациента, находящегося в критическом состоянии, нет денег. С другой стороны, он не имеет права на бессмысленное медицинское вмешательство, даже если пациент сам этого хочет и готов заплатить. Для Парсонса этот феномен профессии важен как свидетельство того, что капитализм на самом деле не следует своей внутренней логике, в которой значение имеют только принципы собственной выгоды, а все другие элементы последовательно уничтожаются. Согласно Парсонсу, существование профессий показывает нам, что этические системы могут найти себе место в логике рынка. Таким образом, не все нерыночные элементы «испаряются», как это предсказывали Маркс и Энгельс в «Манифесте коммунистической партии» и как продолжают утверждать современные противники и сторонники глобализации. Мы видим, что и эмпирические исследования Парсонса тоже несут определенное теоретическое послание. Если вы хотите узнать об этом больше, прочитайте (переведенную, кстати, на немецкий язык) работу Парсонса «Академические профессии и социальная структура» (1939)¹.

Другой, в большей степени эмпирический интерес Парсонса в конце 1930–начале 1940-х годов лежал в сфере политического анализа. Парсонс, как и многие другие американские социологи, был привлечен правительством США к военному и послевоенному пла-

¹ *Parsons T Die akademischen Berufe und die Sozialstruktur // Parsons T Beiträge zur soziologischen Theorie. Hrsg. von Rüschenmeyer D. Darmstadt / Neuwied: Luchterhand, 1973. S. 136–159.*

нированию. Правительству нужна была информация об обществе той страны, с которой вели войну Соединенные Штаты, информация о существующих в нем проблемах, о возможностях построения демократии и так далее. В этой связи Парсонс написал ряд отчасти выдающихся статей и меморандумов о немецком обществе в период непосредственно перед 1933 годом и при национал-социализме. В них он проанализировал условия прихода к власти Гитлера и среди прочего поставил вопрос о том, стоит ли опасаться появления «американского Гитлера». Многие из этих работ в то время не были опубликованы, так как имели статус правительственных документов. Сегодня работы Парсонса по национал-социализму, разумеется, доступны, и в этой связи мы хотим порекомендовать вам сборник Уты Герхард «Талкотт Парсонс о национал-социализме» или – если вы хотите ограничиться кратким обзором – переведенную на немецкий язык статью Парсонса 1942 года под названием «Демократия и социальная структура Германии до национал-социализма»¹. И даже если сегодня, в свете открытий современной исторической науки, оценки Парсонса во многих отношениях устарели и должны быть пересмотрены, в свое время его аналитические работы были гораздо более высокого уровня, чем то, что выходило из-под пера его американских коллег-социологов.

Исходя из всего выше изложенного, можно было бы предположить, что после 1937 года акцент в работе Парсонса сместился в сторону эмпирических исследований или что он (вспомните его интерес к Фрейду и психоанализу) продолжал работать над своей теорией действия и в первую очередь пытался устранить названные нами недостатки. Однако это было не так.

Как стало известно из опубликованных намного позже рукописей², почти одновременно с написанием «Структуры социального действия» Парсонс начинает задумываться о создании универсальной теории социального порядка. Таким образом, свою систему координат социального действия Парсонс считал в целом завершенной и достаточной. И теперь ему, очевидно, хотелось разработать

¹ См. *Gerhard U. Talcott Parsons on National Socialism*. New York: Aldine de Gruyter, 1993; *Parsons T. Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland vor der Zeit des Nationalsozialismus // Parsons T. Beiträge zur soziologischen Theorie*. Hrsg. von Rüschenmeyer D. Darmstadt / Neuwied: Luchterhand, 1973. S. 256–281.

² См. *Parsons T. Actor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns*. Hrsg. von H. Wenzel. Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1986.

такую теорию, которая была бы в состоянии ухватить и объяснить различные формы эмпирически существующих порядков. Как вы знаете из нашего изложения «Структуры социального действия», Парсонс исходил из очевидного наблюдения, что социальный порядок существует и что поэтому утилитаристское понятие действия неверно или, по крайней мере, слишком узко. Тогда он разработал собственное, «волюнтаристское» понятие действия, которое должно было помочь объяснить бесспорное существование социального порядка. Сам социальный порядок не был в центре внимания Парсонса. До сих пор он оставался за рамками эксплицитного теоретизирования. Теперь это упущение нужно было исправить. Парсонс пошел в направлении той теории порядка, которой в критической литературе было присвоено очень подходящее название «нормативный функционализм» и которая была подробно изложена в его втором главном произведении «Социальная система», написанном в 1951 году. Но поскольку вам это название вряд ли о чем-то говорит, мы начнем с объяснения понятия «функционализм», чтобы вам было понятно, в каком направлении развивалась парсонсовская теория порядка.

Функционализм — это такой образ мышления, в котором социальные феномены объясняются путем указания на функции, выполняемые этими феноменами для некоего большего целого. Так, на примере семьи можно показать, какой (функциональный) вклад она вносит в существование некой большей общности, а именно всего общества в целом. Совершенно спонтанно здесь сразу приходит на ум воспитание молодого поколения, крайне важная для общества мотивация этого молодого поколения к последующей трудовой жизни, не менее важная трансляция общественных норм от родителей к детям и так далее. И тогда, вероятно, можно было бы утверждать, что семья возникла потому, что через нее могли выполняться функции, важные для общества в целом. Этот, кратко описанный на одном примере способ аргументации имеет долгую историю, и на протяжении XIX-го и XX-го веков он неоднократно проявлялся в самых разных идейных построениях и научных дисциплинах. Сегодня сложно сказать, кто или что оказало наибольшее влияние на Парсонса в его решении позаимствовать функционалистские модели аргументации. Возможно, решающую роль сыграло его общение с Брониславом Малиновским в Лондонской школе экономики в середине 1920-х годов. Ведь именно Малиновский (1894–1942) су-

щественно способствовал продвижению функционального анализа в антропологии. Возможно, сыграло свою роль и то, что изначально Парсонс поступил на биологический факультет, где, вероятно, он обратил внимание на функции органов для всего организма и для его выживания в окружающей среде. Однако возможна и другая, в каком-то смысле провокационная гипотеза: не исключено, что решающим было прочтение работ Маркса, так как у Маркса тоже встречаются функционалистские аргументы. В конечном счете, для нас вопрос о том, что именно повлияло на Парсонса, не принципиален. Вместо этого мы рассмотрим характерный пример функционалистской аргументации из контекста марксистской теории, чтобы показать вам специфическую логику функционалистского мышления, его особенности и трудности. Кроме того, это позволит вам увидеть функционализм не только там, где он открыто декларируется.

В своем анализе капитализма Маркс среди прочего постоянно обращает внимание читателей на существование так называемой «промышленной резервной армии труда», армии безработных, которая, по его мнению, характерна для капитализма. Эта резервная армия труда весьма полезна для капиталистов, поскольку сам факт ее существования уменьшает шансы занятых в производственном процессе рабочих на успех в борьбе за повышение заработной платы. У рабочих нет эффективных средств давления, так как, к примеру, в случае забастовки всегда найдется много желающих, готовых работать за более низкую плату. Это делает забастовку неэффективным методом борьбы. Таким образом, во-первых, можно утверждать, что армия безработных, выполняя эту функцию, является необходимым условием для структуры и динамики капитализма, поскольку она дает возможность капиталистам снижать затраты на производство и эксплуатировать трудящихся. Но Маркс идет еще дальше и утверждает, что, во-вторых, безработные существуют потому, что они в конечном итоге служат капиталу (или капитализму), т. е. что они функциональны для капиталистической системы. Таким образом, он доказывает, что капитализм сам порождает безработицу.

На первый взгляд такая аргументация кажется убедительной, однако по зрелом размышлении вы, вероятно, заметите, что отстаивать оба тезиса одновременно довольно проблематично. Если же это все-таки имеет место (что типично для многих функционалистских

доказательств), то причины и следствия анализируемого явления странным образом перетекают друг в друга. В первом утверждении безработица в принципе является предпосылкой или одной из причин нормального функционирования капиталистической экономики. Во втором утверждении безработица, наоборот, выступает уже как следствие функционирования капитализма. С точки зрения научной логики, это весьма проблематично, так как последствия или результаты какого-либо феномена проявляются лишь через какое-то время, а его предпосылки или причины, естественно, предшествуют его возникновению. Так что к функционалистским аргументам в том виде, как их использует в данном случае Маркс, следует относиться с крайней осторожностью в силу этого взаимопроникновения причины и следствия, трактовки причины как следствия. Прежде всего, необходимо уяснить, что назвать функцию феномена – это, как правило, еще не значит объяснить данный феномен. Рассмотрим это на простом примере. Животные могут выполнять важные функции для семьи и особенно для детей, потому что в общении с животными дети учатся ответственному поведению, свободному, незажатому общению с природой и так далее. Но это совершенно не означает, что та или иная семья непременно заведет домашнее животное, и уж тем более было бы абсурдом утверждать, что эволюция создала канареек или черепахек именно потому, что они должны были выполнять эту функцию для человеческой семьи. Этот пример показывает, что какие-то функции явлений можно быстро «обнаружить» и назвать, но это еще не означает, что мы узнали нечто новое о причинах существования этих явлений. Так что нужно очень внимательно следить за тем, чтобы простое название функций не приравнивалось к объяснению.

Однако, как вы сами скоро увидите, социальные науки и особенно социология буквально пронизаны функционалистскими утверждениями-объяснениями. Подобные утверждения встречаются в самых разных контекстах, у «левых» и у «правых», у марксистов и немарксистов. В результате частого упоминания понятие «функции» практически обесценилось. При этом, как правило, остается неясным, каким именно должен быть вклад феномена в функционирование целого, и претендует ли функциональное утверждение на статус объяснения, и если да, то на каких основаниях. Поэтому неудивительно, что в социологии слишком часто встречается то, что можно было бы назвать «функционалистским стереотипом»: то,

что происходит, всегда необходимо, т.е. функционально для выживания большего целого. Если число безработных растет, то, согласно такому воззрению, это наверняка функционально необходимо для «капитала», тем более, как мы убедились раньше, это снижает готовность трудящихся идти на конфликт и позволяет снизить зарплаты. Если показатели безработицы уменьшаются, то это, в свою очередь, свидетельствует о том, как эффективно капитал может использовать и эксплуатировать рабочую силу и насколько функционально в этом контексте снижение уровня безработицы и параллельное увеличение рабочих мест. Это открывает дорогу недобросовестной аргументации, и о подлинном объяснении здесь не может быть и речи. К этому вопросу мы еще вернемся в лекции, посвященной Энтони Гидденсу, одному из самых резких и проницательных критиков функционализма в социологии, который в своей критике зашел так далеко, что предложил социологам лучше полностью отказаться от понятия функции на несколько десятилетий, чем использовать его таким беззастенчивым образом.

Но означает ли это, что функционалистские аргументы бессмысленны или ложны сами по себе? Наш ответ гласит: «Нет, не всегда!» Во-первых, функционалистские аргументы могут играть эвристическую роль в исследовательском процессе. В реальности дела обстоят так, что в социально-научной литературе указание на функциональные взаимосвязи редко сопровождается доказательством того, что эти взаимосвязи действительно существуют. В этом отношении функционалистский аргумент – это и в самом деле лишь правдоподобная гипотеза. Но ведь гипотезы можно проверить эмпирически! Это значит, что предлагаемые в рамках функционалистской аргументации гипотезы, вполне вероятно, можно фальсифицировать. Так что даже если функционалистский аргумент не является объяснением, он все же может указать нам путь к настоящему объяснению. Во-вторых, необходимо отметить, что типичное для функционализма слияние причин и следствий оправданно тогда и только тогда, когда могут быть приведены фактические доказательства обратной связи. То есть Маркс, утверждая, что безработица существует, потому что она в конечном итоге служит капиталу или капитализму и, следовательно, функциональна, будет прав только в том случае, если он сможет доказать не только то, что армия безработных полезна для капиталистов, но и что при капитализме конкретные акторы – в частности, капиталисты – реали-

зуют стратегии, направленные на создание определенного резерва незанятой рабочей силы или, по крайней мере, на стабилизацию этой тенденции. Если сформулировать это более абстрактно, то необходимо показать, какие последствия имеет тот или иной феномен и как именно эти последствия воздействуют на данный феномен (в значении обратной связи), т. е. тем самым одновременно обуславливают его.

При этом эффекты обратной связи могут носить простой или динамический характер. В последнем случае примером может служить температура тела. Человеческое тело имеет совершенно определенную температуру, которая поддерживается на постоянном уровне за счет поступления энергии извне, волосяного покрова, движения и так далее. Если в результате чрезмерного движения температура тела повышается, это изменение уравнивается (охлаждающим) потоотделением. Это может привести к тому, что после завершения фазы движения температура тела понижается слишком сильно, так что тело начинает мерзнуть. Тогда волосы на теле поднимаются, выполняя согревающую функцию, а организм снова нуждается в питании, поставляющем ему энергию. Таким образом, мы видим здесь динамичное, постоянно меняющееся равновесие. Мы можем наблюдать конкретные процессы обратной связи, что в данном случае оправдывает использование функционалистской терминологии. Правда, тут возникает вопрос: можем ли мы точно таким же образом свободно использовать функционалистские аргументы во всех других контекстах и научных дисциплинах?

В любом случае наш экскурс в функционализм должен был показать вам, что эта идейная конструкция именно в социальных науках чревата поспешными неоправданными заключениями. Парсонс использует функционализм для построения теории социального порядка, и мы должны проследить, удалось ли ему при этом избежать характерных «ловушек» и проблем. Но прежде чем мы этим займемся, необходимо сделать последнее, непосредственно связанное с нашим вопросом замечание. Мы уже выяснили, что любая теория действия отсылает к теории порядка, что теория действия нуждается в теории порядка. И вот после 1937 года Парсонс все свои силы бросает на создание теории порядка. Но функционализм (и тем более «нормативный функционализм» Парсонса) — это лишь один пример теории порядка. Функционализм сам по себе — это

еще не теория порядка как таковая. Тем самым мы хотим сказать, что из теории действия Парсонса не следует автоматически необходимость обращения именно к идеям функционализма. Но Парсонс, используя одновременно понятие системы, идет прямым курсом в направлении к функционализму, заимствуя при этом идеи из биологии. Это видно из рукописи статьи под названием «Актор, ситуация и нормативный образец» (1940), цитату из которой мы уже приводили выше:

В определенном смысле социальная система предрасположена к «стабильному равновесию», к постоянному сохранению себя как системы и к поддержанию определенного статичного или динамичного структурного образца. В этом смысле она аналогична (не идентична) организму и его тенденции к поддержанию физиологического баланса или «гомеостаза» в краткосрочной перспективе и к прохождению извилистого пути жизненного цикла в долгосрочной перспективе¹

Что именно Парсонс понимает под «социальной системой», мы попытаемся сейчас объяснить, и сделаем это в контексте анализа двух его книг, написанных в 1951 году, «К общей теории действия» и «Социальная система». В этих книгах Парсонс изложил свои самые зрелые на тот момент размышления о функционализме. Но сначала необходимо объяснить, к чему относится «нормативное» определение его функционализма. Поскольку вы в какой-то мере уже знакомы с ранними работами Парсонса и с тем, какое значение имеют для него нормы и ценности, это будет не так сложно. Парсонсовский функционализм отличается от других типов функционализма тем, что в нем центральное значение отводится ценностям и нормам, причем как для действия индивидов, так и для стабильности социального порядка. Замысел Парсонса заключается в том, чтобы изучить все социальные явления на предмет того, как они функционируют с точки зрения поддержания и передачи норм и ценностей. Таким образом, нормы и ценности — это отправная точка парсонсовского функционализма, последняя инстанция его анализа. Такой подход не является самоочевидным ни для биолога, для которого отправной точкой служит выживание организма в окружающей среде, ни для других функционалистов в

¹ См. *Parsons T. Aktor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns.* Hrsg. von H. Wenzel. Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1986. S. 160.

сфере социальных наук, не говоря уже о Карле Марксе, которого можно было бы назвать «материалистическим функционалистом». Поэтому обозначение «нормативный функционализм» здесь вполне уместно, несмотря на то, что сам Парсонс не использует это понятие, а говорит о «структурно-функциональной» форме анализа, о структурно-функционалистском подходе¹.

Как вы уже могли увидеть в последней цитате, для построения своей теории порядка Парсонс использует понятие системы. В цитате речь шла о «социальной системе», что подразумевает наличие других систем. Но обо всем по порядку. Для начала нужно выяснить, что вообще Парсонс понимает под системой. И здесь имеет смысл внимательно проследить за размышлениями Парсонса, которые наиболее полно изложены в коллективном труде «К общей теории действия»².

Как вы видите по названию, отправной точкой для разработки теории порядка Парсонсу служит теория действия, т. е. его система координат действия, с которой вы познакомились в предыдущей лекции и которую Парсонс оставляет практически в неизменном виде. И хотя здесь используется другая терминология, основные принципы теории действия сохраняются: актор всегда действует в определенной ситуации, т. е. в отношении определенных объектов, как несоциальных (психических), так и социальных, т. е. других людей (при этом темой действия может стать личность самого действующего лица) или групп и коллективов. В процессе действия действующий субъект выбирает, на ком или на чем будет сосредоточено его внимание, на кого или на что он ориентируется. Таким образом, ориентация действия — это процесс отбора, и когда эти ориентации увязываются между собой, когда возникает регулярность действия, Парсонс говорит о системе действия («system of action»).

Слово «система» употребляется для обозначения определенных отношений взаимозависимости, существующих в комплексе эмпирических явлений. Понятию «система» противопо-

¹ Parsons T. The Social System. New York / London: Free Press, 1964 [1951]. P. VII.

² Parsons T. et al. Toward a General Theory of Action. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951. Русский перевод: Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические обоснования социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академпроект, 2000. С. 181–319.

ставляется понятие случайной изменчивости. Однако из этого противопоставления не следует вывод относительно жесткости системы¹

В «Структуре социального действия» Парсонс основное внимание уделял вопросу о том, как могут согласовываться действия разных акторов. Это должно было решить утилитаристскую проблему «произвольности целей». Теперь Парсонс делает еще один шаг и задает вопрос о том, как внутри одного единичного актора формируются стабильные, регулярные ориентации действия. Это одновременно «ответ» Парсонса на критику в связи с тем, что в его системе координат действия отсутствует мотивационный элемент, т.е. что он так и не объясняет в «Структуре социального действия», что, собственного говоря, побуждает человека действовать. Теперь Парсонс использует знания, полученные им после 1937 года в результате интенсивного изучения психологии и психоанализа. Он описывает, как в личности действующего субъекта, благодаря процессам научения и в первую очередь опыту, полученному в раннем детстве, когда центральную роль играют интересовавшие Зигмунда Фрейда (1856–1939) сексуальные аспекты отношений между родителями и ребенком, формируются стабильные когнитивные (познавательные) и эмоциональные или катетические ориентации действия. Эмоциональные формы привязанности к объекту Парсонс объединяет в понятии «катексис» (фрейдистский термин, означающий сосредоточенность на либидо). Когнитивные и катетические ориентации затем интегрируются в оценочных или ценностных ориентациях.

Склонность организмов к интеграции требует определения значимости и сравнения непосредственно воспринимаемых объектов и катетических интересов в связи с более отдаленными последствиями для более крупной единицы оценивания. *Оценка* основывается на стандартах, которые могут быть либо когнитивными стандартами истинности, либо вкусовыми стандартами соответствия, либо моральными стандартами справедливости².

¹ Цит. по: Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические обоснования социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академпроект, 2000. С. 181, сноска 4.

² Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические обоснования социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академпроект, 2000. С. 182.

Ту же мысль, вероятно, можно сформулировать проще: любое действие включает в себя как когнитивные, так и катектические мотивы. Те и другие интегрируются в оценочных мотивах, и весь этот комплекс объясняет то усилие («effort») или волю, которые дают толчок к действию.

В данном контексте становится ясно, что Парсонс понимает личность как «систему действия» («system of action»). В ней, на основе упомянутого выше опыта и процессов научения, стабильные ориентации действия образуют соединение познания, катексиса и оценки. Таким образом, действие человека не случайно. Его ориентации складываются в определенный образец. И здесь Парсонс говорит о «системе личности», поскольку ее действия, благодаря событиям и переживаниям в прошлом, согласованы между собой.

Эта система будет здесь называться *личностью*, и мы определим ее как организованную систему ориентации и мотивации действия индивидуального *актора*¹

Но соединение ориентаций действия происходит, разумеется, не только внутри отдельной личности, но, как нам известно из анализа «Структуры социального действия», и между личностями. Именно потому, что существуют нормы и ценности, формируются стабильные ориентации и ожидания действия, в результате чего возникает упорядоченная взаимосвязь действий разных акторов. Эту взаимосвязь Парсонс называет «социальной системой»:

(...) социальная система построена из взаимоотношений индивидов, однако эта система организована вокруг проблем, при-
сущих социальному взаимодействию множества индивидуальных акторов или возникающих вследствие этого взаимодействия, а не тех проблем, которые возникают в связи с интеграцией действий индивидуального актора (...)²

При этом, однако, эмпирически «систему личности» и «социальную систему» сложно разделить. Они не являются двумя разными сферами реальности. Использование этих двух понятий основывается исключительно на аналитическом различении, как это называется в теории науки. В зависимости от того, что интересно мне как исследователю, я могу сосредоточить свое внимание на системе личности или на социальной системе. Ведь действующий субъект — это, с одной стороны, безусловно, личность, но в то же

¹ Там же. С. 184.

² Там же. С. 185.

время какой-то частью своей личности он включен в интерактивное взаимодействие с другими действующими субъектами, так что передо мной здесь не два фактически разделенных «объекта» или «явления», а одно.

Помимо этих двух систем Парсонс выделяет еще одну систему, которую он, впрочем, на данном этапе пока не интерпретирует как систему действия. Это система культуры. Под системой культуры Парсонс понимает упорядоченную взаимосвязь символизаций, и здесь он подходит к вопросу о том, как, собственно говоря, идеи и системы верований связаны между собой, как экспрессивные символы, стили или художественные направления образуют более или менее однородное единство или как интегрированы между собой ценности одного общества:

(...) системам культуры присущи свои собственные формы и проблемы интеграции, которые не сводимы ни к личности, ни к социальной системе, ни к обеим вместе. Культурная традиция, как в значении *объекта* ориентации, так и в значении *элемента* ориентации действия, должна быть концептуально и эмпирически соотнесена и с личностями, и с социальными системами. Несмотря на свое воплощение в системах ориентации конкретных акторов, культура организована в себе не как система действия, хотя она и существует в качестве совокупности артефактов и в качестве систем символов¹

Вас опять-таки не должно удивлять, что этой системе отводится такое большое значение в теории Парсонса: ведь здесь речь снова идет о ценностях и нормах, которые, как было сказано еще в «Структуре социального действия», играют главную роль в координации действий. Парсонс видит это таким образом, что ценности из системы культуры должны быть укоренены в обеих системах действия. Этому способствуют два процесса: с одной стороны, процесс интернализации в системе личности и, с другой стороны, процесс институционализации в социальной системе. Так как мы еще будем более подробно говорить об институционализации, для начала сделаем несколько кратких замечаний об интернализации, которой мы, впрочем, уже касались выше.

Итак, сначала Парсонс попытался устранить один из недостатков первой версии системы координат действия. В новой версии он

¹ Там же. С. 185.

учел мотивы действия, подразделив их на когнитивные, катектические и оценочные. При этом катектический аспект указывал на привязанность к объектам или отторжение определенных объектов, и в этом отношении Парсонс, позаимствовав некоторые элементы фрейдистской теории, сделал акцент на сексуальности и показал, как биологические инстинкты трансформируются в специфические фантазии, а затем в мотивы действия. Эта инстинктивная энергия в человеке переплетается с культурными ценностями. В процессе социализации катектические и оценочные / ценностные мотивы соединяются, сливаются друг с другом. Родители передают ценности, символы и системы верований, энергия инстинктов из области детской сексуальности направляется в другое русло, и происходит прочное усвоение этих ценностей и символов. Таким образом, в процессе социализации на инстинкты накладываются ценности, вследствие чего они «отливаются» в социально приемлемую форму. При этом ребенок усваивает, т. е. «интернализует» нормы и ценности общества.

Вот почему система культуры имеет ключевое значение для процесса интернализации. Эта система может реализоваться только как часть системы действия. Поэтому подчеркнем еще раз: различие «системы личности», «социальной системы» и «системы культуры» является чисто аналитическим.

Если еще раз окинуть мысленным взором проанализированные нами шаги парсонсовской аргументации, то можно заметить, что общая система координат действия, за исключением указания на когнитивные, катектические и оценочные мотивации действия, в целом осталась прежней. Действительно новым является то, что в решающий момент Парсонс вводит понятие системы, исходя из которого он создает свою теорию социального порядка. Все это, и даже упоминание различных систем, уже содержалось в написанной в соавторстве с другими социологами работе под названием «К общей теории действия».

Однако действительно программную форму эти размышления Парсонса приобретают лишь во втором его главном произведении, которое было опубликовано в том же году и носило примечательное название «Социальная система». В нем Парсонс отстаивает тезис о том, что в поле зрения общей теории действия и порядка должны находиться все три системы, но что при этом разные научные дисциплины или субдисциплины должны расставлять разные акценты. В то время как в задачи социологии знания (а, возможно,

также философии, теологии и так далее) входит анализ системы культуры, психология должна заниматься системой личности, а изучение социальной системы есть прерогатива социологии. Если говорить конкретно, то основным предметом социологии должны стать теоретические и эмпирические явления, возникающие или проявляющиеся в социальной системе.

Однако узнать что-либо о предмете социологии мы сможем, лишь ответив на вопрос о том, что именно представляет собой социальная система. До этого мы видели только очень абстрактное определение Парсонса и совсем немного узнали о разграничении социальной системы и двух других систем. Сначала Парсонс ясно дает понять, что общество – это и есть социальная система в чистом виде:

Социальную систему (...), которая выполняет все функциональные требования, необходимые для длительного существования, за счет собственных ресурсов, мы будем называть обществом. Для понятия общества не так важно, что оно не должно эмпирически находиться в отношениях взаимозависимости с другими обществами; важно только то, что оно должно содержать в себе все структурные и функциональные характеристики самодостаточной системы¹

Таким образом, общество – это независимая, самодостаточная социальная система, которая одновременно включает в себя некоторое число других социальных систем (какое именно, мы пока выяснять не будем) и меньшие по охвату, но не менее упорядоченные взаимосвязи между действиями людей (институты, группы, семьи). Соответственно, группы, семьи и тому подобное – это тоже социальные системы, хотя и не такие самодостаточные, как общество. Это означает, что эти менее крупные системы каким-то образом соединены с обществом как с более крупной социальной системой.

При этом Парсонс подчеркивает, что сначала нужно в самом общем виде проанализировать статику социальных систем, т. е. определить те элементы, из которых складывается социальная система, и лишь затем начинать изучать динамику, т. е. то, как и за счет чего социальные системы меняются и трансформируются. Этот акцент на статике социальных систем напрямую ведет к идее функциональных требований, т. е. предпосылок, которые должны наличествовать для того, чтобы система действия, в данном случае

¹ *Parsons T. The Social System. New York / London: Free Press, 1964 [1951]. P. 19.*

социальная система, вообще могла существовать в течение длительного времени:

Во-первых, социальная система не может быть структурирована таким образом, чтобы это было абсолютно несовместимо с условиями функционирования составляющих ее индивидуальных акторов как биологических организмов и личностей, или с относительно стабильной интеграцией системы культуры. Во-вторых, социальная система, в свою очередь, зависит от минимально необходимой «поддержки» от каждой из этих двух систем. Таким образом, социальная система должна в достаточной мере соответствовать требованиям своей ролевой структуры: позитивно – в выполнении ожиданий, негативно – в удержании от слишком разрушительного, т.е. девиантного поведения. С другой стороны, она должна избегать приверженности культурным образцам, которые либо не в состоянии установить минимальный порядок, либо предъявляют невыполнимые требования к людям и тем самым порождают девиацию и конфликт, несовместимые с минимальными условиями стабильности или упорядоченного развития¹

Даже если вы пока не во всем разобрались, вам все же должно быть ясно, что Парсонс говорит о нормально функционирующей социальной системе тогда, когда имеет место некоторая стабильность и относительное отсутствие конфликтов. Однако так бывает лишь в том случае, если личностные системы участников интеракции внутри социальной системы сформировали достаточную мотивацию для участия в этой социальной системе, или если культурная система в состоянии так подать ценности и символы, что это обеспечит упорядоченное взаимодействие участников интеракции в социальной системе. Таким образом, взаимопроникновение системы личности и социальной системы, социальной системы и системы культуры есть минимальное условие существования социальной системы. Парсонс добавляет к этому, что любая социальная система, совершенно очевидно, должна также успешно решать проблему аллокации (аллокация – распределение благ; любая система так или иначе нуждается в материальных ресурсах) и дифференцировать свои внутренние задачи². Так, семья в современном обществе, что-

¹ *Parsons T. The Social System. New York / London: Free Press, 1964 [1951]. P. 27–28.*

² *Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические обоснования социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академпроект, 2000. С. 187.*

бы просуществовать долго и без особых трудностей, необходимы деньги и разделение труда между членами семьи.

Если же говорить об элементах социальных систем, то нас вряд ли удивит тот факт, что Парсонс в качестве элементов называет единичный акт действия и самого актора (причем последний может быть группой или коллективом). Но он указывает еще на один элемент, который уже встречался нам в предыдущей цитате. Речь идет о социальной роли.

Таким образом, мы имеем три элемента социальной системы, относящихся к индивидуальному актору и расположенных от самого простого к самому сложному. Первый элемент – это социальное действие, выполняемое актором и ориентированное на одного или более акторов как на объекты. Второй элемент – это статус-роль как организованные подсистемы действий актора или акторов, занимающих данные взаимные позиции (статусы) и действующих по отношению друг к другу в соответствии с данными взаимными ориентациями. Третий элемент – это сам актор как социальная единица, организованная система всех статусов и ролей, относящихся к нему как социальному объекту и «автору» системы ролевых действий¹

Причина, почему социальные роли (статус-роли) оказались вдруг столь важны для Парсонса, связана с уже знакомой вам проблемой порядка, которая возникает в контексте направленных друг на друга действий нескольких акторов. Как вообще возможно фактическое взаимодействие, которое, если смотреть на него с аналитической точки зрения социолога, на самом деле весьма проблематично и отнюдь не очевидно, даже если в обычной жизни оно не вызывает особых трудностей? Как известно, Парсонс объяснял эту возможность существованием ценностей и норм. Однако чтобы коммуникация и взаимодействие в конечном итоге состоялись, нормы и ценности должны быть уточнены, переведены в четкие правила и при этом закреплены в институтах. Ценности должны быть конкретизированы при помощи социальных институтов, т. е. они должны быть институционализированы. И вот здесь как раз и возникает понятие роли – одно из центральных понятий в социологии 1950–1960-х годов. Роли представляют собой образцы поведения, совокупность предписаний, которые я, как правило, выполняю без

¹ *Parsons T. The Social System. New York / London: Free Press, 1964 [1951]. P. 26.*

всяких напоминаний, которые я должен и хочу выполнять. Этого от меня ждут окружающие меня люди, и если мое поведение не оправдает их ожиданий, т. е. если я поведу себя неправильно, то мне грозят санкции в виде наказания, презрения со стороны окружающих и так далее. В отношении интеракции роли, будучи трактовками ценностей, обеспечивают упорядоченное взаимодействие людей.

Только благодаря интернализации институционализированных ценностей происходит подлинная интеграция поведения в социальную структуру, и более глубокие «пласты» мотивации укрощаются и приспосабливаются к выполнению ролевых ожиданий. И только в том случае, если это произошло, можно говорить о том, что социальная система высоко интегрирована, и что интересы коллектива и частные интересы его членов находятся в согласии¹.

На тот момент понятие роли действительно имело ключевое значение для построения парсонсовской теории, причем в двух аспектах. С одной стороны, благодаря тому, что этому понятию отводилось исключительное значение, социология приобретала четко очерченную идентичность. И Парсонс мог продолжить то, что он уже попытался реализовать в «Структуре социального действия», а именно четко отделить социологию от других наук. Именно за счет того, что он в своем анализе социальных систем придавал такое значение понятию роли, он смог доказать, что социальное нельзя вывести из природного. За счет этого Парсонс отделяет социологию от биологии. Но это еще не все. Опираясь на понятие роли, Парсонс, помимо всего прочего, смог показать, что социальное, с другой стороны, не сводимо к культуре (что было стратегией отграничения социологии от наук о культуре и отчасти от культурной антропологии) и, тем более, к совокупности индивидуальных действий (что было ответом на притязания со стороны психологии). Итак, благодаря понятию роли, Парсонсу превосходно удался его замысел — показать автономность социальной сферы и, следовательно, необходимость особой науки для ее изучения — социологии.

С другой стороны, понятие роли воплощает едва ли не главную мысль парсонсовского «нормативного функционализма». Ведь роли, представляя собой конкретизацию норм и ценностей, в то же время выполняют функциональные требования системы:

¹ *Parsons T. The Social System. New York / London: Free Press, 1964 [1951]. P. 42.*

С точки зрения функционирования социальной системы, роли – это первичные механизмы, посредством которых выполняются основополагающие функциональные требования¹

Таким образом, понятие роли очень хорошо показывает, как и благодаря кому выполняются определенные «задачи» социальной системы. Например, какой вклад в функционирование социальной системы семьи вносит роль матери, а какой – роль отца. Какие функции выполняют «шутники» или «аутсайдеры» в школьном классе или в другой малой группе? Изменились ли роли политиков в современных медийных обществах, и если да, то почему? Чем конкретно определяется роль председателя правления крупного акционерного общества, какие функции он должен выполнять для предприятия? Понятие роли открывало простой, на первый взгляд, подход ко всем этим вопросам и позволяло «обрабатывать» их в едином теоретическом контексте.

Сам Парсонс, разрабатывая свою «ролевую теорию», разумеется, не думал, что актеры автоматически «проговаривают» свои роли, не принося в них ничего своего. В некоторых пассажах своей книги он пишет о том, что помимо конформного поведения, безусловно, может существовать глубокое отчуждение индивидов от системы, равно как и творческое или переменчивое отношение к ролевым ожиданиям². И некоторые коллеги Парсонса, например, уже упоминавшийся Роберт Мертон, обращали внимание на то, что внутри одной роли и между ролями отдельных людей неизбежно возникают конфликты и противоречия, которые могут представлять особый интерес для теории социальных изменений. Однако для Парсонса исходной точкой анализа неизменно остаются условия сохранения систем. В связи с этим становится понятным недоверие участников общественных движений 1960–1970-х годов к идеям Парсонса: ведь их собственные критические вопросы были нацелены в первую очередь на возможное преодоление существующих систем. А понятие роли, напротив, служит главным образом описанию функционирования существующих структур. При этом об изменении систем говорится очень редко. Вообще обращает на себя внимание тот факт, что в своих теоретических работах Парсонс до сих пор занимался почти исключительно социальным действием

¹ Там же. С. 115.

² Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические обоснования социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академпроект, 2000.

и социальным порядком. Не менее, а возможно, даже более важная для социологии проблема социального изменения долгое время оставалась на втором плане. Впрочем, мы еще будем об этом говорить в следующей лекции.

Тем не менее, с помощью своей структурно-функционалистской теории Парсонс сумел структурировать эмпирическую исследовательскую практику, доминировавшую в современной ему социологии. И в конце этой лекции мы бы хотели сказать об этом несколько слов. В социологии (причем не только среди последователей Парсонса) парсонсовский функционализм положил начало новой программе широкомасштабных эмпирических исследований, сосредоточенных главным образом на двух темах. На эти темы указал еще сам Парсонс. Ведь именно у него в «Социальной системе» мы находим главы об усвоении ролей (социализации) и о девиантном поведении. Именно работы Парсонса дали толчок для невероятного подъема исследований на тему социализации, что опять-таки объяснимо лишь в контексте стремления социологии занять свое место среди других наук: ведь исследования обучения социальным ролям позволяли провести четкую границу между социологией, с одной стороны, и биологией и психологией, с другой. Что касается размежевания с последней, то здесь легко понять, что исследование социализации затрагивает иную тематику, нежели та, которой занимается психология развития. Дело в том, что в социологическом исследовании в центре внимания находится не следующее своей собственной логике развитие моральных и когнитивных способностей ребенка, а включение человека в социальный порядок. Это тем более очевидно ввиду того, что данный процесс не заканчивается в детстве, а реализуется и должен реализовываться снова и снова, вплоть до глубокой старости.

Другое исследовательское направление тематически едва ли не противоположно первому, поскольку социология криминального или «отклоняющегося» (девиантного) поведения исследует обстоятельства, ведущие к тому, что некоторым людям не удастся интернализировать ценности, или же причины того, почему институционализация ценностей в определенных общественных сферах недостаточная, в результате чего возникает отклоняющееся, т. е. не соответствующее нормам поведение. В этой области теория Парсонса имела очень большое влияние, так как с ее помощью можно было весьма плодотворно с теоретической точки зрения структури-

ровать исследовательское поле так называемых девиантных форм поведения. Правда, здесь нужно постараться избежать неверной трактовки Парсонса. Сам Парсонс и работавшие затем в его традиции социологи утверждали только то, что социальный порядок держится за счет ценностей и норм и что в любом порядке отклонение от него каким-то образом тематизируется – что-то строго наказывается, что-то высмеивается, а что-то вызывает недоуменные комментарии. Разумеется, Парсонс и его коллеги не считали, что отклонение всегда должно быть наказано. Несмотря на то, что критики иногда иначе трактовали парсонсовскую исследовательскую программу, в действительности функционалистская теория девиантного поведения хотела лишь описать и, возможно, объяснить эти формы действия, не связывая с этой теорией никаких далеко идущих политических или социально-политических целей.

Но вернемся к чистой теории и к завершению этой лекции. Парсонс не остановился на изложенной здесь теоретической позиции, и это свидетельствует о том, что как раз 50-е годы XX-го века были для него необычайно плодотворным периодом. Он продолжал работать над ключевыми положениями своей «структурно-функциональной», как он сам ее называл, теоретической конструкции. При этом некоторые ранние направления обрывались на полпути, некоторые заводили теорию в тупик, но во многих отношениях он еще больше радикализировал положения, сформулированные в «Социальной системе» и «К общей теории действия». Но это уже тема следующей лекции.

Четвертая лекция. **ПАРСОНС И РАЗВИТИЕ НОРМАТИВНОГО ФУНКЦИОНАЛИЗМА**

Итак, в 1937 году в «Структуре социального действия» Парсонс представил основополагающие положения своей теории действия, а в самом начале 1950-х годов в «Социальной системе» и в коллективной работе «К общей теории действия», опубликованной почти одновременно с «Социальной системой», изложил результаты своей интенсивной работы над теорией порядка. В своих следующих произведениях Парсонс продолжил работать над теоретическими проблемами. Впрочем, очень скоро стало понятно, что между его теорией действия и функционалистской теорией порядка существует некоторое несоответствие, или, по крайней мере, было не совсем ясно, как эти теории соотносятся между собой. Конечно, Парсонс мог и дальше уточнять и совершенствовать свою теорию действия и обогащать новыми идеями свою функциональную концепцию порядка, однако достичь необходимой интеграции между двумя теоретическими моделями ему в конечном итоге так и не удалось. Более того, казалось, происходит обратное: чем дольше Парсонс шлифовал отдельную теоретическую модель, тем очевиднее становилось, что две части не совсем подходят друг к другу. И если посмотреть на развитие парсонсовской теории в период между началом 1950-х и 1979 годом, годом смерти Парсонса, то складывается впечатление, что он продвинулся вперед во многих спорных пунктах своих теорий, но так и не смог добиться подлинного синтеза и создать большой, но цельный теоретический проект. Когда вы будете читать в этой лекции о данном периоде теоретического творчества Парсонса, то у вас – не без оснований – может возникнуть ощущение, что «зрелое» и «позднее» творчество Парсонса – это скорее два разных теоретических блока, нежели части единой теории. С начала 1950-х годов можно выделить, по крайней мере, пять теоретически значимых, но при этом очень разных тематических областей:

В тот же период, когда писалась «Социальная система», Парсонс в уже неоднократно цитировавшейся работе «К общей теории действия» изложил свой честолюбивый замысел: развить свою теорию

действия таким образом, чтобы затем от нее напрямую перейти к теории порядка, т. е. тесно увязать между собой теорию действия и теорию порядка. До сих пор Парсонс разрабатывал свою систему координат действия на самом абстрактном уровне, просто обозначая элементы действия, но ничего не говоря о том, в каком направлении развивается или может развиваться это действие, какие цели оно преследует или может преследовать и так далее. В «Структуре социального действия», равно как и в последующих работах, в которых нашли отражение его занятия психоанализом, Парсонса по сути интересует только абстрактная «форма» действия, а не его «содержание». Но вот ситуация меняется. В начале 1950-х годов Парсонс ставит перед собой задачу связать уже созданную им теорию действия с универсальной типологией ориентаций и альтернатив действия. Тогда, по его мнению, можно будет сделать выводы о том, какое содержание может иметь человеческое действие, какие цели и ориентации действия вообще возможны. Разумеется, у Парсонса уже был пример для подражания – знаменитая типология действия Макса Вебера¹, в которой выделяются четыре типа действия: целерациональное, ценностно-рациональное, традиционное и аффективное. К подобной систематичности стремится и Парсонс: он разрабатывает так называемые эталонные переменные или «паттерн-переменные» (pattern variables). Эта схема эталонных переменных предполагает, что всякое человеческое действие движется между пятью альтернативными, различающимися между собой вариантами, т. е. в любом действии человек должен выбирать между пятью взаимоисключающими возможностями. Согласно Парсонсу, эти возможности следующие:

- *аффективность* – аффективная нейтральность
- *ориентация на себя* – ориентация на коллектив
- *универсализм* – партикуляризм
- *аскрипция (приписывание)* – достижение
- *специфичность* – диффузность²

¹ См. Weber M. Soziologische Grundbegriffe // Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr, 1985. Русский перевод: Вебер М. Основные социологические понятия // Западноевропейская социология XIX – начала XX веков. М., 1996. С. 455–491.

² Parsons T et al. Toward a General Theory of Action. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951. P. 77. Русский перевод: Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические обоснования социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академпроект, 2000.

Обратимся к первой дихотомии. Она означает, что я могу и должен ориентировать свое действие по тому, будет ли оно в значительной мере опираться на чувства или нет. В некоторых моих действиях чувства играют определенную роль и даже более того, имеют решающее значение. Так, вероятно, происходит в личной жизни. В других областях или ситуациях чувствам отводится подчиненная роль, например, в профессиональной сфере, где моя оценка знаний и работы студентов должна быть по возможности свободна от сильных эмоций (аффективно нейтральна). Но в каждой конкретной ситуации мне приходится заново решать, насколько влияние эмоций уместно в данном контексте.

Кроме того, каждое действие — это еще и выбор между ориентацией на себя и ориентацией на коллектив, т. е. я должен решить, буду ли я преследовать исключительно свои личные интересы или же интересы общественные. Человеку не всегда позволено преследовать свои собственные, возможно, эгоистические цели; иногда он обязан ориентироваться на коллектив и учитывать его цели.

Кроме того (и здесь мы подходим к третьей дихотомии), во всех моих решениях и действиях я должен спрашивать себя, по каким критериям я действую: по тем, которые действительно для всех людей без исключения, или по тем, которые относятся лишь к определенной группе людей. Поскольку человеческому действию, по мнению Парсонса, всегда присуще нормативное измерение, я должен отдавать себе отчет в том, на кого конкретно распространяются нормы, которые я считаю действующими. Руководствуясь ли я в своих действиях одними и теми же масштабами применительно ко всем людям, или в отношении соседей, родственников и друзей у меня какие-то особые критерии? Защищает ли заповедь «не убий» всех людей (и тогда это было бы универалистское правило), или она касается только тех, кто живет в данной общине, а убийство инородцев или «других» разрешено (и тогда данная ориентация была бы партикуляристской)?

Четвертая дихотомия указывает на то, что в своих действиях и суждениях я могу выбирать, буду ли я судить о других по их происхождению, рождению, красоте и так далее, т. е. по качествам, за которые сами они ответственности не несут (аскрипция = приписывание), или же я буду оценивать их по их собственным достижениям и заслугам.

Наконец, последняя дихотомия — это возможность выбора между действием, учитывающим все возможные аспекты и, следовательно, диффузным, и действием, ставящим перед собой четко очерченную задачу и, следовательно, специфическим. Мои действия в роли отца семейства диффузны постольку, поскольку ожидаемые от меня действия охватывают как экономические аспекты (я должен обеспечивать семью), так и социальные (возможно, у меня также есть определенные задачи, связанные с деятельностью родительского комитета в школе) и эмоциональные (ведь я любящий отец своих детей). Моя деятельность в качестве монтера по отопительной системе, напротив, определена более конкретно: я должен выполнять свои профессиональные обязанности в точности так, как они определены должностной инструкцией.

Говоря об этой, ставшей знаменитой парсонсовской схеме эталонных переменных, следует избегать двух ошибок.

Во-первых, предложенная Парсонсом типология действия значительно сложнее, чем веберовская типология. И связано это не просто с числовыми отношениями, т. е. тем фактом, что четырем веберовским типам действия Парсонс противопоставляет пять эталонных переменных, и, соответственно, количество типов увеличивается. Вебер действительно выделяет четыре типа действия, и одно конкретное действие может быть либо целерациональным, либо традиционным, но не тем и другим одновременно. Парсонсовские эталонные переменные — это не типы действия, а дихотомии, из которых теоретически можно вывести 32 типа действия, так как все измерения в этих пяти дихотомиях в принципе совместимы. (Отсюда, кстати, понятие переменной — *pattern variables*). Комбинация любого измерения с другими, как вы сами можете легко посчитать, дает 32 варианта или типа действия. Это означает, что, например, аффективно-нейтральное действие в оставшихся четырех измерениях может структурироваться совершенно по-разному. Оно может быть в то же время ориентированным на самого актора, универсалистским, ориентированным на достижение результата и диффузным, или иметь абсолютно иную комбинацию переменных и, соответственно, иметь совершенно иную направленность. Однако то, что Парсонс имеет в своем арсенале значительно больше типов действия, чем Вебер, еще ни о чем не говорит. Ведь любая типология должна пройти проверку исследовательской практикой, и Парсонс сам признавал, что не все типы действия, которые тео-

ретически можно вывести из эталонных переменных, существуют в эмпирической реальности. Тем не менее, разработанный Парсонсом инструментарий позволяет ему гораздо лучше улавливать самые разные варианты ориентации человеческого действия, чем типология Вебера, как бы скептически мы ни относились к утверждению Парсонса о том, что его эталонные переменные настолько исчерпывающе и систематически проработаны, что охватывают действительно все мыслимые варианты действия. Попробуйте сами поразмыслить над этим и посмотрите, удастся ли вам придумать еще какую-нибудь дихотомию, дополняющую парсонсовскую пятерку.

Во-вторых, когда Парсонс говорит о том, что любой актер в момент действия совершает или должен совершать выбор между пятью дихотомиями, он не имеет в виду, что само действие всегда проходит в высшей степени рационально и что в любом действии актер, как компьютер, каждый раз четко отслеживает последствия сложного выбора из пяти дихотомий. Парсонс говорит лишь о том, что выбор совершается — эксплицитно или имплицитно, сознательно или до-сознательно. Однако даже имплицитный или до-сознательный «выбор» указывает на то, что его структура уже предзадана этими дихотомиями, и это происходит на уровне личностной, социальной и культурной систем. Все эти три системы уже заранее указывают путь нашему действию, как бы лишая нас возможности абсолютно свободного и сознательного выбора относительно ориентации действия. Для системы личности верно следующее: «(...) у личности есть ряд привычек выбирать — в большинстве случаев или относительно определенных типов ситуации — ту или иную сторону каждой из этих дилемм». На уровне социальной системы действие структурируется за счет существования ролей, т. е. «определения прав и обязанностей членов коллектива, которые конкретизируют действия людей, выполняющих те или иные роли, и которые часто предписывают выполняющему роль привычку выбирать ту или иную сторону каждой из этих дилемм». Наконец, что касается культуры, то здесь выбор тоже не совсем свободный, поскольку большинство ценностных эталонов, которые реализуются исключительно в действии, являются «правилами и предписаниями для конкретных действий»¹. Таким образом, в силу нашего воспитания и культуры, в которой мы живем, мы не

¹ *Parsons T et al. Toward a General Theory of Action. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951. P. 78.* Курсив наш — Х. Йоас, В. Кнэбль.

являемся абсолютно свободными в отношении своих ориентаций: их структура уже задана заранее.

Из всего вышесказанного можно заключить, что с помощью понятия эталонных переменных («паттерн-переменных») Парсонсу, по-видимому, удалось соединить переработанную теорию действия с теорией порядка, которая знакома нам по описанию трех систем в работе «Социальная система». Как видно из приведенных выше цитат, Парсонс, казалось бы, сумел «встроить» эталонные переменные в свои три системы. Но и это еще не все. Эталонные переменные, как выяснилось впоследствии, были важны не только с точки зрения наполнения содержанием его теории действия; в описании конкретных социальных порядков эталонные переменные способствовали решению основных проблем, над которыми классическая социология билась с момента своего возникновения.

Чтобы понять это утверждение, нам придется ненадолго вернуться к классической социологической теории. Многие авторы периода становления социологии были склонны типологизировать социальные порядки по дихотомическому принципу. Так, например, Фердинанд Теннис ввел в социологический понятийный аппарат различие «общности» и «общества». Эмиль Дюркгейм, чтобы разграничить определенные социальные формы, противопоставил «механическую» и «органическую» солидарность. Подобные простые дихотомии встречаются и у других авторов. Стоит добавить, что если не у Дюркгейма и Тенниса, то у многих их последователей эти простые дихотомии порождали историко-философские спекуляции, представлявшие исторический процесс как неизбежный переход от обществ с механической солидарностью к обществам с органической солидарностью, от общностных к общественным социальным формам. И вот Парсонс совершенно сознательно обращается к данной проблематике. Он напрямую ссылается на Тенниса и представляет свои пять пар эталонных переменных как реконструкцию слишком упрощенной, на его взгляд, дихотомии Тенниса «общность-общество». Если перегруппировать их соответствующим образом, то одна сторона будет характеризовать типичный для «общностей» спектр действий (аффективность, ориентация на коллектив, партикуляризм, аскрипция, диффузность), а другая – спектр действий, типичный для «обществ» (аффективная нейтральность, ориентация на себя, универсализм, достижение, специфичность). Новое знание, полученное с помощью схемы эталонных

переменных, не ограничивается гораздо более точным описанием того, что, вероятно, имел в виду Теннис, говоря об «общности» и «обществе» как двух формах социальности. Не менее важно то, что использование эталонных переменных позволяет устранить принципиальную полярность этих двух форм, которая прослеживается в работах Тенниса и его последователей. И это возможно именно благодаря тому, что (подчеркнем еще раз!) комбинации измерений в пяти дихотомиях могут варьироваться. Согласно Парсонсу, социальные порядки могут достигать высочайшего уровня сложности, гораздо более высокого, нежели тот, который предполагает инструментарий Тенниса. Причина этого именно в том, что в обществе могут быть институционализированы самые разные смешения и комбинации ориентаций и типов действия. И на этом – так, по крайней мере, считает сам Парсонс – можно закрыть вопрос о скрытой философии истории, которая нередко строится на социологических понятиях Дюркгейма и Тенниса. Ведь на самом деле (и это ключевой момент в схеме эталонных переменных) было бы неверно утверждать, что раннеисторические или традиционные формы социальности характеризуются исключительно аффективными, направленными на коллектив, партикуляристскими, аскриптивными и диффузными ориентациями действия, в то время как нынешние или современные социальные порядки целиком и полностью находятся на противоположном полюсе. Позиция Парсонса, которую даже его сторонники не всегда могли понять, совершенно иная. Он ясно видит (причем это можно обнаружить только с помощью схемы эталонных переменных), что, к примеру, современное общество можно рассматривать как институционализацию весьма необычного смешения самых разных ориентаций действия. Разумеется, то же самое верно и для традиционных форм социальной жизни, которые содержат в себе не только «элементы общности», как можно было бы предположить, исходя из теннисовской терминологии. Своеобразие такого смешения разных ориентаций удачно иллюстрирует пример современных врачей – профессионального сословия, которое, как вы знаете из предыдущей лекции, Парсонс начал изучать очень рано. В профессиональной практике врачу часто приходится справляться с двумя почти противоположными ориентациями действия. С одной стороны, он обязан рассматривать тела пациентов как аффективно нейтральные объекты, подлежащие научному осмотру и лечению, а, скажем, не как объекты сексуаль-

ного желания или эмоций. В то же время в частной жизни врач — обычный человек с сексуальными желаниями. Это противоречие следует стойко переносить, но оно усугубляется еще и тем, что для более плодотворной работы с пациентом врач в своей профессии, помимо холодной учености и профессионализма, должен проявлять сочувствие, понимание, эмоциональность и так далее. Но даже если смотреть на врача только в его профессиональной роли, все равно нельзя сказать, что возможности его действий простираются исключительно на «общественную»¹ сторону схемы эталонных переменных. Ведь из сдержанного, аффективно нейтрального, сосредоточенного на конкретных задачах отношения к пациенту совсем не следует, как можно было бы предположить, ориентация действия на преследование исключительно своих личных целей и интересов. Как мы знаем из предыдущей лекции, профессия врача сформировала свою сословную этику, с которой сопряжены определенные обязательства по отношению к коллективу, в частности, обязанность оказывать медицинскую помощь в любом случае, даже если она не будет оплачена.

Таким образом, эталонные переменные дают возможность описать самые разные формы социального во всей их сложности и полноте. Парсонс понимает, что этот инструментарий открывает также новые перспективы для сравнительного анализа. Насколько различаются общества в образе и степени институционализации тех или иных эталонных переменных? Например, насколько немецкое общество отличается от американского в том, что касается институционализации ориентации действия на достижение результата? В чем отличие «примитивных обществ» от «современных западных обществ» с точки зрения социального закрепления и применения универсалистских ориентаций и норм действия? Стоит еще раз подчеркнуть, что Парсонс, в отличие от сторонников теории модернизации, которые отчасти ссылаются на него и о которых мы еще будем говорить, очень осторожен в этом отношении. Комбинация эталонных переменных может варьироваться, и поэтому Парсонс полагает, что такие простые дихотомии социального порядка, как «традиционное vs. современное общество», «общность vs. общество» скорее искажают, нежели проясняют реальность. Как уже было сказано, Парсонс исходит из сложного смешения

¹ Прилагательное от «общества» (Gesellschaft) в противоположность «общности» (Gemeinschaft). — Прим. переводчика.

институционализированных ориентаций действия, причем это, по его мнению, относится и к так называемым «простым», и к «современным» западным обществам.

До сих пор наши рассуждения о парсонсовских эталонных переменных звучали вполне позитивно. В конце концов, они и сегодня являются важным инструментом анализа ориентации действия и формы социального порядка. Однако даже сам Парсонс не всегда был доволен этим инструментарием, и прежде всего потому, что все отчетливее проявлялись две взаимосвязанные проблемы. Во-первых, ввиду количества возможных, институционализированных в обществе ориентаций действия (а их, как вы помните, 32!) было сложно создать удобную для работы систему, которая бы простым и убедительным способом классифицировала различные общества, чтобы затем с этой классификацией можно было легко работать эмпирически и, прежде всего, в сравнительной перспективе. Эталонные переменные оказались в некотором роде слишком сложными. Суггестивная¹ дихотомия более поздней теории модернизации – дихотомия между традиционным и современным (модерным) обществом – была абсолютно неадекватна действительности, но она была гораздо удобнее в использовании, тем более что за счет этой полярности можно было провести очевидную, на первый взгляд, границу между современными западными обществами и «всеми остальными». Попытаться противопоставить этой схеме крайне сложную систему эталонных переменных было совершенно безнадёжной затеей. Во-вторых, эталонные переменные было не так просто интегрировать в теорию порядка Парсонса, как это могло показаться вначале. Конечно, можно было легко удостовериться в том, что только одна комбинация эталонных переменных, специфическая для каждого человека, каждой социальной структуры, каждой культуры, структурирует действия в системе личности и общества или образцы в системе культуры. В этой связи можно было бы сказать, что эталонные переменные очень хорошо совместимы с функционалистской теорией социальных ролей, поскольку роли как раз и предписывают индивидам возможные варианты действий. Но при этом остается неясным, как содержание эталонных переменных, т. е. эти пять пар альтернативных вариантов действия, соот-

¹ Суггестивный – внушающий, действующий через подавление, а не логическую аргументацию. – Прим. перев.

носятся с функционалистской теорией в целом. Какая связь между эталонными переменными или их материализацией в конкретных действиях и рассуждениями об абстрактных функциональных требованиях тех или иных систем? Связан ли тот факт, что действие является, скажем, аффективно нейтральным, диффузным, партикуляристским и так далее, с условиями существования системы, и если да, то каким именно образом? Парсонс не дает ответа на этот вопрос, в чем сразу и признается в работе «К общей теории действия»:

Должно быть ясно, что такая классификация ценностных компонентов диспозиций потребностей и ролевых ожиданий с точки зрения эталонных переменных — *первый шаг* к построению динамической теории систем действия. Чтобы достичь эмпирической значимости, эта классификация должна быть соотнесена с функциональными проблемами бесперебойного функционирования систем действия¹

На протяжении всей своей последующей теоретической работы Парсонс будет снова и снова пытаться встроить эталонные переменные в свою функционалистскую схему порядка и многословно (впрочем, от этого далеко не более убедительно) объяснить, как эталонные переменные связаны с функциональными требованиями системы действия или как можно вывести из этих функциональных требований эталонные переменные, т. е. именно эти пять дихотомий. Очень настойчиво Парсонс старался доказать, что эталонные переменные, разработанные в контексте теории действия, ведут напрямую к функционалистской теории порядка. Но, возможно, втайне Парсонс и сам понимал, что все это звучит не особенно убедительно, и это объясняет тот факт, что в последующий период своего творчества он все больше внимания уделял разработке теории порядка, при этом совершенствуя и даже радикализируя свои функционалистские идеи. Быть может, Парсонсом руководило подсознательное ощущение того, что если путь от теории действия к теории порядка оказался не совсем успешным, то, возможно, следует двигаться в обратном направлении — от теории порядка к теории действия. И здесь мы подходим ко второй важной задаче теоретических разработок Парсонса после 1950 года, реализация

¹ *Parsons T et al. Toward a General Theory of Action. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951. P. 93.*

которой начинается уже после «Социальной системы» и «К общей теории действия».

2. Итак, Парсонс все свои силы отдает работе над функционалистской теорией порядка и пытается систематизировать функции, выполняемые теми или иными системами. Как мы уже в самом общем виде отмечали в предыдущей лекции по функционализму, при наблюдении социальных явлений всегда можно назвать целый ряд функций, которые эти явления выполняют для большего целого. Если предположить, что содержание этих функций может быть доказано, то соответствующие доказательства вряд ли будут убедительными, если в зависимости от обстоятельств одному и тому же явлению будет приписываться разное количество разных функций, причем, возможно, абсолютно несовместимых друг с другом. В этом отношении у Парсонса была явная (и вполне понятная) потребность в систематизации. Он хотел понять, можно ли каким-то образом обобщить функции, выполняемые системами. Или можно пойти еще дальше и предположить, что все социальные системы должны выполнять определенное количество четко обозначенных функций? С точки зрения систематизации это было бы идеально – и Парсонс думает, что на этот вопрос в самом деле возможен положительный ответ.

В «Социальной системе» и «К общей теории действия» Парсонс уже предпринял некоторые попытки в этом направлении, установив среди прочего, что для поддержания равновесия в системах должны выполняться как минимум две функции – функция аллокации, т. е. предоставления ресурсов для данной системы, и функция интеграции, т. е. согласования элементов системы между собой¹. Благодаря сотрудничеству с социальным психологом Робертом Бейлзом (род. в 1916 году), который к тому времени уже провел ряд исследований на тему динамики в малых группах, Парсонс смог существенно расширить свою схему. В процессе этого сотрудничества Парсонс приходит к выводу, что в отношении функций, которые должны выполняться в малых группах, возможны обобщающие высказывания, выходящие далеко за рамки сформулированных им функциональных определений. В работе, написанной в 1953 году совместно с

¹ *Parsons T et al. Toward a General Theory of Action. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951. P. 108.* Русский перевод: *Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические обоснования социальных наук // Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академпроект, 2000. Сноска 57.*

Робертом Бейлзом и Эдвардом Шилзом¹, Парсонс так пишет об этом, напрямую ссылаясь на работы Бейлза:

(...) опираясь на широкую базу социологической теории, один из нас на протяжении нескольких лет интенсивно занимался анализом процессов взаимодействия в малых группах. Это исследование включало в себя как разработку методов эмпирического наблюдения, так и теоретический анализ. (...) В данный момент нас интересуют не эмпирические методы, а теоретические схемы этого исследования. Суть данного подхода заключалась в трактовке малых групп как функционирующих систем. Предполагалось, что подобная система имеет четыре основные «функциональные проблемы», которые были описаны как проблема адаптации к условиям внешней ситуации, проблема инструментального контроля над элементами ситуации в выполнении целеориентированных задач, проблема выражения чувств и напряженности в отношениях между членами группы, управление чувствами, и проблема сохранения социальной интеграции членов между собой в форме сплоченного коллектива².

Итак, Парсонс и его соавторы еще раз обобщают уже довольно общие тезисы о малых группах и утверждают, что каждая система — а не только малая группа — в принципе должна выполнять четыре функции. Немного видоизменив приведенную выше цитату, мы получим следующие понятия: адаптация или приспособление («Adoptation»), достижение цели («Goal Attainment»), интеграция или соединение компонентов системы («Integration») и поддержание образца, т. е. приверженность ценностям, формирующим идентичность, или, говоря проще, поддержание структуры через приверженность ценностям («Pattern Maintenance»). Последнюю функцию Парсонс обозначил понятием «латентности» («Latency»), поскольку ценности невидимы и действуют, как правило, лишь латентно, оставаясь при этом как бы на заднем плане. Это и есть знаменитая парсонсовская схема AGIL: аббревиатура составлена из первых букв каждой функции, которую должна выполнять система. Итак, Парсонс утверждает, что каждая система должна приспосабливаться к окружающей среде или к другим системам, что каж-

¹ *Parsons T., Bales R. F., Shils E. A. Working Papers in the Theory of Action. New York / London: Free Press, 1953.*

² *Parsons T., Bales R. F., Shils E. A. Working Papers in the Theory of Action. New York / London: Free Press, 1953. P. 64.*

дая система должна формулировать и реализовывать определенные цели, что каждая система должна интегрировать свои компоненты и части и что каждая система должна быть организована таким образом, чтобы принятые в ней ценности носили обязательный характер.

В этой совместной работе Парсонс также не жалеет слов, чтобы показать, как эталонные переменные соотносятся с системой AGIL, и, если очень постараться, вероятно, можно уследить за мыслью Парсонса¹. Но, безусловно, ясно одно: его аргументация строится не вокруг акта действия, а главным образом вокруг условий существования систем. Тем самым мы хотим сказать, что Парсонс все больше занимается теоретическими проблемами функционалистского подхода и постепенно теряет из виду действие или даже пытается (как мы еще увидим на примере его поздних произведений) само действие описать в функционалистской манере, т. е. вывести его из системных требований.

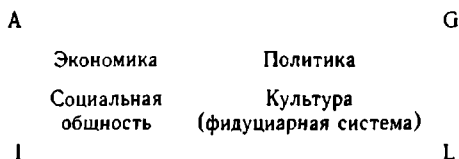
Теперь Парсонс определяет системы как «системы, поддерживающие свои границы», отграничивающие себя от своей окружающей среды и других систем. Если перенести эту аргументацию на макросоциологический уровень и рассматривать, скажем, целые общества как системы, применяя к ним схему четырех функций, как иногда называют модель AGIL, то мы получим теорию функционально дифференцированных социальных субсистем или подсистем. И тогда можно утверждать, что внутри системы (всего) общества экономическая подсистема выполняет функцию адаптации (A), политическая подсистема — функцию достижения цели (G), подсистема «социальной общности», под которой Парсонс подразумевает в самом общем виде неполитические и неэкономические институциональные структуры, выполняет функцию интеграции (I), а подсистема культуры или фидуциарная система, как называет ее Парсонс, выполняет функцию поддержания приверженности ценностям, образующим идентичность системы (L).

Хитрость заключается в том, что эта процедура приписывания четырех функций применима, согласно Парсонсу, к любой системе. По этой схеме экономику можно рассматривать как подсистему общества и ставить вопрос о том, какие функции именно экономика должна выполнять для более крупной системы всего общества.

¹ *Parsons T., Bales R. F., Shils E. A. Working Papers in the Theory of Action. New York / London: Free Press, 1953. P. 88 и далее.*

Однако ученый может и саму экономику рассматривать как самостоятельную систему и ставить вопрос о том, какие внутри экономической системы существуют подсистемы, которые выполняют четыре функции, необходимые для системы «экономика». И эту игру в вопросы и ответы можно продолжать до бесконечности. Можно «спуститься» на уровень отдельных предприятий, на уровень производства на предприятии, на уровень рабочей группы на производстве и так далее, и при этом каждый раз ставить вопрос о том, какой функциональный вклад должен вносить тот или иной элемент. Когда мы спрашиваем о необходимом функциональном вкладе, сразу же возникает вопрос о «системных референциях», т. е. о том, о какой, собственно, системе идет речь. По отношению к системе общества экономика является подсистемой. Если же моя системная референция – сама экономика, то я снова должен выяснить, какие подсистемы выполняют четыре функции, необходимые для системы экономики. Таким образом, в зависимости от интереса наблюдателя система может быть, а может и не быть подсистемой. В одной из более поздних работ Парсонс очень удачно формулирует эту мысль следующим образом:

Экономика (...) – это особый тип социальной системы. Она является функциональной подсистемой более общей системы общества, отличаясь от других подсистем своей специализацией на адаптивной функции. Это одна из четырех подсистем, выделенных по схожим основаниям, и ее следует отличать от любой другой подсистемы. Ее также следует отличать от всех конкретных коллективов, которые, несмотря на тот или иной функциональный приоритет, всегда многофункциональны. Будучи социальной системой, экономика обладает всеми свойствами такого рода системы (...)¹.



Однако с помощью системы AGIL Парсонс надеялся не только систематизировать функции. Он, по-видимому, полагал, что, благо-

¹ *Parsons T., Smelser N. Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory. London: Routledge, 1956.*

даря этой схеме, т. е. указанию на различные функциональные требования каждой системы, удастся преодолеть определенные «надовешенные» дихотомии, которые с давних пор мучили социологическую теорию. Так, например, по мнению Парсонса, схема четырех функций раз и навсегда упраздняет марксистскую дихотомию базиса и надстройки и снимает вопрос о соотношении интересов и идей, к которому снова и снова возвращался Вебер. С ее помощью можно показать, что социальные институты и порядки – это всегда сложное соотношение разных функциональных требований и соответствующих процессов, и поэтому вопрос о том, что первично – базис или надстройка, интересы или идеи, не имеет смысла. Парсонс полагал, что это также позволит ему уйти от упреков, преследовавших его с момента выхода в свет книги «Структура социального действия» (и до конца жизни). Парсонса обвиняли в тайной приверженности к культурному детерминизму и сильной переоценке значения норм и ценностей. С помощью системы AGIL Парсонс, как ему казалось, сумел показать, что его теория действительно многомерна и учитывает самые разные факторы и функции.

3. В дальнейшем Парсонс будет продолжать развивать и усовершенствовать связанную со схемой AGIL теорию порядка. В 1956 году он совместно с Нейлом Смелзером (род. в 1930 году) издает уже цитировавшуюся выше книгу «Экономика и общество», в которой он не только подробнейшим образом рассматривает схему четырех функций применительно к одной подсистеме общества, а именно к экономике, но и указывает на процессы, происходящие между этой подсистемой и другими подсистемами общества. Таким образом, Парсонс и Смелзер формулируют своего рода теорию отношений обмена применительно к экономике. Какую работу прodelывает экономика для других подсистем? Какой «вклад» она получает от них? Все это прodelывается в том числе для того, чтобы сделать функционалистскую теорию более динамичной. Ведь до сих пор Парсонс все время говорил только о функциях. Теперь же он собирается показать процессы, в ходе которых выполняются эти функции. Тем самым он пытается уйти от давних упреков в адрес функционалистской парадигмы, а именно от упреков в том, что это в принципе статичное мышление, систематизирующее неподвижность. Для Парсонса акцент на процессах – это первый «ответ» на подобную критику, над которым он будет упорно работать в своих последующих произведениях.

Особое внимание в «Экономике и обществе» Парсонс уделил деньгам как платежному средству в современных обществах. Вместе со Смелзером он попытался исследовать, за счет чего деньги могут функционировать в качестве платежного средства, что такое деньги и какие функции они выполняют в обменных процессах между экономикой и другими подсистемами общества.

Однако Парсонс на этом не останавливается и пытается применить результаты, полученные в ходе анализа экономической подсистемы, к другим подсистемам. Вскоре он начинает разрабатывать идею о том, что, по всей видимости, существует не один посредник коммуникации (деньги), а несколько, причем каждой подсистеме общества соответствует свой специфический посредник, с помощью которого происходит коммуникация внутри этой подсистемы и создается связь с другими подсистемами. Деньги как посредник коммуникации в экономике служат Парсонсу отправной точкой для рассуждений о специфических посредниках в сфере политики, социальной общности и культуры. Результатом этих рассуждений¹ стал вывод о том, что «власть», «влияние» и «приверженность ценностям» служат посредниками коммуникации в политике, социальной общности и культуре, соответственно. Ход мысли Парсонса не так-то просто понять. Конечно, исходя из своего повседневного опыта, мы еще можем себе представить деньги в качестве посредника коммуникации, но представить подобное в отношении трех других названных Парсонсом понятий уже гораздо сложнее. Как следует понимать высказывание о том, что власть, влияние и приверженность ценностям являются посредниками коммуникации?

Парсонс совершенно сознательно развивает данную мысль по аналогии с посредником коммуникации «деньги», но в обратном направлении: поскольку деньги – это коммуникативный посредник в чистом виде, Парсонс пытается выявить феномены, имеющие такие же абстрактные свойства, как и деньги. То есть, подобно деньгам, эти феномены что-то доводят до сведения или сообщают (как цены сообщают какую-то информацию о соотношении спроса

¹ См. работы 1960-х годов, в том числе: *Parsons T On the Concept of Political Power // Parsons T Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press, 1967 P. 297–354; *Parsons T On the Concept of Influence // Parsons T Politics and Social Structure*. New York / London: Free Press, 1969. P. 405–438; *Parsons T On the Concept of Value-Commitments // Parsons T Politics and Social Structure*. New York / London: Free Press, 1969. P. 439–472.

и предложения на рыночный товар), могут накапливаться (деньги необязательно тратить сразу, их можно сохранить и употребить через какое-то время), могут быть отчуждены (аналогично тому, как я могу отдать деньги в обмен на желаемый товар) и так далее. Есть ли такие феномены, которые в самом деле можно было бы сравнить с деньгами в их функции посредника коммуникации? Парсонс отвечает на этот вопрос утвердительно. Чтобы вы лучше поняли его позицию, мы попытаемся в качестве примера изложить «показания» Парсонса относительно власти как посредника коммуникации, тем более что комментаторы и критики парсонсовской теории считают аналогию с деньгами в данном случае в некоторой степени оправданной, возможно, в отличие от других названных Парсонсом посредников коммуникации, а именно влияния и приверженности ценностям.

Согласно Парсонсу, власть — это средство или посредник, служащий завоеванию контроля над факторами, которые имеют решающее значение для эффективного достижения целей общества. Таким образом, власть связана с общественной подсистемой, определяемой через функцию целедостижения, т. е. с политикой. По Парсонсу, власть не тождественна факторам, реализующим те или иные цели. Это следует непосредственно из аналогии с деньгами, потому что и деньги как посредник коммуникации экономической системы не являются фактором производства (факторы производства — это труд и капитал), а служат именно посредником. Сопоставимыми факторами в политической системе будет налоговое законодательство, общественность и так далее. Их как раз и можно контролировать с помощью посредника коммуникации «власть». Имея власть, можно влиять на определенные факторы в политической системе, такие как налоговое право и политическая общественность. В то же время власть «воздействует» и на другие подсистемы общества, в частности, сообщая им, что здесь обществу как целому предоставляется «руководство», что политические функционеры действительно обладают лидерскими качествами применительно к обществу в целом, вследствие чего могут быть выдвинуты определенные требования к другим подсистемам, например, требование обеспечить необходимые ресурсы из экономической системы через налоги. Но предоставим слово самому Парсонсу. Вот его определение власти:

Власть (...) — это генерализованная способность обеспечивать выполнение элементами системы своих обязанностей, если

эти обязанности легитимированы направленностью на достижение коллективных целей, а в случае неповиновения предполагается принуждение посредством негативных ситуативных санкций, независимо от того, какой орган фактически реализует это принуждение¹

По поводу этого определения можно было бы сделать много замечаний. Вы можете сравнить его с определением власти Макса Вебера, который, как известно, понимал власть как возможность реализовать свою волю вопреки сопротивлению. Пока мы просто запомним, что Парсонс рассматривает власть как «генерализованный посредник коммуникации», символический посредник, с помощью которого можно вызвать самые разные действия, точно так же, как с помощью денег можно обозначить и разместить самые разные товары и услуги. Власть, как следует из приведенного выше определения, также нельзя отождествлять с насилием. Парсонс говорит о «презумпции принуждения», т. е. о том, что эта угроза реализуется фактически лишь в самых редких случаях, как правило, она лишь символически обозначается. Если бы власть была вынуждена каждый раз прибегать к фактическому насилию, то она утратила бы восприимчивость и в долгосрочной перспективе была бы по меньшей мере неэффективной. Ни одна диктатура и уж тем более ни одна демократия не управляет обществом только при помощи насилия. Если бы насилие и власть действительно совпадали, власть перестала бы быть посредником коммуникации, символизировавшим нечто, а именно способность эффективно реализовывать цели и принуждать других к подчинению под угрозой применения насильственных средств. Таким образом, власть — это символическое качество именно в силу того, что она не всегда сразу же прибегает к насилию или другим средствам. Она символизирует эффективность и способность заставить других подчиняться. В этом отношении можно сказать, что власть можно накапливать, тем более что угроза, действующая как бы исподволь, необязательно сразу воплощается в жизнь. Власть можно растягивать во времени или накапливать.

Проследив за ходом мысли Парсонса, вы сможете также понять, почему Парсонс четко отделяет свое понимание власти от других концепций. Для Парсонса обращение с властью не является игрой с нулевой суммой, когда увеличение власти одного авто-

¹ *Parsons T. On the Concept of Political Power // Parsons T. Sociological Theory and Modern Society. New York: Free Press, 1967. P. 308.*

матически сопровождается уменьшением власти других на то же «количество». Согласно Парсонсу, легитимная власть в обществе может быть усилена и без того, чтобы определенные группы в этом обществе утратили свою власть. Парсонс здесь проводит аналогию с экономикой и логикой коммуникативного посредника «деньги»: так же, как, к примеру, лимит кредитования заемщика возрастает, если ему удастся вызвать доверие к своим экономическим возможностям, точно так же и власть в политической системе может возрасти, если главные акторы этой системы смогут символически сообщить о своей способности к достижению цели. Но и наоборот, власть может обесцениться, если исчезнет эта вера в способность политических акторов влиять на определенные факторы ради повышения эффективности и достижения цели.

Итак, мы рассмотрели предложенную Парсонсом аналогию с деньгами и вытекающую из нее концепцию власти – во многих отношениях интересную, но весьма непростую для понимания.

Схожим образом Парсонс использует аналогию с деньгами и для определения посредников коммуникации других подсистем общества – социальной общности и культуры. Поскольку Парсонс рассматривает деньги как очень специфический язык, как генерализованный посредник коммуникации, для него очевидно, что посредники коммуникации, скажем, социальной общности должны иметь схожие характеристики. Правда, здесь аналогия с деньгами вызывает больше трудностей, чем это было в случае с политической подсистемой. Дело в том, что экономика, как и политика, представляет собой узко очерченное пространство, конкретную сферу, которая функционирует по определенным, четко обозначенным правилам. В конкретной области экономики деньги играют решающую роль, и неспециалистам может показаться вполне правдоподобным предположение, что и в узкой политической сфере должно быть что-то, что обладает такими же характеристиками, как и деньги. Парсонс в этой связи указывает на власть. Что ж, его вариант можно принять, несмотря на интуитивное сомнение в том, что «власть» так же «конкретна», как деньги. Однако ситуация усложняется еще больше (и Парсонс сам видит, что сохранить аналогию с деньгами становится все проблематичнее), когда речь заходит о посреднике коммуникации в столь неопределенной сфере, как «социальная общность». Эта подсистема уже не является четко очерченной областью. Она не поддается точной локализации,

как экономика или политика. К ней относится все, что не является экономикой и политикой (и, разумеется, культурой). И здесь есть все основания усомниться, что и для этой неясной чересполосицы разного рода институтов, групп, акторов действительно может существовать специфический посредник коммуникации. Однако Парсонс утверждает именно это, называя влияние («influence») именно таким посредником, который выполняет функцию, аналогичную той, какую выполняют власть и деньги в двух других рассмотренных выше системах.

Влияние — это способ оказывать воздействие на установки и мнения других через интенциональное (но необязательно рациональное) действие. Результатом может быть, а может и не быть изменение мнения или предотвращение возможного изменения¹

Деньги структурируют потребительское и производственное поведение акторов в экономической системе, власть активизирует обязательства у акторов политической системы, а в подсистеме «социальная общность», согласно Парсонсу, в качестве посредника коммуникации действует влияние: здесь с помощью причин и обоснований активизируются и координируются действия участников интеракции. Поэтому Парсонс впоследствии назвал влияние «символическим посредником убеждения», утверждая тем самым, что объем влияния одновременно служит показателем уровня солидарности в «социетальной общности». Но как конкретно представить себе действие влияния? Какой смысл заключается в рассмотрении влияния в качестве посредника коммуникации? А главное, открывает ли оно какие-то новые, важные для социологии факты и обстоятельства? Все это вызывало большие сомнения. То же самое касается и специфического посредника коммуникации в системе культуры, а именно лояльности или приверженности (преданности) ценностям, что должно символизировать целостность культурного образца общества. «Преданность как посредник коммуникации мы определим как генерализованную способность и заслуживающие доверия обещания способствовать реализации ценностей»². При этом Парсонс полагает, что эти приверженности ценностям

¹ *Parsons T* On the Concept of Influence // *Parsons T* Politics and Social Structure. New York / London: Free Press, 1969. P. 406.

² *Parsons T* On the Concept of Value-Commitments // *Parsons T* Politics and Social Structure. New York / London: Free Press, 1969. P. 456.

циркулируют внутри общества так же, как деньги в рыночной системе¹

В свете всех этих определений и высказываний, вероятно, не только вам будет сложно понять, как именно функционируют эти посредники коммуникации, тем более что «очевидно, что влияние и приверженность ценностям еще хуже поддаются измерению, отчуждению и хранению, чем власть»² Прежде всего сомнения вызывают обусловленные стремлением к симметрии отчаянные поиски посредников коммуникации, делающих то же, что деньги делают в экономической подсистеме. Тут довольно легко может закрасться подозрение, что, по крайней мере, два коммуникативных посредника, а именно «влияние» и «приверженность ценностям», Парсонс вывел чисто логическим путем (по принципу: четыре разные подсистемы, следовательно, четыре разных посредника коммуникации), а не обнаружил в реальности. В самом деле, применить теорию коммуникативных посредников в эмпирических исследованиях оказалось крайне сложно, и лишь очень немногие всерьез пытались работать с теоретической системой Парсонса³.

Как бы вы ни относились к парсонсовской теории коммуникативных посредников, как бы вы ни оценивали его точку зрения, согласно которой все четыре посредника могут быть переведены друг в друга, т. е. они конвертируемы, ясно одно: в ходе наших лекций вы еще встретитесь с подобной позицией. Дело в том, что эти идеи Парсонса (хотя отчасти в сильно модифицированном виде) были широко восприняты именно в немецкой социологии. Вы увидите это сами, когда дойдете до изложения теории Лумана.

Впрочем, ясно также то, что описанный только что ход в аргументации Парсонса сопровождался радикализацией или даже кардинальным изменением его образа мысли, что, в свою очередь, тоже имело серьезные последствия. Во-первых, указывая на посредников коммуникации и говоря об обменных процессах, Парсонс отказывается от тезиса об особой роли системы культуры. В «Социальной системе» Парсонс утверждал, что система культуры не

¹ Там же, С. 457

² *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1981. Bd. II, S. 411.*

³ Исключением является работа Харальда Венцеля: *Wenzel H. Die Abenteuer der Kommunikation. Echtzeitmassenmedien und der Handlungsraum der Hochmoderne. Weilerswist: Velbück, 2001.*

является системой действия. Теперь это утверждение теряет силу, и впоследствии система культуры рассматривается Парсонсом как нормальная система, такая же, как любая другая подсистема общества. Кроме того, разработка системы AGIL и специфических для каждой подсистемы коммуникативных посредников привела к тому, что теоретические объяснения и комментарии к функциональным требованиям систем все чаще стали формулироваться на языке, близком к языку биологии (вспомните, как во второй лекции мы говорили вам, что свою учебу в университете Парсонс начинал на факультете биологии) и кибернетики – теории управления, завоевавшей популярность в биологии и других естественных науках как раз в 1950-е годы. Так, чтобы теоретически обосновать свой нормативный функционализм, Парсонс говорит о кибернетической иерархии в отношении систем. Подобно тому, как термостат регулирует температуру в помещении за счет того, что собирает и обрабатывает информацию и затем регулирует отопительные приборы, что также означает, что этот невидимый маленький прибор фактически осуществляет функцию контроля в большой энергетической системе, так же, согласно Парсонсу, и система AGIL проникнута принципом кибернетической иерархии. Центр управления любой системы расположен в области L, так что можно утверждать, что ценности общества, сосредоточенные в системе культуры, в определенном смысле управляют другими подсистемами общества. Вообще вместо «AGIL» следовало бы назвать эту систему «LIGA», поскольку функция «поддержания образца» или «латентности» стоит в иерархии выше функции интеграции, функция интеграции – выше функции достижения цели, а последняя, в свою очередь, – выше адаптации. Таким образом, идея кибернетической иерархии элегантно подытоживает (так, по крайней мере, полагает Парсонс) сформулированный еще в «Структуре социального действия» тезис о центральном значении ценностей.

Однако критики (и один из наиболее авторитетных среди них – Юрген Хабермас, о котором вы прочтете в следующих лекциях) говорили о проблематичной «системно-теоретической переплавке основных понятий теории действия» и о том, что Парсонс перенастроил свою теорию «с терминологического примата теории действия на примат [функционалистской] системной теории»¹:

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1981. Bd. II, S. 457.*

«Поскольку схема четырех базовых функций лишена оснований в теории действия (...), то и аналитические элементы действия, в свою очередь, неизбежно трактуются как решение системных проблем»¹ Итак, попытка развить функционалистскую теорию порядка, ее постоянное усовершенствование в конечном итоге привели к тому, что Парсонс начал терять из поля зрения действие и стал просто выводить это действие из функциональных требований систем. Однако достичь подлинного синтеза между теорией действия и теорией порядка ему так и не удалось, и последняя потеснила первую. Безусловно, Парсонс пытался в некоторых своих работах вывести схему AGIL из теории действия, т.е. показать, как систему координат действия можно выразить в терминах системной теории. В этом смысле Парсонс никогда не разрывал связь с теорией действия, как это впоследствии сделал Луман². Но эти попытки дедуктивного выведения не очень убедительны, и критика Хабермаса в связи с приматом системной теории в теоретической работе Парсонса бьет в цель.

Эта тенденция усилилась в 1970-х³, когда Парсонс попытался с помощью схемы четырех функций создать новую концепцию самого действия на самом высоком уровне абстракции. «Система действия» понималась Парсонсом как система, состоящая из тех же четырех подсистем: системы культуры с функцией поддержания образца или латентности (L), социальной системы с функцией интеграции (I), личностной системы с функцией достижения цели (G) и поведенческой системы с функцией адаптации (A). Эта система действия, в свою очередь, рассматривалась как подсистема системы *Conditio humana*. В этой системе человеческого бытия в целом, где опять-таки должны выполняться четыре функции, система действия, по Парсонсу, выполняет функцию интеграции, физико-химическая система – функцию адаптации, система человеческого организма – функцию достижения цели, а то, что Парсонс назвал «телической системой», выполняет функцию приверженности ценностям, представляя предельные, трансцендентные или религиозные ценности человеческой жизни. Впрочем, с такими рассуждениями Парсонс вряд ли мог рассчитывать на понимание. Даже многим его сторон-

¹ Там же. S. 367

² См. одиннадцатую лекцию.

³ Cp. *Parsons T Action Theory and the Human Condition*. New York / London: Free Press, 1978.

никам уже не было очевидно, почему все социологически релевантные факты и явления необходимо рассматривать при помощи схемы AGIL и какое новое знание дает ее применение. Ведь принятое Парсонсом соотнесение определенных функций с определенными явлениями многими воспринималось как произвольное и недостаточно обоснованное. (Почему в системе *Conditio humana* система действия выполняет функцию интеграции? Что здесь, собственно, интегрируется?) Это, однако, не означает, что поздние работы Парсонса безынтересны или неважны. Как раз наоборот: можно назвать, по меньшей мере, две тематические области, которые и сегодня весьма значимы и о которых вы уже наверняка что-то слышали.

4. С момента написания (совместно с Нейлом Смелзером) книги «Экономика и общество» в 1956 году, а, возможно, даже раньше, Парсонс считал, что он успешно разрешил основную проблему построения функционалистской теории. Показав, как функционируют посредники коммуникации, и проанализировав обменные процессы между четырьмя подсистемами общества, он мог утверждать, что успешно парировал критику, согласно которой функционализм дает лишь статичные описания состояния. Сосредоточение на процессах, казалось, знаменовало собой начало анализа социальной динамики.

Правда, очень скоро Парсонс был вынужден констатировать, что критики не удовлетворились его ответом. Ведь на самом деле Парсонс и Смелзер описывали процессы изменения внутри социальных систем, но никогда не касались изменений самих социальных систем. Как происходит кардинальная трансформация обществ? Как можно понять и объяснить процессы общественных изменений от первых «примитивных» обществ до «современных» западных? В этих вопросах от теоретического инструментария Парсонса было мало толку.

Когда в 1960-е годы Парсонс всерьез принялся за разработку теории социальных изменений, он находился в сравнительно сложном исходном положении. С одной стороны, в самом начале своей научной карьеры, а именно на первых страницах своего первого программного произведения «Структура социального действия», он поторопился высказать свое несогласие с эволюционистскими, проникнутыми верой в прогресс историко-философскими схемами в духе Герберта Спенсера. В предложении «Кто сегодня читает

Спенсера? (...) Спенсер умер»¹ четко выражена его позиция, и она неоднократно подчеркивается на протяжении всей книги, например, тогда, когда Парсонс (как вы уже знаете из второй лекции) отдает предпочтение Вильфредо Парето перед верящим в прогресс Альфредом Маршаллом именно потому, что первый, по мнению Парсонса, имел неэволюционистский и, следовательно, более реалистичный, взгляд на исторический процесс.

И вот в конце 1950-х – в 1960-е годы появляется повод переосмыслить эту непримиримую антиэволюционистскую позицию. С одной стороны, с тех пор ситуация изменилась, и смежные науки – в первую очередь очень близкая к эмпирической реальности социальная антропология – уже не отвергали любые рассуждения о развитии обществ. Напротив, как раз в американской социальной антропологии, начиная с 1940-х годов, появляются направления, которые стараются всерьез воспринимать Спенсера и других подобных «персонажей» истории науки того времени и сохранять все ценное, что есть в их теориях². Правда, в то же время ученые были едины в том, что на «минном» теоретическом поле не обойтись без осторожного прощупывания. Само собой разумеется, прямолинейный эволюционизм Спенсера и его тезис о существовании необходимого и в некотором роде однолинейного развития человечества от простых форм социальности к более сложным нельзя было принять в таком виде. Подобная концепция слишком явно излучает веру в прогресс и крайний этноцентризм, присущие духу викторианской эпохи, когда англосаксы считали себя венцом творения. Но, несмотря на это, как полагали самые разные представители не только американской, но и мировой социальной антропологии в 1940–1950-е годы, можно размышлять, по крайней мере, над теорией эволюции, не попадая при этом в ловушку эволюционизма. Теория эволюции, т. е. теория развития человечества и человеческих обществ, совершенно не обязательно должна быть «эволюционистской». Возможно, вас сбивает с толку противопоставление терминов «теория эволюции» и «эволюционистский», но вспомните, что вам говорили о Чарльзе Дарвине на уроках биологии. Дарвин и

¹ *Parsons T. The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers. 2 Vol. New York / London: Free Press, 1968 [1937]. P. 1.*

² *Cp. Knöbl W. Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit. Weilerswist: Velbrück, 2001. S. 203–212.*

его последователи имели и имеют в своем распоряжении теорию эволюции, которая позволяет выявлять конкретные механизмы развития (в частности, случайные генетические мутации и их дифференциальное воспроизведение, т. е. отбор). Это, в свою очередь, позволяет объяснить, почему появляются новые формы жизни, некоторые из них выживают и даже вытесняют старые. Эта схема не обременена идеей необходимости или, как это часто называют в научной среде, телеологией, когда заранее предопределено, в каком направлении и к какой конечной цели развивается природа. Как раз наоборот: некоторые мутации оказываются тупиковыми, и тогда этот путь развития прекращается. Таким образом, дарвинская теория эволюции не является эволюционистской.

Если применить этот вывод или это различие к антропологии и к смежным гуманитарным наукам, то возникает вопрос: можно ли обозначить этапы человеческой истории, не утверждая в то же время, что все народы должны последовательно пройти эти этапы, и не предполагая, что развитие от «примитивных» обществ к западным обществам «модерна» является необходимым или соответствующим какому-то естественному закону?

Парсонс задает именно этот вопрос, причем по иронии судьбы это связано с тем, что прежде всего в американской макросоциологии 1950–1960-х годов из элементов его собственной теории возникли модели общественных изменений, которые имели явный эволюционистский уклон и которые необходимо было исправить. В начале этой лекции мы уже упоминали так называемую теорию модернизации, сторонники которой с помощью отдельных парсонсовских эталонных переменных пытались моделировать процессы социальных изменений. Основная идея заключалась в том, что процесс макросоциальных изменений протекает от «простых» социальных форм с партикуляристскими и аскриптивными ориентациями действия и диффузными ролевыми ожиданиями к сложным формам с универалистскими и результативными ориентациями действия и специфическими ролевыми предписаниями. Короче говоря, развитие идет от «традиционных» обществ к обществам «модерна»¹

Как уже упоминалось выше, Парсонс считал такой взгляд на процесс общественных изменений одномерным, поскольку сам он исходил из того, что как в «традиционных», так и в «модерных»

¹ См. тринадцатую лекцию.

обществах существует сложное переплетение различных ориентаций действия и ролевых ожиданий. Простое противопоставление традиции и модерна, по его мнению, искажает действительность. Наметившиеся тенденции в социальной антропологии и, в частности, господство упрощенной теории модернизации бросали Парсонсу вызов, побуждая его к разработке собственных теоретических представлений по проблеме социальных изменений, т. е. по теме, которой он до сих пор пренебрегал, посвящая все свое внимание социальному действию и социальному порядку.

Неудивительно, что к решению этой теоретической задачи Парсонс снова подошел со своей схемой четырех функций. Неудивительно также, что многие читатели и критики нашли такой подход крайне неудовлетворительным и волюнтаристским. Тем не менее, основные идеи Парсонса, которые он изложил в двух книгах под названием «Общества» (1966) и «Система современных обществ» (1971)¹, оказались настолько интересными, что и сегодня они служат отправной точкой для рассуждений о социальных изменениях.

Основная идея Парсонса заключалась в том, чтобы описать социальные изменения в нескольких, а именно в четырех измерениях и показать, что развитие обществ должно происходить во всех четырех выделенных им функциональных сферах. Итак, Парсонс утверждал (и здесь вы снова должны иметь в виду схему AGIL), что социальные изменения и развитие возможны, во-первых, в сфере адаптации (A). Парсонс называет это повышением уровня адаптации («adaptive upgrading»), имея в виду, что общества учатся все лучше приспособляться к природной окружающей среде, учатся эффективнее использовать ресурсы и так далее. Изменения в функциональной области достижения цели (G), по Парсонсу, можно описать при помощи понятия дифференциации: для эффективного решения проблем усложняется внутренняя структура обществ, развивается разделение труда, в результате чего все более специфические функции выполняются все более специфическими институтами. Этот же тезис мы находим у Спенсера, который, говоря о развитии от простых социальных форм к сложным, уже

¹ *Parsons T. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Free Press, New York, 1966; Parsons T. The System of Modern Societies. Prentice-Hall. Englewood Cliffs, 1971.* Русский перевод: *Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997.*

использовал понятие дифференциации, но, в отличие от Парсонса, только им и ограничивался и, следовательно, имел одностороннее представление о социальных изменениях. В функциональной сфере интеграции (I), продолжает Парсонс, тенденция к изменениям может проявиться в том, что он называет инклюзией (включением), имея в виду процесс расширения возможностей общества интегрировать своих членов в качестве полноправных граждан, скажем, через предоставление им политических и социальных гражданских прав. Как вы, наверное, знаете, политические права, например, право участвовать в выборах, долгое время были предметом споров и борьбы, и во многих странах этот процесс завершился лишь недавно. Даже сегодня во многих странах третьего мира их жители не имеют социальных прав. Поэтому и сегодня нельзя сказать, что все люди фактически являются гражданами своих стран в полном смысле этого слова. И именно в США должно было пройти немало времени, прежде чем были признаны права афроамериканцев, и к этой теме, кстати, неоднократно обращался и Парсонс¹. Наконец, в функциональной сфере поддержания образца или латентности (L) наблюдается процесс, который Парсонс назвал «генерализацией ценностей», поскольку здесь партикуляристские ценности трансформируются в универалистские. В этот долгий процесс вовлечены как религиозные, так и политические пертурбации.

Эти абстрактные размышления Парсонс комбинирует с конкретными тезисами, говоря о некоей череде революций в мировой истории, которые привели к возникновению «модерных» западных обществ. И хотя в принципе Парсонс, как было показано выше, придерживается многомерной теории изменений, становится ясно, что его содержательные высказывания ориентированы в первую очередь на процесс дифференциации. В частности, Парсонс исходит из того, что из состояния относительной недифференцированности, существовавшего на заре истории человеческих обществ, в результате нескольких революций постепенно выделяются и обособляются функциональные области, причем этот процесс ускоряется, начиная с эпохи Реформации в Европе. Так, в результате промышленной революции из социетальной общности окончательно выделилась экономическая подсистема. В результате демократических революций, произошедших в Англии, Франции и США в XVII-м и

¹ *Parsons T Full Citizenship for the Negro American? // Parsons T Sociological Theory and Modern Sociology. New York: Free Press, 1967. P. 422-465.*

XVIII-м веках, выделилась политика, а в результате революции в сфере образования в 1950–1960-е годы, прежде всего в развитых странах Северной Америки и Европы, выделилась «фидуциарная система» (система культуры).

Против парсонсовских тезисов был выдвинут целый ряд возражений, начиная с указаний на произвольность соотнесения процесса дифференциации с функциональной сферой достижения цели и заканчивая вопросом о том, действительно ли образовательная революция так тесно связана с выделением фидуциарной системы. Этот момент произвольности уже много раз подвергался критике, когда речь шла о парсонсовской функционалистской теории порядка в целом. Для нас сейчас важнее другое, гораздо более серьезное, на наш взгляд, критическое замечание. Над всей парсонсовской теорией социальных изменений довлеет одна проблема: рассуждения об изменениях в четырех измерениях не выявляют причинно-следственных связей, так что обозначая эти четыре процесса (повышение уровня адаптации, инклюзию, генерализацию ценностей и дифференциацию), Парсонс не дает никаких объяснений. Если вы возьмете, к примеру, понятие дифференциации (а именно это понятие имело колоссальное значение для социологических теорий изменений, созданных последователями Парсонса в последнюю треть XX-го века), вы, наверное, обратите внимание, что процесс изменения здесь всего лишь описывается («Что-то выделяется в процессе дифференциации!»), но ничего не говорится о причинах этого изменения или о причинах дифференциации. Причины остаются невыясненными, и многие критики теории Парсонса справедливо вопрошали: кто, собственно говоря, какие акторы, какие группы приводят в действие все эти процессы? Кто, если можно так сказать, несет ответственность за дифференциацию или за повышение уровня адаптации, инклюзию и генерализацию ценностей? Кроме того, критикам казалось (и не без оснований), что Парсонс в своем эволюционно-теоретическом подходе в конечном итоге предполагает совершенно беспрепятственный ход истории, в котором конфликты и борьба вокруг описанных им процессов остаются за скобками.

В то же время, несмотря на всю критику, нельзя не обратить внимания на тот факт, что Парсонс в своей все-таки многомерной теории социальных изменений сумел откорректировать определенные недостатки предшествующих концепций. Во-первых, его теория

эволюции не была эволюционистской. Парсонс ни в коей мере не поддерживал точку зрения, согласно которой все общества должны пройти путь, проложенный западными странами. Правда, он говорил об «эволюционных универсалиях», имея в виду институты, до сих пор в полной мере реализованные только на Западе (такие, как рациональная бюрократия, рыночная экономика, формально-рациональная правовая система и демократическая форма правления) и, по его мнению, совершенно особым, наилучшим, по сравнению со всеми другими институциональными устройствами, образом приспособленные для успешной адаптации к меняющимся условиям окружающего мира. Однако, будучи глубоко убежденным в превосходстве западной модели общества, он, тем не менее, считал, что другие общественные формы тоже могут выжить в своих нишах и что общества могут «перескочить» через определенные ступени эволюции. Так что представления Спенсера и его викторианских современников об однолинейном историческом процессе Парсонс оставил далеко позади. Кроме того, теория Парсонса – и это важное отличие от Спенсера и других теоретиков социальных изменений, которое стоит еще раз подчеркнуть – была многомерной, несмотря на то, что в содержательной части процессам дифференциации Парсонс придавал гораздо большее значение, чем трем остальным процессам. И все-таки с помощью этого многостороннего подхода ему удалось представить гораздо более многогранную картину исторического развития и современности по сравнению с тем, чего в этом отношении сумели достичь его теоретические противники и даже мнимые сторонники среди теоретиков модернизации, которые своей грубой дихотомией между традиционными обществами и обществами модерна слишком упростили социальную реальность и ее динамику. То, что Парсонс имел гораздо более дифференцированное и адекватное представление о социальной действительности, доказывают и его рассуждения на тему, которой он посвятил себя в последние годы жизни, а именно на тему религии. Здесь Парсонс продемонстрировал удивительную проницательность. Его прогнозы намного чаще оказывались верными, чем прогнозы многих его современников. Ниже мы очень кратко рассмотрим этот вопрос.

5. В одной из своих последних крупных работ, а именно в сборнике статей под названием «Теория действия и сущность человека» (1978)¹, Парсонс обращается к вопросам религии. Особенно при-

¹ *Parsons T. Action Theory and the Human Condition. New York / London, 1978.*

мечательно в его текстах то, что даже сегодня они по-прежнему интересны, хотя в критической литературе по Парсонсу ими, как правило, совершенно пренебрегают.

Во-первых, Парсонс предлагает свою интерпретацию модерна и современных обществ, которая идет вразрез с трактовкой, господствовавшей в социальных науках в 1960–1970-е годы и популярной и сейчас. Эта общепринятая трактовка гласит: прорыв модерна, возникновение современных обществ с их гражданскими правами и свободами, гарантиями правового государства и завоеваниями демократии – все это было достигнуто в значительной степени вопреки религии, в частности, вопреки католицизму. Только эпоха Просвещения, часто критически настроенная по отношению к религии или даже атеистическая, смогла сломить религиозное безумие и воплотить в жизнь действующие по сей день демократические ценности. Победа Просвещения была окончательной, в будущем религия будет полностью вытеснена из общественной жизни, т. е. произойдет секуляризация мира, а религиозные ценности навсегда исчезнут.

Парсонс выступает решительно против такой трактовки. И хотя в рамках данной лекции у нас нет времени на то, чтобы привести доказательства его правоты по многим вопросам, все же несколько замечаний сделать необходимо. В «Теории действия и человеческой сущности» Парсонс подробно показывает, насколько сильно иудейско-христианская традиция повлияла на становление западного мира, в котором, собственно, и возникла философия Просвещения. Утверждения об открытой борьбе просветителей с религией по многим причинам совершенно неоправданны. Например, идея «инклюзии», братства всех людей, отнюдь не чуждая христианству, существовала испокон веков, а не была придумана героями Французской революции. Точно так же и индивидуализм, который мы привыкли считать чисто светским феноменом, уходит корнями в определенные протестантские секты, что было известно уже Макс Веберу¹. Если позиция Парсонса верна, если, к примеру, права человека тоже имеют религиозное происхождение², не должно ли

¹ Ср. статьи Парсонса «Христианство» и «Современный взгляд на дюркгеймовскую теорию религии» в: *Parsons T. Action Theory and the Human Condition*. New York / London, 1978.

² Ср. *Joas H. Das Leben als Gabe. Die Religionssoziologie im Spätwerk von Talcott Parsons* // *Berliner Journal für Soziologie*. 2002. Vol. 12 No. 4. S. 505–515.

это натолкнуть на мысль о том, что в современных европейских обществах, в значительной мере секуляризованных и, возможно, продолжающих собственную секуляризацию, следует институционально оградить еще существующее пространство религии вместо того, чтобы и дальше выхолащивать его новыми законами или юридическими постановлениями? Во всяком случае, чтение Парсонса может сделать нас более восприимчивыми к подобным вопросам.

Парсонс сумел внести свои коррективы даже в общепринятый тезис о необратимой секуляризации мира. На сегодняшний день, пожалуй, ни у кого нет сомнений в том, что это явно европоцентристский тезис. Когда речь идет о сокращении религиозной сферы в современном мире, то это верно разве что в отношении Европы, но применительно к США данный тезис совершенно неверен, равно как и в отношении других регионов мира, где религиозная жизнь сохраняет и неуклонно укрепляет свои позиции. Заслуга Парсонса в том, что в своих статьях он сумел показать, что религиозный импульс не ослабевает, а сохраняется, а ощущение прогрессирующей секуляризации часто бывает вызвано неправильной точкой зрения на происходящее. Во многих национальных контекстах, как, например, в США, религия не исчезает совсем, а лишь трансформируется: религиозные ценности, такие, как братство и индивидуализм, отливаются в новую, светскую форму. Секуляризация, считает Парсонс, обычно интерпретируется как упадок религии или замена религиозных ценностей светскими. Другую, по крайней мере, столь же убедительную трактовку, напротив, редко принимают во внимание. Суть ее в том, что секулярный порядок может меняться в сторону большего сближения с нормативными моделями, предлагаемыми той или иной религией, или религией в более общем смысле¹

Изменение точки зрения на постоянно описываемый процесс секуляризации, на котором настаивал Парсонс в 1970-е годы, даже сегодня может помочь свернуть с накатанных дорог, по которым идут исследования в области социологии религии и которые слишком часто приводят к весьма проблематичным интерпретациям современности. Между тем почти не вызывает сомнений тот факт, что традиционная теория секуляризации в том виде, как она формулировалась многими социологами начиная с 1960-х годов, по-

¹ *Parsons T. Action Theory and the Human Condition. New York / London, 1978, P. 240.*

терпела грандиозный провал вне европейского контекста. И обращение к почти забытым поздним работам Парсонса наверняка поможет кое-что исправить в этой ситуации.

Так мы подошли к концу наших трех лекций, посвященных Парсонсу и его трудам, которые, как вы, наверное, догадываетесь, остались непревзойденными в своей внушительной теоретической комплексности. Если вас интересует общий обзор всех работ Парсонса, ознакомьтесь с их четким изложением в книге Виктора Лидца¹. Если же вы хотите более подробно заняться теорией Парсонса, то вам можно предложить два основных произведения: четвертый том «Теоретической логики в социологии» Александера и, бесспорно, лучшую монографию по Парсонсу на немецком языке «Порядок действия» Харальда Венцеля².

Все эти авторы, которые симпатизировали Парсонсу и ценили его достижения в области социальной теории, сумели проследить и показать внутреннюю логику его идейной конструкции. Но, как вы знаете, многие восприняли теоретическую работу Парсонса скептически, и в конце 1960-х годов число критиков явно превышало число сторонников. И хотя мы, как и обещали, в последующих лекциях покажем вам, как социологи нового поколения продолжали биться над теоретической конструкцией Парсонса, сейчас мы хотели бы еще раз подытожить ту критику, которая (отчасти по политическим соображениям) выдвигалась против его работ:

Первый пункт критики уже неоднократно затрагивался нами, и поскольку он и в дальнейшем будет обсуждаться еще не раз, здесь нет необходимости объяснять его более подробно. Говоря в общем, Парсонсу, по всей видимости, не совсем удалось дополнить свою теорию действия адекватной теорией порядка. Функционализм оказался для этого непригодным. Или, если посмотреть с другой стороны, Парсонс не смог достичь синтеза между теорией действия и функционализмом.

¹ Lidz V. Talcott Parsons // Ritzer G. (Ed.) Blackwell Companion to Major Social Theorists. Oxford: Blackwell, 2000. P. 388–431.

² Alexander J. Theoretical Logic in Sociology. Vol. IV: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1983; Wenzel H. Die Ordnung des Handelns. Talcott Parsons, Theorie des allgemeinen Handlungssystems. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1990.

На русском языке см.: Александер Дж. Интерпретация классики как теоретический аргумент: Талкотт Парсонс и его критики в послевоенный период // Современная зарубежная социология (70–80-е годы). М., 1993. С. 47–62.

Далее, критики упрекают Парсонса в том, что он, в конечном счете, объявляет социальный порядок самоценностью, вследствие чего его теоретический инструментарий оказывается непригоден для исследования конфликтов. Отчасти этот упрек вызван неправильным пониманием Парсонса. Ведь он задумывал свои понятия как аналитические, а не как нормативные. Когда Парсонс говорит об отклоняющемся поведении, он совсем не видит себя в роли социального терапевта, который во что бы то ни стало хочет оградить общество от социальных конфликтов. И все же какое-то зерно истины в этой критике есть. Это проявляется, в частности, в том, что когда мы видим представленную им картину процесса модернизации, у нас возникает ощущение, что этот процесс протекает абсолютно гладко. О внутренних противоречиях говорится очень редко, что признавали даже убежденные сторонники Парсонса в Америке и в Германии, такие как Джеффри Александер или Рихард Мюнх. В этом контексте становится понятно, почему «левое» студенческое движение 1960-х нападало на Парсонса, видя в нем представителя господствующей политической и социальной системы, тем более что Парсонс особо выделял западные страны и в первую очередь США, так как именно в них, по его мнению, в наиболее чистой форме реализовались институты, которые он называл «эволюционными универсалиями». Конечно, сегодня, когда рухнули социалистические системы, позиция Парсонса будет оцениваться более позитивно. В настоящее время тезис о преимуществах правового государства, рациональной бюрократии, демократии и рынка, по сравнению с другими формами порядка, многим уже не кажется таким уж нелепым.

Наконец, Парсонса резко критиковали за то, что его влияние и манера его работы привели к опасному отрыву теории от эмпирии. Имея в виду именно Парсонса и его «высокую теорию», американский социолог и непримиримый критик Парсонса Ч. У. Миллс сформулировал это следующим образом:

систематическая теория о сущности человека и общества также легко может превратиться в доведенный до совершенства бесплодный формализм, где основное внимание уделяется умножению понятий и бесконечному манипулированию ими¹.

¹ Цит. по: Миллс Ч. Р. Социологическое воображение / Пер. с англ. О. А. Обермо. М., Издательский дом «Стратегия», 1998. Раздел 6.

Но и те авторы, которые относились к Парсонсу вполне благожелательно, присоединялись к этой критике, поскольку опасались, что кропотливая работа над подобными «высокими теориями» в конечном итоге приводит к пренебрежению эмпирическими исследованиями, так как за многими из предложенных Парсонсом концепций эмпирическая работа не могла «поспеть» в принципе. Поэтому Роберт Мертон, выступая в данном контексте против Парсонса и стремясь достичь более тесного соединения теории и эмпирии, пропагандировал разработку так называемых «теорий среднего уровня», под которыми он понимал четко верифицируемые гипотезы о конкретных социологических явлениях и проблемах. Скрывающаяся за этим критика Парсонса была, безусловно, оправданной, но и она вела по ложному пути. Ведь Парсонс, конечно же, понимал, что его работа над концепциями и основными понятиями не всегда открывала возможность немедленного эмпирического применения и использования теоретического инструментария. Но эта работа необходима, чтобы в принципе обеспечить содержательный доступ к реальности. Удалось ли самому Парсонсу подойти к реальности при помощи своих концепций, это уже другой вопрос. Тем не менее, необходимость работы над основными понятиями не вызывает сомнений. И с этой точки зрения пропаганда теорий среднего уровня может рассматриваться скорее как бегство от теории, чем компромисс между теорией и эмпирией, тем более что работа «приземленных» социологов нередко приводила к «бездумному эмпиризму», по меньшей мере, такому же непродуктивному, как маневры Парсонса на высочайшем уровне абстракции.

В любом случае, теория Парсонса установила высокую планку для всей последующей теоретической работы. Тем удивительнее было наблюдать, как стремительно уменьшалось его влияние начиная с 1970-х годов. Многие из того, что понял и изложил в своих работах Парсонс, впоследствии было как бы заново открыто другими и связано уже с их именами. Но прежде чем мы обратимся к более поздним попыткам теоретического синтеза, мы поговорим о тех теоретических школах, которые столь успешно боролись против гегемонии Парсонса после 1950 года.

Пятая лекция. НЕОУТИЛИТАРИЗМ

Учитывая тот факт, что в 1940-х и 1950-х годах в американской, а затем и в мировой социологии доминировала парсонсовская школа, можно было бы предположить, что эпоха утилитаристских течений безвозвратно канула в прошлое. Ведь Парсонс, казалось бы, доказал несостоятельность ориентированных на пользу моделей действия. Уже в своем первом крупном произведении, а именно в «Структуре социального действия», он убедительно продемонстрировал, как идейная конструкция утилитаризма сначала распалась изнутри, а затем от нее отвернулись видные представители различных научных дисциплин. Согласно Парсонсу, утилитаризм никогда не мог последовательно и непротиворечиво объяснить существование стабильного социального порядка. После этого мощного интеллектуального удара – полной и точной критики утилитаризма – у Парсонса были некоторые основания полагать, что он таким образом расправился со всеми моделями ориентированного на пользу действия, и в социологии к ним уже не будут относиться как к серьезным теоретическим подходам. Возможность применения этих моделей в экономике Парсонс не оспаривал, но в качестве интегрирующей теории для социальных наук он считал их неприемлемыми.

Несмотря на все это, в конце 1950-х годов утилитаризм переживает своеобразный ренессанс. Со стороны его представителей предпринимаются даже массивные контратаки против теоретической системы Парсонса. Одна из причин возрождения этого, считавшегося уже давно мертвым направления заключалась в том, что понятие «пользы» – основополагающее для утилитаризма и давшее ему его название – было многоплановым и, соответственно, допускало различные толкования. Казалось, что новая трактовка понятия «пользы» позволяла уйти от критики Парсонса.

В предыдущих лекциях мы представили вам утилитаризм как такое теоретическое направление, в котором действующий субъект понимается как актер, всегда преследующий исключительно свою непосредственную, эгоистическую выгоду. Парсонс, выявляя внутренние проблемы и противоречия утилитаризма, тоже отталкивался от такого понимания. Оно было и остается оправданным по-

стольку, поскольку ранние философы-утилитаристы, такие, как уже упомянутый Иеремия Бентам, действительно считали стремление умножить удовольствие и избежать боли главнейшими максимумами, определяющими действия всех людей. Адам Смит, основатель современной экономической науки, тоже недвусмысленно, хотя и с долей иронии заявляет: «Мы не готовы подозревать кого бы то ни было в недостатке эгоизма»¹

Однако понятие пользы или выгоды, безусловно, не следует определять в таком узком смысле. Оно вполне допускает более широкое толкование. Это, кстати, поняли уже некоторые философы-утилитаристы XIX-го века, которые говорили о максимальной полезности для максимального числа людей. Похожая стратегия была выбрана и тогда, когда в конце 1950-х годов произошел уже упомянутый ренессанс утилитаризма в социологии. Ведь в конечном итоге под «действием, ориентированным на пользу», можно понимать преумножение пользы для коллектива или для других. С этой точки зрения польза, разумеется, уже не была бы эгоистической, а «ориентированное на пользу действие» могло бы включать в себя и альтруистические формы поведения. Правда, расширяя значение понятия «пользы», мы рискуем угодить в ловушку. Ведь если альтруистическое действие мы называем действием, ориентированным на пользу, то мотивом собственного действия мы считаем выгоду других людей (тех, кому мы делаем что-то хорошее). На языке экономистов это означало бы, что альтруистичный донор / даритель наслаждается потреблением получателя / одариваемого. На первый взгляд ничего проблематичного здесь нет. Всем нам знакомо чувство радости от того, что мы приносим радость другим. Мы радуемся радости друзей, которым мы дарим подарки на день рождения, и в этом конкретном случае мы действительно могли бы сказать, что свою собственную выгоду мы получаем от выгоды других. Но, несмотря на это (и здесь как раз кроется ловушка любой подобной аргументации), слово «альтруизм» утрачивает всяческий смысл, если альтруистическое поведение основано исключительно на пусть даже опосредованном увеличении пользы или выгоды для самого дарителя или донора. Ведь тогда альтруист, в конечном счете, оказывается лишь замаскированным, утонченным эгоистом. Амитай Этциони, один из самых непримиримых критиков утиलि-

¹ Цит. по: *Becker G. S. A Treatise on the Family. Cambridge / London: Harvard University Press, 1981.*

ризма в его старой и новой форме, убедительно доказывает абсурдность такого способа аргументации:

Если исходить из того, что мотивировать людей может только стремление получить удовольствие (или избежать боли), то отсюда логически следует, что святые наслаждаются самопожертвованием; они «должны быть» мазохистами¹

Это, бесспорно, затрагивает самую суть проблемы, и впоследствии понимание трудностей, связанных с понятием пользы, привело к тому, что многие экономисты и некоторые представители утилитаристского подхода в социологии либо отрицали исконный смысл этого понятия, либо вообще отказывались от него:

На самых первых этапах истории экономического анализа ученые в самом деле исходили из того, что материальные блага представляют собой пользу или нечто полезное в измеримом, психологическом смысле. И хотя эта дезориентирующая психологическая концепция со временем была отброшена, понятие пользы осталось в употреблении. И сегодня оно применяется лишь для обозначения приоритетности различных вариантов в соответствии с индивидуальными предпочтениями².

В этой связи в социологии, строящей свою аргументацию на принципах утилитаризма (некоторые авторы называют это направление «индивидуалистской социальной теорией»), часто говорится не о пользе или выгоде, а о целях и предпочтениях. Таким образом, от понятия пользы, изначально четко ограниченного и определенного в терминах психологии, осталась лишь формальная категория. Теперь оно предполагает только то, что актер целенаправленно преследует любые (эгоистические, альтруистические) цели, которые в какой-то мере стабильны и могут быть выстроены актором в непротиворечивую иерархию. Это действительно позволяет обойти трудности, связанные с психологическим определением понятия пользы. Однако здесь сразу же появляется другая проблема: в связи с этими абсолютно бессодержательными разговорами о «предпочтениях» невольно возникает вопрос, а что же, собственно,

¹ Etzioni A. Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus [The Moral Dimension. Towards a New Economics]. Frankfurt / M.: Fischer, 1996 [1988]. S. 63.

² Alchian A., Allen W. R. Exchange and production: Competition, coordination, and control. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, Inc., 1977. Цит. по: Etzioni A. Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus [The Moral Dimension. Towards a New Economics]. Frankfurt / M.: Fischer, 1996 [1988]. S. 68.

вынуждает нас объединять такие конкретные и в высшей степени различные явления, как эгоистичная максимизация пользы, с одной стороны, и альтруистическая самоотдача, с другой стороны, в одном понятии. Кроме того, эти разговоры никак не проясняют вопрос о том, как эти предпочтения, собственно говоря, возникают и как, при каких обстоятельствах они могут меняться. Прежнее понятие пользы основывалось, по крайней мере, на какой-то – пусть даже примитивной – психологии, подразумевая взвешивание «за» и «против», удовольствия и боли, тогда как понятие предпочтения – это всего лишь оболочка, которую еще нужно наполнить психологическим (каким именно?), биологическим (какой именно биологией?), социологическим (какой теорией социализации?) или каким-то другим содержанием. Как признают сами представители неоутилитаристского подхода: «Пока у нас не будет полноценной теории, объясняющей формирование предпочтений, или большого объема данных, убедительность объяснений в категориях предпочтений будет зависеть от читательского восприятия их интуитивной привлекательности»¹.

Несмотря на обозначенные здесь трудности, с которыми утилитаристской социологии пришлось столкнуться в связи с попытками отмежеваться от утилитаризма XIX-го века или каким-то образом видоизменить его, ей удалось приобрести новых сторонников. Произошло это именно благодаря отказу от абсурдного допущения, согласно которому индивиды действуют только под влиянием эгоистических мотивов, что, по крайней мере, на первый взгляд, защищало ее прежде всего от парсонсовской критики.

Но прежде чем обратиться к утилитаристскому ренессансу второй половины XX-го века и к тому, что мы называли неоутилитаристскими подходами, мы должны коснуться еще одного вопроса, связанного с логическим статусом утилитаристских теорий и горячо обсуждавшегося еще в XIX веке. Этот вопрос можно сформулировать следующим образом: что именно имеют в виду представители данного подхода, когда говорят, что акторы стремятся максимизировать свою пользу, достичь своих целей или реализовать свои предпочтения? Связано ли с этим какое-либо антропологическое утверждение, например, что люди всегда, независимо от эпохи и культуры, действуют в соответствии с этими максимумами? Или это высказывание затрагивает более узкую сферу явлений, означая,

¹ *Friedman D., Hechter M. The Contribution of Rational Choice Theory to Macro-sociological Research // Sociological Theory. 1988. No. 6 (2). P. 201–218.*

что люди так действуют часто или в определенных обстоятельствах? Или же имеется в виду теоретическое допущение того, что люди должны преследовать свои цели, предпочтения, выгоду, даже если известно, что так бывает не всегда или даже редко?

Если мы посмотрим на споры и дискуссии, которые возникали вокруг этого вопроса начиная с XIX-го века, то мы заметим, что здесь и в самом деле было, по меньшей мере, три разных точки зрения. Бентам, который представляет первую точку зрения, действительно разработал своеобразную антропологическую концепцию на основе принципа «удовольствия и страдания». То есть он утверждал, что природа человеческой психики такова, что человек фактически всегда стремится избежать боли и получить максимальное удовольствие. Другие представители социальных наук придерживались другого мнения. В частности, Макс Вебер (и это вторая точка зрения) был невысокого мнения о бентамовской вульгарной психологии, поскольку она, на его взгляд, недопустимо упрощала фактическую сложность человеческих решений и действий. Однако в то же время Вебер не имел ничего против господства утилитаристской модели действия в некоторых областях экономической науки, коль скоро с ее помощью можно было объяснить функционирование рынков через максимизирующие полезность и, следовательно, рациональные решения участников. При этом Вебер полагал, что с течением времени сфера данной экономической модели постоянно расширяется. На сегодняшний день эта модель более или менее верно описывает фактическое поведение участников на современных (капиталистических) рынках (что, однако, не относится к поведению участников рынков до модерна), а по мере дальнейшей «рационализации» ориентированное на пользу действие станет характерным и для других сфер, помимо экономической. За счет этого используемая в экономике модель действующего субъекта будет все более адекватно описывать реальность. Таким образом, Вебер не признает за ориентированным на пользу действием антропологический статус, но как бы помещает эту ориентацию в исторический контекст. Лишь с наступлением эры капитализма идея действующего субъекта, стремящегося к максимизации полезности, находит отражение в реальности¹. Наконец, последняя, третья точка зрения

Ср. Weber M. Die Grenznutzlehre und das «psychophysische Gesetz» // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 1988 [1908]. S. 384–399, особенно S. 395 и далее.

заключается в том, что, говоря об ориентации на пользу или на достижение цели, ученый вообще не имеет и не должен иметь в виду эмпирическое описание. Анализ ориентированного на пользу действия должен просто информировать о фактических возможностях достижения целей и задач, должен объяснять действующим субъектам, какие препятствия могут возникнуть на их пути к цели, должен показывать наиболее эффективные способы реализации задач. Согласно этой точке зрения, говоря об ориентированном на пользу действии, ученый не имеет в виду теорию, которую можно подтвердить или опровергнуть эмпирическим путем, а использует нормативно-аналитическую модель, которая раскрывает варианты и альтернативы действия через изучение условий, ситуации и шансов на успех в рациональном достижении цели. Только там, где реальное поведение и действия людей приближаются к рациональности как к норме, эта модель, трактуемая прежде всего как нормативно-аналитическая, может быть полезной и для эмпирического исследования. На это претендует, в частности, политическая экономия, которая исходит из того, что фактические действия акторов на предприятиях и рынках в значительной степени совпадают с должным и наилучшим, с точки зрения рациональности, действием.

Эти три, весьма различные точки зрения на эпистемологический статус теории (или теорий) ориентированного на пользу действия и сегодня имеют своих сторонников, хотя влияние «антропологической» точки зрения со временем сильно уменьшилось. Впрочем, на сегодняшний день существует немало авторов, в отношении которых часто бывает сложно понять, какую именно позицию они занимают, т. е. на каком уровне они строят свою аргументацию – на эмпирическом или нормативно-аналитическом. Отчасти – но действительно лишь отчасти – по описанным выше различным взглядам на эпистемологический статус модели ориентированного на пользу действия в развитии неоутилитаристских теорий в социологии можно проследить формирование двух основных направлений в 1950-е годы¹:

Представители так называемых «теорий обмена» совершенно определенно продолжали традицию ранней политэкономии и трак-

¹ Wiesenthal H. Rational Choice. Ein Überblick über Grundlinien, Theorienfelder und neuere Themenakquisition eines sozialwissenschaftlichen Paradigmas // Zeitschrift für Soziologie. 1987. Vol. 16. No. 6. S. 434–449.

товали социальные взаимосвязи как сосредоточение или соединение индивидуальных действий. Подобно тому, как, например, Адам Смит представлял рынок в виде результата индивидуальных экономических действий (операций обмена), так называемые теоретики обмена хотели вывести социальный порядок в целом из соотношенных друг с другом, ориентированных на пользу действий людей.

Представители теории рационального выбора тоже опираются на используемую прежде всего в экономике модель ориентированного на пользу действия, однако в своем понимании эпистемологического статуса теории они, как правило, склоняются к нормативно-аналитической, а не к эмпирической позиции. Их интересует не столько то, как из индивидуальных действий складывается социальный порядок, сколько (и в этом они как бы продолжают договорную традиции в политической философии, начатую Гоббсом и Локком) вопрос о том, как из рациональных и ориентированных на пользу действий отдельных индивидов вообще может возникнуть хоть какая-то кооперация, как понять отношения между индивидуальной и коллективной рациональностью и какие ограничения и пределы установлены перед индивидуальным выбором («*rational choice*») и, с другой стороны, какие возможности перед ним открываются.

Поскольку в конце 1950-х годов так называемые «теоретики обмена» первыми пошли в атаку против теории Парсонса, с них мы и начнем.

Одним из первых социологов-неоутилитаристов, которые достигли сравнительно большой известности в американской социологии послевоенного периода и своей известностью были обязаны, прежде всего, громогласной критике в адрес парсонсовского функционализма, был Джордж Каспар Хоманс (1910–1989). Изначально Хоманс сам был учеником и затем коллегой Парсонса по Гарварду. Широкой профессиональной общественности он стал известен в 1951 году после выхода в свет одного из главных своих произведений «Человеческая группа»¹. Это было скорее описательное, нежели теоретическое исследование поведения людей в малых группах. С точки зрения близости к Парсонсу или дистанцировании от него, эта работа не была показательной или сенсационной. Однако

¹ *Homans G. C. The Human Group*. New York: Harcourt, Brace & World, 1950.

вскоре отношение Хоманса к творчеству Парсонса изменилось, и уже с середины 1950-х годов он выступает с резкой критикой Парсонса.

Критика работ Парсонса и его последователей из лагеря функционалистов сосредотачивалась вокруг трех основных пунктов:

1. Хоманс указывал на то, что парсонсовская теоретическая система не является теорией в собственном смысле этого слова или, по крайней мере, не является такой теорией, которая может всерьез претендовать на объяснение фактов и явлений. Хоманс признавал за функционализмом только статус метода, с помощью которого можно описать определенные социальные объекты и явления. Функционализм дает исследователю только категории, но категории, как бы искусно они ни были соединены между собой, еще не являются теорией¹. Конечно, эта критика основывается на специфическом и далеко не бесспорном (см. первую лекцию) понимании теории. Для Хоманса теории – это всегда только системы высказываний, утверждающих что-то о взаимосвязях свойств и вещей в природе или в мире:

Для создания теории необходимо, чтобы ее положения имели форму дедуктивной системы. Одно из них, так называемое положение низшего уровня, – это то, что должно быть объяснено, например, положение о том, что чем выше степень индустриализации общества, тем сильнее тенденция к проявлению отношений родства в форме нуклеарной семьи. Остальные положения делятся на общие положения и утверждения о специфических данных условиях. Общие положения называются так потому, что они являются частью других и, возможно, многих других дедуктивных систем помимо той, которую требуется доказать. И в самом деле, мы часто называем теорией совокупность дедуктивных систем, имеющих несколько одинаковых общих положений, но разные экспликанды. Главное требование заключается в том, что каждая система должна быть дедуктивной. То есть положение низшего уровня должно логически следовать из общих положений при специфических данных условиях².

Позже Хоманс сформулирует это еще проще: теория есть не что иное, как объяснение. И объяснение это, как видно из приведен-

¹ Cp. *Homans G. C. Bringing Men Back In // American Sociological Review. 1964. Vol. 29. No. 5. P. 809–818.*

² Там же. P. 811–812.

ной выше цитаты, должно быть построено таким образом, чтобы из более простых аксиоматических положений об индивидуальном поведении (например, о поведении индивидов в семье при данных граничных условиях) можно было непосредственно вывести более сложные и специфические взаимосвязи (как, например, взаимосвязь между индустриализацией и тенденцией к нуклеарной семье). Здесь уже проявляется научно-теоретическая программа Хоманса, а именно идея построения социальных наук таким образом, чтобы сложные социальные факты и явления можно было объяснить посредством дедукции из более простых каузальных взаимосвязей. И поскольку функционализм этого не делает, он не способствует прогрессу научного знания. Функционализм, как считает Хоманс, — это тупик, в котором рискует застрять социология.

2. Наряду с этим, Хоманс критиковал Парсонса за то, что его «теоретическая система» (если в данном случае вообще можно говорить о теории, в чем Хоманс сомневается) носит слишком нормативный характер. Свою теоретическую работу Парсонс начал с анализа норм, и в центре его внимания всегда находилось институционально закрепленное, т. е. ограниченное нормами социальное поведение. Неслучайно понятие роли стало центральным для функционалистской социологии. При этом вопрос о том, как и почему вообще происходит формирование норм и институтов, остается без внимания. Ведь функционализм предполагает, что люди изначально действуют в институциональном контексте. Если мы принимаем такое описание «достижений» функционализма и соглашаемся с критикой Парсонса, т. е. если мы хотим объяснить возникновение институтов и норм, то тогда, согласно Хомансу, следует обратить внимание на «элементарные» формы поведения, из которых как раз складываются нормативно регулируемые совокупности более высокого уровня:

Поскольку такие вещи, как роли и связанные с ними санкции, социологи часто называют институтами, а поведение, соответствующее ролям, — институционализированным поведением, элементарное социальное поведение можно было бы назвать субинституциональным. Но при этом всегда следует помнить, что институциональная рамка элементарного социального поведения никогда не бывает жесткой и что иногда элементарное социальное поведение, выполняемое достаточно долго достаточно большим числом людей, опрокидывает существующие инсти-

туты и занимает их место. Вероятно, нет ни одного института, у истоков которого не стояло бы элементарное социальное поведение¹

В то время как функционалисты всегда подчеркивали (нормативные) ограничения или принуждения действующего субъекта, Хоманс этим своим высказыванием обращает внимание на возможность и фактическое существование не ограниченных нормами свободных действий, которые, в свою очередь, сами могут объяснить возникновение институтов.

3. Наконец (и это возражение тесно связано с предыдущим), Хоманс критикует Парсонса за то, что вся его социология носит антииндивидуалистский или коллективистский характер, поскольку в ней поведение индивидов так или иначе трактуется как следствие функционирования институциональных структур. Хоманс же хочет пойти в обратном направлении и показать, что явления макроуровня можно объяснить как соединение или связь индивидуальных свободных действий и решений и что только так их и следует понимать.

Все эти замечания нашли отражение в броском названии «Возвращение к человеку», которое Хоманс дал своему «президентскому посланию», зачитанному им как председателем Американской Социологической Ассоциации (ASA) на социологическом конгрессе в 1964 году². Функционализм сосредоточил свое внимание на институтах, ролях, ценностях, т.е. на контекстных условиях человеческого действия, и только их и описывал. Хоманс же призывает поместить в центр внимания фактическое поведение людей. Но что такое фактическое поведение людей, как его зафиксировать и описать?

Уже в своей важной программной статье под названием «Социальное поведение и обмен» (1958), а также в опубликованном вскоре после нее основном труде «Социальное поведение: элементарные формы» (1961) Хоманс выражает абсолютную уверенность в том, что ответы на эти вопросы следует искать в первую очередь в психологии поведения и экономике. Хоманс представляет себе

¹ Цит. по: Хоманс Дж. Социальное поведение: его элементарные формы // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. «Социология». 2001. № 2. С. 94–95.

² Homans G. C. Bringing Men Back In // American Sociological Review. 1964. No. 29(5). P. 809–818. Русский перевод: Хоманс Дж. К. Возвращение к человеку // Американская социологическая мысль / Под ред. В. И. Добренкова. М., 1994. С. 46–61.

взаимодействие между людьми как «обмен ценностями — как материальными, так и нематериальными»¹, причем совершенно в духе утилитаризма он полагает, что любое действие (и это, согласно Хомансу, эмпирически доказуемо) направлено на то, чтобы избежать расходов, боли, наказания и максимизировать удовольствие или награду. Другими словами, взаимодействие между людьми — это обмен материальными и нематериальными благами, которые, в зависимости от характера конкретного блага, действуют как награда или как наказание и которые акторы хотят либо приумножить (в случае награды), либо уменьшить (в случае наказания). Эти сведения о психологии человека (а Хоманс исходит из того, что человеческая природа в принципе всегда и везде одинакова²) он черпает в так называемой бихевиористской психологии, основным представителем которой был его друг Б. Ф. Скиннер (1904–1990). Свои теоретические высказывания Скиннер основывал на лабораторных экспериментах с животными, чье поведение он пытался обусловить и, соответственно, направить при помощи раздражителей. Раздражители в значении поощрения или наказания могут усиливать или, наоборот, смягчать определенные формы поведения животных, на чем строятся последующие объяснения, в частности, тезис о том, что чем чаще животное поощряется за какую-то определенную деятельность, тем чаще оно будет выполнять этот вид деятельности. Например, чем чаще голубю дают зернышко, поощряя его за то, что он клюет по определенной точке, тем чаще он будет демонстрировать это поведение и клевать по этой самой точке. Конечно, Хоманс не утверждает, что между поведением людей и поведением животных нет никакой разницы, однако люди и животные одинаковы в том, как они реагируют на определенные раздражители и какой при этом приобретает опыт.

Итак, отталкиваясь от того, что мы знаем о поведении животных, мы установим набор положений, кажущихся нам основополагающими для описания и объяснения человеческого социального поведения, или человеческого обмена³.

¹ Цит. по: Хоманс Дж. Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология. М.: Издательство Московского университета. 1984. С. 82.

² Хоманс Дж. Социальное поведение: его элементарные формы // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. «Социология». 2001. № 2. С. 98.

³ Хоманс Дж. Социальное поведение: его элементарные формы // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. «Социология». 2001. № 2. С. 109.

И далее Хоманс, следуя образцу естественных наук, предлагает вниманию читателей целый ряд предложений «если-то», в частности, предложений о взаимосвязи между сходством стимулов и вероятностью ответных реакций, о взаимосвязи между ценностью единицы подкрепления (поощрения) и вероятностью поведения, об используемой в том числе в экономике теореме убывающей предельной полезности («Степень, в которой человек насыщается неким вознаграждением, зависит от числа единиц вознаграждения, полученных им в прошлом»¹) или о взаимосвязи фрустрации и агрессии («Чем больше ущерба несет человеку несоблюдение правила распределительной справедливости, тем с большей вероятностью он будет проявлять эмоциональное поведение, которое мы называем раздражением»²).

В формулировке этих положений Хоманс выступает как неоутилитарист, практически полностью разделяющий допущения утилитаристской политэкономии, но в одном пункте он все же исправляет или модифицирует представление о «*homo oeconomicus*»:

Проблема с ним [с экономическим человеком] заключалась не в том, что он был экономическим и использовал свои ресурсы для получения какой-нибудь выгоды, а в том, что он был анти-социальным и материалистичным, интересовался только деньгами и материальными благами и был готов пожертвовать даже старушкой-матерью, чтобы их получить. Что в нем было не в порядке, так это его ценности: ему было позволено придерживаться лишь ограниченного круга ценностей. Однако новый экономический человек так не ограничен. Он может иметь какие угодно ценности, от альтруизма до гедонизма, но до тех пор, пока он не проматывает направо и налево свои ресурсы, пытаясь достичь этих ценностей, его поведение является экономическим³

Итак, Хоманс делает шаг, о котором мы уже говорили в начале этой лекции. Он дифференцирует, расширяет прежнее, узко утилитаристское понятие пользы, включая в него и альтруистическое поведение и полагая, что это позволит ему уйти от критики со стороны Парсонса. Однако здесь опять-таки нужно четко осознавать, что именно имеет в виду Хоманс, когда он говорит об альтруизме

¹ Хоманс Дж. Социальное поведение: его элементарные формы // Социальные и гуманитарные науки. Сер. II «Социология». 2001. № 3. С. 149.

² Там же. С. 156.

³ Там же. С. 161.

или о ценностях. Ведь для Хоманса ценности – это всего лишь результат ситуации поощрения, полученного в прошлом. И коль скоро в настоящем могут иметь место новые поощрения или наказания, ценности не являются чем-то безусловным (как «предельные цели» у Парсонса), а всегда полностью зависят от ситуации и расчета актора. Это нечто совершенно отличное от того, что понимал под ценностями Парсонс и что мы пытались объяснить на примере Лютера («На том стою и не могу иначе»).

За таким пониманием ценностей у Хоманса, как и у других неоутилитаристов, обнаруживается стремление лишить ценности их собственного значения или свести их к чему-либо другому. Для самого Хоманса решающим фактором была вера в то, что самый надежный и эффективный способ обеспечения разумной и слаженной совместной жизни людей – это безоговорочное признание наличия интересов и особенно различий в этих интересах. Хоманс был убежден, что мирное сосуществование людей в обществе лучше всего обеспечивается тогда, когда люди, которые неизбежно действуют эгоистически, признаются в этом друг другу и не пытаются приукрасить свои мотивы моралью, поскольку именно лицемерие и нравственное осуждение ведут к новым и все более иррациональным конфликтам. Другие авторы тоже связывают привлекательность неоутилитаристских подходов в значительной степени с «мотивом разоблачения». Подобно тому, как марксизм нередко привлекал новых сторонников тем, что он, как им казалось, снимал покров идей и идеологий с совершенно конкретных интересов, точно так же и последовательный неоутилитарист мог гордиться своим умением сводить возвышенные нравственные мотивы к простому расчету полезности, тем самым разоблачая их. Демонстративная, «культивируемая бесчувственность», как метко окрестил эту позицию Амитай Этциони¹, у неискушенного собеседника могла вызывать ощущение интеллектуального превосходства и, безусловно, позволяла самим неоутилитаристам чувствовать себя на ступеньку выше других акторов, чьи низменные мотивы не могли от них укрыться.

Вот что мы хотели рассказать вам об анализе элементарных форм поведения в работах Хоманса, об объяснениях человеческих

¹ Etzioni A. Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus [The Moral Dimension. Towards a New Economics]. Frankfurt / M.: Fischer, 1996 [1988]. S. 417.

действий на основе данных поведенческой психологии и о подоплеке формальной стороны его теоретической работы. Если бы вы спросили, чем этот социологический подход отличается, скажем, от бихевиористской психологии, представленной Б.Ф. Скиннером, то Хоманс ответил бы вам, что отличие состоит лишь в области исследования, которая у социологии шире. Хоманс абсолютно сознательно стремился редуцировать социологию к положениям бихевиористской психологии. Самого себя он совершенно определенно называет «убежденным психологическим редуccionистом»¹. Задача социологии, на его взгляд, может состоять лишь в изучении поведения индивидов, уже объясненного психологией, с точки зрения того, как оно соединяется в более высокие формы в процессе взаимодействия нескольких акторов. Или, иначе говоря, социология должна исследовать, как из «элементарного поведения» отдельных индивидов возникают явления мезоуровня (например, поведение в группе) или макроуровня (структуры крупных организаций). Правда, здесь необходимо сразу отметить, что результаты, достигнутые Хомансом в макросоциологических исследованиях, были весьма скромными, поскольку основная сфера его интересов относилась скорее к микроуровню. И хотя Хоманс критиковал последователей Парсонса за то, что те только описывали, но не объясняли нормы, ему самому тоже не удалось добиться прогресса в этом вопросе. Но это не главное критическое замечание. Серьезная критика должна была прийти с другой стороны, что она и сделала. К этой теме мы еще вернемся.

Свою критику парсонсовской теоретической программы Хоманс сформулировал очень хлестко, и некоторые из его приведенных выше замечаний, безусловно, бьют по «слабым местам». В предыдущих лекциях, излагая свою собственную критику в адрес Парсонса, мы тоже не раз указывали на то, что Парсонс часто совершенно произвольно соотносит определенные функции с теми или иными явлениями и что функционализм слишком часто стирает границы между описанием и объяснением. В этом смысле мы вполне можем согласиться с первым замечанием Хоманса, хотя мы и не разделяем его узкое понимание теории (согласно которому теоретическая работа состоит исключительно в формулировке предложений

¹ Цит. по: Хоманс Дж. Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология. М.: Издательство Московского университета, 1984. С. 82.

«если-то»). Отчасти Хоманс прав и в своей критике преувеличенного нормативизма в теории Парсонса. Ведь, как мы уже говорили, особенно в зрелых и поздних работах Парсонс буквально выводит действия акторов из функциональных требований нормативно интегрированных систем. Однако обвинить Парсонса в антииндивидуалистской направленности, вне всякого сомнения, нельзя.

Оправданная или отчасти оправданная критика – это один вопрос. Но совершенно другой вопрос, удалось ли самому Хомансу предложить такую альтернативную теорию, которая бы удовлетворяла его собственным требованиям к научной теории или, по крайней мере, была бы лучше теорий его «противников». И тут есть повод усомниться в успешности предпринятой Хомансом попытки. Слишком очевидны слабые стороны всей его теоретической системы.

Во-первых, приходится всерьез сомневаться в том, что подход Хоманса, как он сам утверждает, отвечает критериям естественно-научного исследования, что его подход действительно «объясняющий». Дело в том, что в его подходе сразу же возникает проблема тавтологии, когда явления объясняются через то, что, собственно говоря, подлежит объяснению. Если мы, вслед за Хомансом, будем утверждать, что люди всегда ищут поощрения или собственной пользы, то нам, разумеется, нужно будет выяснить, в чем именно действующие субъекты видят свою пользу, что именно они интерпретируют как поощрение. Но как нам это сделать? В принципе здесь есть два варианта. Во-первых, можно утверждать, что существуют определенные цели, имеющие значение для всех людей во всем мире и во все времена. Но проблема в том, что вряд ли существуют конкретные цели, к которым стремятся действительно все люди. Те цели, которые в этой связи могут прийти на ум, например, что «все люди стремятся приумножить свое богатство», совершенно точно и эмпирически доказуемо не универсальны. Есть люди (и их немало!), которые не стремятся приумножить свое состояние. Таким образом, этот вариант не подходит. Действительно, сегодня в сфере социальных наук уже никто всерьез не полагает, что таким способом можно определить пользу как мотив действия: слишком сильно различаются между собой люди и культуры.

Поэтому приходится искать другой вариант. И этот вариант заключается в том, что людям приписывается некий субъективный стандарт. В чем именно действующий субъект видит пользу для

себя или поощрение? То есть нам нужно выяснить у самого действующего субъекта мотивы, которые побудили его к действию. И только тогда мы сможем узнать, руководствовался ли данный конкретный человек размышлениями о пользе, которые затем фактически привели к соответствующему действию, или за этим действием скрываются совершенно иные мотивы. Таким образом, нам необходим не зависящий от поведения стандарт, чтобы судить о верности тезиса, согласно которому люди всегда преследуют собственную выгоду и всегда стремятся к поощрению. Это значит, что мы должны еще до действия знать, что действующий человек на самом деле считает своей выгодой или пользой. И если после этого наблюдать за его поведением, можно будет увидеть, ориентируется ли данный человек в своем действии на собственную выгоду. В любом случае из самого поведения нельзя сделать вывод о структуре пользы или поощрения, так как в этом случае мы неизбежно попадаем в замкнутый круг и теряем все шансы на выявление причинно-следственных связей. Ведь тогда получается, что, что бы ни делал человек, он уже по определению умножает полезность. Теория становится тавтологичной и, следовательно, бесполезной: она уже ничего не объясняет! Это можно проиллюстрировать на следующем примере. Если я как социолог не удосуживаюсь до самого изучаемого действия прояснить для себя размышления человека, совершающего действие, о полезности и при этом, вслед за Хомансом, утверждаю, что люди всегда преследуют собственную выгоду, то тогда ограбление кассы благотворительной организации тоже можно описать таким образом, что преступник в данном случае пытался приумножить собственную выгоду, обогатившись за счет других. Проблема заключается в том, что, исходя из допущений Хоманса, я точно так же мог бы описать и объяснить «противоположное» действие: своими щедрыми пожертвованиями в кассу местного благотворительного фонда трудящихся жертвователь тоже хотел приумножить исключительно собственную выгоду. Поскольку ему приятно и, следовательно, выгодно чувствовать себя хорошим человеком, жертвующим крупные суммы на благотворительность, он поступил так, как поступил. Таким образом, что бы человек ни делал, он делает это из соображений выгоды или пользы для себя. Такая теория не объясняет буквально ничего, и ее совершенно невозможно фальсифицировать. Но это означает, что требование соответствия естественнонаучным критериям, которое

выдвинул Хоманс, в его собственной теории не выполняется. И в данном контексте его резкая критика теории Парсонса в связи с отсутствием в ней экспланаторного потенциала кажется все же необоснованной.

К этому добавляется еще и то, что основа теории Хоманса – бихевиористская психология – утратила былое влияние и престиж в своей родной дисциплине, так как полученные с ее помощью знания оказались довольно ограниченными. Положение о постоянном стремлении к максимизации полезности, будь то у людей или у животных, в конечном счете оказалось непригодным для описания поведения и действий. В психологии утвердились другие подходы, и даже для анализа поведения животных сегодня существуют более совершенные альтернативы (например, в рамках «понимающего» подхода Конрада Лоренца). Правда, главная предпосылка утилитаризма не исчезла полностью, а, по всей видимости, отчасти «перекочевала» в социобиологию и генетику. Представители этих дисциплин или субдисциплин исходят из дарвинской идеи отбора и полагают, что в конечном итоге на Земле остаются те организмы, которые максимизируют свою «репродуктивную способность», утверждают в борьбе с другими организмами или другими видами и могут произвести на свет самое многочисленное потомство и обеспечить его выживание. В этом контексте появляется понятие «эгоистичных генов». Но удивительно, что аналогично изложенным выше спорам вокруг концепции пользы в неоутилитаризме в этих естественных науках тоже вскоре встал вопрос о том, как тогда объяснить «альтруистичное» поведение, скажем, в выхаживании потомства или в заботе о «родственниках». И опять-таки удивительным образом ответ по своей структуре почти в точности совпал с ответом, предложенным и в социально-научной дискуссии. Как полагали сами ученые, им удалось установить, что такое альтруистическое поведение всегда возникает в том случае, если в долгосрочной перспективе оно улучшает «репродуктивную способность» рода. Таким образом, альтруизм «элегантно» сводился к генетическому эгоизму.

Впрочем, все это выглядит не очень убедительно. Но поскольку влияние социобиологии и демографической генетики на социологию пока остается незначительным, нет необходимости более подробно останавливаться на этих вопросах. Нам не так важно, имеет ли смысл концепция «эгоистичных генов». Для социологической

теории в данном контексте более важен вопрос о том, как сильно гены на самом деле влияют на человеческие действия. И результаты, которыми на данный момент располагает социобиология, во всяком случае, не указывают на то, что «традиционная» социология непременно нуждается в более фундаментальном биолого-генетическом обосновании. В чем она действительно нуждается, так это в постоянном изучении биологии и критическом разборе ее объяснений.

Наконец, мы подошли к последнему замечанию в адрес хомансовской теории, а именно к вопросу о том, можно ли фактически осуществить предлагаемое им радикальное обоснование социологии на микроуровне и свести сложные социологические факты и явления к действиям индивидов, которые сам Хоманс трактует чисто психологически. Ведь слишком очевидно, что кажущееся «элементарным» поведение в микроситуациях все равно предопределено институциональными данностями, подспудно действующими нормами, ожиданиями и ориентациями, на которые накладывает отпечаток общество и которые невозможно объяснить через такие же элементарные действия людей. Это очень хорошо показано в рассказе Франца Фюмана «Трое голых мужчин»¹, который с точки зрения социологического содержания представляет собой своеобразную антитезу к рассказу Готфрида Келлера «По одежке встречают». В описании сцены в бане Фюман показывает, что даже в обнаженном виде, когда нет внешних знаков отличия, маркирующих отношения власти и господства (ведь в бане все голые и, следовательно, все равны, а значит, мы могли бы наблюдать «элементарное поведение» в чистом виде), доминирующие за пределами бани структуры моментально воспроизводятся через неумовимо тонкие ритуалы господства и подчинения: над шутками вышестоящего охотнее смеются даже в этих условиях. Таким образом, радикальная редукция к микроуровню вряд ли возможна: микроситуации нельзя понять без учета макроструктур. Так что и это, выдвинутое им самим требование к теории Хоманс не в состоянии исполнить: описанные им «элементарные формы» социального поведения, в конечном счете, оказываются не такими элементарными. Слишком велико «подозрение, что и отношения обмена регулируются нормами, а реализуемые в форме обмена порядки не будут прочными без

¹ *Fühmann F. Drei nackte Männer // Fühmann F. Bagatelle, rundum positiv. Erzählungen. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1978. S. 7–22.*

институционального, нормативно гарантированного каркаса (например, в виде нормы, что условия договора нужно соблюдать)»¹ Если же все равно приходится предполагать наличие институтов, необходимых для бесперебойного обмена, то возникают большие сомнения в том, что проблему возникновения институтов можно, как полагал Хоманс, решить теми же средствами, что и проблему их функционирования²

Ввиду всех этих интеллектуальных и теоретических трудностей неудивительно, что теория обмена не могла разрабатываться дальше в той форме, в какой ее первоначально создавал Хоманс. Это проявилось в частности в теоретической работе Питера М. Блау (1918–2002). Этот невероятно плодовитый эмпирический исследователь, работавший главным образом в области социологии организации и социального неравенства, имел также далеко идущие теоретические амбиции. Одну из своих теоретических работ под названием «Обмен и власть в социальной жизни»³ Блау опубликовал в 1964 году. Уже в названии он открыто использует придуманное Хомансом обозначение «теория обмена», хотя применительно к этому подходу часто говорят также о «бихевиористской социологии». Ссылаясь на Хоманса, Блау продолжил разрабатывать некоторые положения его теории. Он так же, как Хоманс, опирался на отношения обмена и в этом смысле пошел даже дальше своего предшественника, показав, как в ходе обменных процессов воспроизводятся отношения власти и господства: «В то время как взаимные услуги создают взаимозависимость, которая уравнивает власть, односторонняя зависимость от услуг поддерживает дисбаланс власти»⁴ Однако в то же время Блау дистанцируется от некоторых важных постулатов хомансовской теории. Он уже не стремится к тому радикальному обоснованию или редукции к микроуровню, которую предполагал совершить Хоманс, так как по-

¹ *Wiesenthal H.* Rational Choice. Ein Überblick über Grundlinien, Theorienfelder und neuere Themenakquisition eines sozialwissenschaftlichen Paradigmas // *Zeitschrift für Soziologie.* 1987. Vol. 16. No. 6. S. 436.

² Там же.

³ *Blau P. M.* Exchange and Power in Social Life. New York / London / Sidney: John Wiley & Sons, 1964.

⁴ *Blau P. M.* Exchange and Power in Social Life. New York / London / Sidney: John Wiley & Sons, 1964. P. 29. Схожую позицию, которая разрабатывалась примерно в то же время, см. в: *Emerson R. M.* Power-Dependence Relations // *American Journal of Sociology.* 1962. Vol. 27. No. 1. P. 31–41.

нимает, что не все социальные структуры можно объяснить индивидуальным поведением. Следовательно, он уже отходит от психологического редукционизма. В этом смысле Блау готов признать позитивное значение некоторых ценностей для социальных процессов, не сводя при этом ценностный консенсус до уровня расчета собственной выгоды, как это делает Хоманс. Это уже свидетельствует о том, что Блау гораздо менее радикален в своем понимании теоремы пользы и поощрения, нежели Хоманс. Блау говорит не только о «внешних», но и о «внутренних» благах, в отношении которых не требуется непосредственное материальное вознаграждение или взаимная услуга. Таким образом, он оставляет позади весьма ограниченную хомансовскую модель ориентированного на пользу действия: «Если между индивидами существуют отношения настоящей любви (...), то каждый дает другому подкрепление не для того, чтобы получить пропорциональные внешние блага, а чтобы выразить и подтвердить собственную приверженность существующему союзу»¹

Однако все эти исправления изначальной теоретической конструкции Хоманса, какими бы нужными и разумными они ни были, в конечном итоге привели лишь к тому, что данный подход утратил четкие границы, отделяющие его от других теоретических направлений и в том числе от парсонсианства. Данный подход практически оказался «размытым». Конечно, читая аналитические работы Блау можно узнать много интересного о формах и особенностях социального взаимодействия. Но поскольку в «Обмене и власти в социальной жизни» Блау часто ссылается, например, на классика Георга Зиммеля, у читателя все время возникает подозрение, что подобный анализ, во крайней мере, с тем же успехом можно было бы провести с помощью другой теории, помимо теории обмена. Так до конца и не проясненное самим Блау слияние² стремления к квазиестественнонаучному построению теории в духе Хоманса, с одной стороны, и самых разных заимствованных теоретических аспектов и категорий, с другой стороны (например, постоянная отсылка к Зиммелю), в конечном итоге привели к тому, что теоретическая программа Блау, несмотря на множество разумных исправлений,

¹ *Blau P. M. Exchange and Power in Social Life. New York / London / Sidney: John Wiley & Sons, 1964. P. 77*

² *Müller H.-P. Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992. S. 71 и далее.*

по сравнению с подходом Хоманса, не получила дальнейшего развития. Сегодня сложно назвать представителей теории обмена, которые бы всерьез утверждали, что они реализуют отдельную, четко отделенную от других подходов теоретическую программу. Таким образом, наследие Хоманса оказалось тупиковым путем развития, что, впрочем, ни в коей мере не относится к неоутилитаризму в целом.

Самое позднее с середины 1960-х годов в социологии переживает подъем другая разновидность неоутилитаризма, получившая название «теории рационального выбора» (Rational Choice) или «рационального действия». Ее представители отталкивались от других вопросов, нежели Хоманс в своем теоретическом проекте, и интересовались в первую очередь тем, как вообще возможно объединение ориентированных на собственную выгоду индивидов ради общего дела. Здесь теория рационального выбора перекликается с политической философией и теорией общественного договора, представители которой еще в XVII-м и XVIII-м веках задавались тем же вопросом: какие должны существовать предпосылки, чтобы действующие таким образом индивиды решились на участие в совместном действии, в частности, на заключение договора? Еще Парсонс рассматривал этот вопрос на примере «гоббсовской проблемы» и в качестве «решения» указывал на наличие в обществе норм и ценностей. Представители неоутилитаризма не пошли этим путем. Проблема порядка рассматривалась ими с совершенно иной точки зрения и сначала вообще не была в центре их внимания. Особенность их аргументации заключалась в демонстрации того, какие нетривиальные и зачастую даже парадоксальные макропроцессы или последствия для всего общества могут возникнуть при модельно-теоретическом, т. е. неэмпирическом условии, что все акторы действуют, ориентируясь только на собственную выгоду. Возможно, вам все это покажется слишком абстрактным, но, к счастью, есть блестяще написанная книга, которая к тому же сравнительно легко читается и на самом деле немало поспособствовала тому, что очерченные выше абстрактные вопросы снова оказались в центре внимания социологов. Речь идет о книге Мансура Олсона «Логика коллективных действий»¹

¹ Olson M. The logic of collective action: Public goods and the theory of groups. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. Русский перевод: Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / Пер. с англ. Е. Короленько. М.: ФЭИ, 1995.

Книга этого американского экономиста (1932–1998) вышла в 1965 году и сразу же привлекла внимание научной общественности. Дело в том, что в ней Олсону удалось опровергнуть широко распространенную гипотезу относительно возникновения коллективного действия, т. е. возникновения групп, организаций, восстаний, революций и так далее. Суть этой гипотезы заключалась примерно в следующем: из односторонних интересов, целей и задач индивидов практически сами собой возникают коллективные действия или организационные формы для реализации этих интересов. Это убедительное на первый взгляд предположение встречается в различных социально-научных теориях, среди которых особое место занимают теория Маркса и марксизм. Марксистская теория предполагает, что из самого факта существования различных, но односторонних в пределах одного класса интересов между пролетариями, с одной стороны, и капиталистами, с другой стороны, возникает организованная классовая борьба, в которой объединенные пролетарии, исходя из общего интереса своего класса, пытаются свергнуть капиталистический режим, а капиталисты пытаются его сохранить.

Тот, кто выстраивает свою аргументацию таким образом (а в оправдание Маркса следует сказать, что он очень четко различал «класс в себе» и «класс для себя») и пытается объяснить коллективное действие тем, что индивидуальные акторы преследуют в нем свои интересы, тот, по мнению Олсона, сталкивается с одной проблемой. Эту проблему замечательно описал французский социолог Раймон Будон:

...неструктурированная группа людей, имеющих общий интерес, осознающих его и намеревающихся его реализовать, на самом деле при очень широком спектре различных условий не станет ничего делать для его реализации. Сообщество, основанное на общем, пусть даже вполне осознанном интересе, само по себе еще не является достаточным условием для того, чтобы совместное действие, направленное на продвижение общего интереса, было фактически реализовано. Логика коллективного действия и логика индивидуального действия – это две совершенно разные вещи¹

Но почему это так? Почему, несмотря на, казалось бы, самые благоприятные условия, коллективное действие столь маловероят-

¹ Boudon R. The Unintended Consequences of Social Action. New York: St. Martin's Press, 1982. P. 30.

но, если вообще возможно, если мы исходим из индивидуального расчета выгоды? Причина проста, и смысл ее в том, что в случае с коллективными или так называемыми «общественными» благами всегда возникает «проблема безбилетника» („free rider problem“). Общественные или коллективные блага — это такие блага, пользоваться которыми никому или почти никому нельзя запретить. Примером такого блага может служить чистый воздух, которым может пользоваться действительно каждый. Или вспомните о таком благе, как военная безопасность: в национальном государстве она выгодна не отдельным людям, а в принципе всем. Можно перечислить целый ряд других общественных благ, таких как научное познание, культурное наследие страны, ее транспортная и техническая инфраструктура и так далее. Применительно к рабочему классу таким коллективным благом в марксистской традиции считалась бы успешно реализованная революция, поскольку все пролетарии (а не только некоторые или даже большинство) существенно выиграли бы от достижения этого блага. Однако предоставление всех этих благ имеет одну особенность: оно не сильно зависит от вклада каждого индивида в отдельности. Все мы ценим чистый воздух, и я, будучи гражданином ФРГ, тоже его ценю. Но вместе с тем я знаю, что мой вклад в поддержание чистоты воздуха или, наоборот, в его загрязнение сравнительно мал. Будет ли мое поведение экологически сознательным или нет, это никак или почти никак не отразится на общем качестве воздуха в нашей стране. Но коль скоро я это понимаю, в игру вступают самые простые расчеты своей собственной выгоды: так как я пользуюсь общественным благом «чистый воздух» независимо от своего личного вклада, я не буду даже стараться вести себя экологически сознательно. Я буду ездить на машине, которая расходует 20 литров бензина на 100 километров: ведь чтобы пересесть на более экологичную модель, требуется много денег, усилий и так далее. Но в то же время я рассчитываю на то, что все остальные будут вести себя экологически сознательно и не будут загрязнять воздух. Таким образом, я действую, как безбилетник: пользуюсь преимуществами общественного блага, не прилагая никаких усилий со своей стороны, так же как безбилетный пассажир в метро¹ пользуется таким благом, как общественный транспорт, но

¹ В отличие от российского метрополитена, немецкое метро не оборудовано турникетами, и туда можно спуститься без билетов. Периодически контроллеры проверяют билеты уже в вагонах. — *Прим. переводчика.*

предоставляет другим платить за него, а сам не готов нести какие-либо расходы. Аналогичным образом складывается ситуация в профсоюзах: разумеется, я как рабочий или служащий хочу получать свою выгоду от улучшения условий труда или повышения зарплат, которого добились профсоюзы. Но в то же время я понимаю, что мой личный вклад в успешность профсоюзной стратегии так мал, что от меня лично практически ничего не зависит. Отсюда следует, что для меня целесообразнее и рациональнее не участвовать в работе профсоюза и не платить профсоюзные взносы. Ведь если я не буду членом профсоюза, плоды его работы достанутся мне даром, потому что улучшение условий труда и повышение зарплат коснутся всех трудящихся. Таким образом, я могу надеяться, что результаты работы и риска других так или иначе пойдут мне на пользу.

Ключевой момент во всех этих примерах состоит в том, что так, вероятно, думаю не только я, но, возможно, и все остальные. И результат получается довольно странный: хотя все заинтересованы в чистом воздухе, все, кто ездят на метро, заинтересованы в достаточном финансировании общественного транспорта, а все трудящиеся заинтересованы в сильном профсоюзе, эти коллективные блага, в конечном счете, не предоставляются никому, поскольку все в своих действиях ориентируется на собственную выгоду, и никакие новые факторы не влияют на результат. Понимание этого, безусловно, имеет огромное значение, так как изложенная Олсоном проблематика в принципе так или иначе проявляется в любой организации, поскольку функция всех организаций состоит в обеспечении общественных или коллективных благ для своих членов. Для прояснения «проблемы безбилетника» предоставим слово Олсону, который в своей книге уделяет много внимания профсоюзам и трудностям их организации:

Индивидуальный член типичной большой организации находится в [следующей] ситуации: его собственные усилия не окажут заметного эффекта на положение организации, тогда как он будет наслаждаться улучшениями, достигнутыми организацией, поддерживаемой другими¹

Если мы соглашаемся с этим выводом Олсона, то перед нами открываются действительно совершенно новые исследовательские перспективы. Внимание исследователя оказывается направленным

¹ Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / Пер. с англ. Е. Короленко. М.: ФЭИ, 1995. С. 14.

не только на социальные проблемы и вытекающие из них, якобы объективные интересы. Ведь Олсон показал, что коллективные действия не следуют автоматически из совместно переживаемых социальных проблем и одинаковых интересов. Вместо этого исследователь задается вопросом (и к этой же задаче попытался подойти в своей книге и сам Олсон, а в дальнейшем ее разработка продолжилась в рамках данного направления неопутилитаризма), почему вообще определенные индивиды предпринимают какие-то действия ради достижения коллективного блага и какие социальные структуры повышают вероятность совместного действия ради общей цели.

Сам Олсон предложил несколько вариантов ответа. При этом он попытался выяснить, какие обстоятельства препятствуют появлению «безбилетника» в организации и благодаря чему из совместных интересов может возникнуть совместное действие. Олсону, разумеется, известно, что на протяжении истории происходили революции, а в современном мире огромную роль играют организации. Короче говоря, коллективное действие достаточно часто происходит в реальности. Итак, вопрос в том, какие обстоятельства имеют здесь решающее значение.

1. Согласно Олсону, существует принципиальное различие между большими и малыми группами. В малых группах вклад, который каждый отдельный человек может внести в достижение коллективного блага, т. е. цели группы, сравнительно велик — и он тем больше, чем меньше группа. С точки зрения отдельного человека будет вполне рациональным нести сравнительно большие издержки ради приобретения ценного коллективного блага, даже если при этом приходится мириться с тем, что некоторые другие члены группы «уклоняются». Ведь в малых группах даже один личный вклад уже обеспечивает хорошие перспективы на получение ценного коллективного блага:

Таким образом, в малой группе, каждый участник которой получает значительную часть общей выгоды, просто потому, что в группе всего несколько индивидов, общее благо может быть обеспечено посредством добровольного взаимодействия участников группы¹

Но чем больше группа, тем меньше вероятность того, что действия отдельного ее члена будут существенно способствовать по-

¹ Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / Пер. с англ. Е. Короленко. М.: ФЭИ, 1995. С. 30–31.

лучению коллективного блага. В результате шансы на то, что коллективное действие состоится, уменьшаются. Кроме того, в малых группах гораздо легче, чем в больших, контролировать отдельных членов: в них действия индивидов совершаются на виду у всех, и каждый знает, что делает другой. Но это также означает существование своего рода социального контроля, который в некоторой степени осложняет жизнь «безбилетника», вследствие чего члены группы сами демонстрируют большую готовность или же вынуждены участвовать в создании коллективного блага. Этот принцип, разумеется, действует и в больших группах: чем более заметен в них потенциальный «безбилетник», тем выше вероятность того, что совместная цель будет достигнута. Управлять этим параметром более крупные организации могут, например, за счет создания децентрализованных отделов и подразделений, т. е. квазифедеративных структур, в которых члены могут лучше контролировать друг друга или надзирать друг за другом, чем в гигантских неструктурированных институтах.

2. Группы и организации, как правило, имеют возможность взыскивать требуемый от их членов вклад посредством принуждения. Так происходит, например, в случае уплаты налогов государству. Разумеется, все граждане пользуются коллективными благами, финансируемыми из налоговых поступлений в государственный бюджет, начиная от водоснабжения и заканчивая автобанами. Здесь тоже существует большой соблазн проехаться «без билета», т. е. не платить налоги, потому что скромная сумма налога, взимаемого с одного человека, лишь очень незначительно способствует, скажем, строительству целого автобана, а все остальные «наверняка» заплатят свои налоги. Но в конечном итоге так думает каждый, и каждый желает уклониться от налогов. Поэтому государство здесь не может полагаться на добрую волю своих граждан, а вынуждено следить за уплатой налогов и при определенных условиях добиваться ее силой, наказывая за уклонение от налогов денежными взысканиями или тюрьмой. Точно так же и негосударственные организации имеют в своем распоряжении средства принуждения, например, исключение или угроза исключения из организации, в результате которого бывший член лишается предоставляемого данной организацией коллективного блага. Другой способ заключается в том, что организации пытаются добиться принудительного членства в той области, в которой они работают. Это имеет место,

например, тогда, когда профсоюзы добиваются введения так называемой системы «closed shop», которая означает, что на данном предприятии могут работать только члены профсоюза. Это, конечно, тоже позволяет справиться с проблемой «безбилетника», поскольку членство в профсоюзе и, следовательно, уплата профсоюзных взносов непосредственно связаны с местом работы. При этом Олсон придерживается мнения, которое явно противоречит распространенному в социальных науках предубеждению, будто сторонники теории рационального выбора в любой ситуации остаются неисправимыми либералами. Так, Олсон признает за профсоюзами право прибегать к принудительным мерам, так как это легитимное средство дает профсоюзам уверенность в том, что они действительно смогут эффективно обеспечить «свое» коллективное благо. Для Олсона уже сейчас понятно, что утверждение о лишении профсоюзов права принуждения вследствие того, что они – частные ассоциации, и о том, что расширение общественного сектора ведет к потере экономической свободы граждан, базируются на неправильном понимании свободы¹

3. Кроме того, во многих организациях для того, чтобы мотивировать членов вносить свой вклад в их функционирование, предлагаются так называемые «вторичные преимущества» или «селективные стимулы». Так, например, профсоюзы предлагают своим членам правовую защиту, экскурсии, дешевые книги через книжные клубы профсоюза, стараясь таким образом решить «проблему безбилетника». Повышение зарплат, которого добиваются профсоюзы, идет на пользу всем трудящимся, а не только членам профсоюза. Поэтому профсоюзы пытаются помешать этому бесплатному потреблению коллективного блага, пытаются удерживать людей от «безбилетного проезда», предлагая дополнительные, необщественные блага, предусмотренные только для членов профсоюза, такие как уже упомянутая юридическая помощь, книги по низким ценам и так далее. Это повышает мотивацию остаться в профсоюзе или вступить в него.

Впоследствии из теории Олсона возник целый ряд исследовательских тем и интересных, с точки зрения теории, выводов. Еще сам Олсон обращал внимание на то, что так называемая плюралистическая теория демократии, согласно которой внутри демократи-

¹ Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / Пер. с англ. Е. Короленко. М.: ФЭИ, 1995. С. 90.

чески организованного сообщества людей все группы имеют более или менее равные шансы донести до остальных свои стремления и интересы, ошибочна в первую очередь потому, что разные группы сталкиваются с совершенно разными трудностями на пути к долговременной организации. Уже размер группы имеет большое значение: сравнительно небольшие группы успешнее организуются на добровольной основе, и, следовательно, им проще организовать эффективную публичную презентацию своих интересов¹. Данная тематика получила продолжение в исследованиях разных условий, влияющих на организацию работодателей и наемных работников. Так, например, в работе «Две логики коллективных действий»² два немецких социолога и политолога Клаус Оффе (род. в 1940 году) и Хельмут Визенталь (род. в 1938 году), опираясь на идею Олсона, но не ограничиваясь только ей и теоремами теории рационального выбора, указывают на тот факт, что организационное поведение наемных работников неизбежно строится на совершенно иных принципах, чем организационное поведение работодателей, поскольку, помимо различий в величине групп, у них также разные механизмы мобилизации членов.

С помощью разработанного Олсоном теоретического инструментария также проще понять «железный закон олигархии», сформулированный немецким социологом Робертом Михельсом. Согласно этому закону, любая, в том числе и демократическая организация имеет тенденцию к созданию таких структур господства, которые позволяют организационной верхушке уклоняться от требований и контроля со стороны «обычных» членов и, соответственно, навязывать свои представления этим членам, которые по закону или по уставу, собственно говоря, сами должны определять политику организации. Как писал видный французский социолог, представитель теории рационального выбора Р. Будон, уже одно количественное различие между обычными членами (которых много и которым, следовательно, трудно организовать) и (малочисленными) функционерами приводит к тому, что если организация, действуя от лица своих членов, проводит политику, которая явно расходится

¹ Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / Пер. с англ. Е. Короленко. М.: ФЭИ, 1995. S. 120.

² Offe C., Wiesenenthal H. Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class and Organization Form // Political Power and Social Theory. 1980. No. 1. P. 67–115.

с их интересами, в большинстве случаев они не в состоянии выразить свое несогласие с тем, что происходит¹

Наконец, в анализе социальных движений и революций отдельные пункты аргументации Олсона использовались для того, чтобы обратить внимание на определенные ускоряющие эффекты в сфере коллективных действий. Так, немецкий теоретик рационального выбора Карл-Дитер Опп (род. в 1937 году) в своей статье «ГДР '89. О причинах спонтанной революции»² указывал на то, что структура индивидуальных затрат в революционных движениях может резко измениться, когда движение достигает определенного размаха. С одной стороны, можно сказать, что при определенном масштабе революционного движения уже не важно, буду ли я как отдельный индивид участвовать в демонстрациях, в борьбе и так далее, так как мой вклад в возможный успех движения не велик. В этой связи я рационально предпочту «остаться дома». Но, с другой стороны, связанные с участием в революционном движении затраты каждого отдельного индивида будут, разумеется, снижаться, так как в большой массе людей проще ускользнуть от всевидящего ока государства, или же государство уже не в состоянии наказать бесчисленное множество протестующих и демонстрантов. С этих позиций можно проанализировать, например, «понеделничные демонстрации» в Лейпциге незадолго до падения гэдээровского режима: здесь растущее число протестующих очень быстро привлекло на свою сторону еще больше недовольных, в то время как риск индивидуального наказания со стороны государства неуклонно уменьшался. За счет этого смогла возникнуть своего рода внутренняя динамика, когда благодаря росту числа демонстрантов резко изменилась структура затрат на коллективное действие: затраты снизились, а «шансы на победу» – изменение политической ситуации – существенно возросли.

Таким образом, плодотворность исследовательского подхода, основанного на идеях Олсона, не подлежит сомнению. Но вместе с тем нельзя не заметить, что в самом этом подходе скрыты серьезные теоретические проблемы, причем это понимают и сами

¹ Boudon R. The Unintended Consequences of Social Action. New York: St. Martin's Press, 1982. P. 35.

² Opp K.-D. DDR 189. Zu den Ursachen einer spontanen Revolution // Joas H., Kohli M. (Hg.) Der Zusammenbruch der DDR. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1994. S. 194–221.

представители теории рационального выбора. Так, называя три условия, которые обеспечивают возможность коллективного действия, Олсон не объясняет, каким образом государству вообще удастся принуждать граждан, к примеру, платить налоги, почему и как граждане в какой-то момент подчинились и продолжают подчиняться государственной власти. Олсон изначально исходит из факта существования государства или какой-то власти, основанной на принуждении. Его указание на «селективные стимулы» тоже недостаточно убедительно. Во-первых, тезис о том, что материальная ценность стимулов в какой бы то ни было форме определяет или объясняет продолжительность жизненного цикла организации, не соответствует эмпирической реальности. Во-вторых, эти стимулы тоже должны создаваться коллективно, и отсюда возникает вопрос, кто согласится предоставлять эти стимулы: «Если селективные стимулы должны производиться для того, чтобы обеспечить производство коллективного блага, то они сами являются просто другой разновидностью коллективного блага, производство которого тоже должно рассматриваться как затратное и, следовательно, проблематичное»¹ Таким образом, отсылка к селективным стимулам, как считает Хехтер, лишь отодвигает изначальный вопрос, как вообще возможно коллективное действие, на задний план. Конечно, эти недостатки можно попытаться устранить опять-таки при помощи теории рационального выбора (именно так и поступает, в частности, сам Хехтер), однако все это уже свидетельствует о том, что такую элегантную, на первый взгляд, теорию Олсона не так просто применить на практике.

И значительно более серьезное возражение касается как раз вопроса о сфере применения теории Олсона. Олсон однозначно воспринимал свою модель ориентированного на пользу действия как аналитическую, признавая, что она совершенно непригодна для анализа определенных эмпирических явлений, например, из сферы благотворительности или религиозной жизни². Однако в то же время он утверждал, что для анализа некоторых или даже многих областей реальности (и, прежде всего той среды, в которой действуют экономические организации) его модель вполне пригодна. Это

¹ *Hechter M. Principles of Group Solidarity. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1987 P. 35–36.*

² *Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / Пер. с англ. Е. Короленко. М.: ФЭИ, 1995. С. 5, сноска 6.*

объясняется тем, что в данных областях следует исходить из того, что индивиды в своих действиях ориентируются на собственную пользу, а организации служат в первую очередь интересам своих членов. Здесь, однако, могут возникнуть сомнения, какие сферы можно включить в это «поле» экономических организаций. В этой связи закономерен вопрос, целесообразно ли с помощью данного теоретического инструментария исследовать возникновение революционных движений, как это делают теоретики рационального выбора, расширяя тем самым сферу применения олсоновского подхода. Ведь Олсон лишь критиковал марксистскую теорию революций и классовой борьбы, но сам не пытался проанализировать революции, восстания или социальные движения, что особенно примечательно в свете того, что книга Олсона была опубликована в 1960-е годы, т. е. в то время, когда волна социальных протестов достигла своего пика¹. В самом деле, исследовать данные явления, исходя из того, что действия индивидов ориентированы исключительно на выгоду или конкретную цель, крайне сложно, если вообще допустимо. Собственно, в этом случае все свидетельствует о невозможности революций. И, тем не менее, они происходят. Почему я должен участвовать в какой-то акции, в которой любое действие может стоить мне не только денег и, конечно же, времени, но и жизни, и в которой мой собственный вклад вместе с тем довольно незначительный? Что уж тут говорить о революции, когда даже участие в выборах для теоретиков рационального выбора – уже загадка. Как объяснить тот факт, что на выборы (по-прежнему) ходит так много людей, хотя они наверняка точно знают, что их голос вряд ли сильно повлияет на результат выборов? Почему же они берут на себя труд дойти до избирательного пункта и тратят на это свое время? В этом случае теоретикам рационального выбора приходится прибегать к нормам (или к безусловной вере), которые они, правда, прикрывают категориями предпочтений или максимизации полезности. Но сама эта исходная позиция крайне неубедительна, как неубедителен любой радикально индивидуалистский подход к изучению социальных феноменов, а именно такому подходу отдавал предпочтение Олсон. Будучи экономистом, Олсон, как и все другие последовательные теоретики рационального выбора, всегда исходил из того, что любой индивид обособленно и

¹ Cp. *Oliver P. E., Marwell G. Whatever Happened to Critical Mass Theory? A Retrospective and Assessment // Sociological Theory. 2001. Vol. 19. No. 3. P. 294.*

независимо принимает решение о том, будет ли он участвовать в производстве коллективного блага или нет. Но многочисленные эмпирические исследования показали, что в ходе революций действия совершались группами, а индивидуальные решения принимались и формировались в рамках социальных сетей. Последователи же Олсона уподобляют оппозиционеров и революционеров клиентам посылочной торговли, которые, сидя дома на диване, в одиночестве изучают выгодные предложения, чтобы затем спокойно все обдумать и максимизировать собственную выгоду. Эта критика теории рационального выбора была сформулирована представителями так называемой «теории мобилизации ресурсов» в рамках исследований революций и общественных движений. Она еще не выходит за рамки «внутрисемейной» ссоры, так как представители данного подхода хотя и не соглашались с теорией рационального выбора по некоторым важным вопросам, но во многих других отношениях продолжают придерживаться ее программы. Можно сказать, что здесь индивидуалистическому рационализму теории рационального выбора противопоставляется коллективистский рационализм. В центре внимания данного подхода стоит вопрос о том, как организаторам социальных движений удастся мобилизовать дефицитные ресурсы, такие как время и деньги, для реализации целей движения. Представители теории мобилизации ресурсов (американцы Э. Обершелл, Дуг МакАдам, Джон Д. Маккарти, Майер Н. Зальд) признают, что общественные движения, волнения или революции на самом деле всегда исходят от групп. Подобные коллективные события невозможно представить себе без сплоченности группы (в том числе нормативной), поскольку в противном случае возникает «проблема безбилетника», и политическое недовольство отдельного человека не трансформируется в коллективное действие. Поэтому сторонники теории мобилизации ресурсов порывают с индивидуалистическим рационализмом теории рационального выбора, но сохраняют общий рационалистический посыл и утверждают, что

эти относительно стабильные группы или коллективы в своих действиях руководствуются соображениями минимизации затрат и максимизации полезности, например, когда они пытаются одержать верх над другими группами, свергнуть слабый государственный аппарат и так далее. При условии слабости госаппарата, как утверждают теоретики мобилизации ресурсов, революции возникают в тех обществах и в то время, где и когда большое число групп, объединяющих чрезвычайно преданных

членов, имеют рациональные ожидания положительной чистой выгоды от революционных или протестных действий (...)¹

Конечно, в правильности этого утверждения о существовании групповой рациональности тоже можно усомниться, и мы еще услышим об этом в следующей лекции по символическому интеракционизму. Однако сейчас нам важно узнать, что получилось из исследовательской программы Олсона.

Одновременно с усилением теорий рационального выбора на пике популярности оказалась также так называемая теория игр. Теория стратегических игр, основы которой были заложены в период окончания второй мировой войны, изучает ситуации, в которых результат действий каждого участника напрямую зависит от ожиданий того, как будут вести себя другие участники. Что конкретно это означает, мы сейчас объясним. Но прежде необходимо заметить, что в данном случае речь идет о рационалистической теории действия, т. е. о такой теории, которая присягнула на верность неоутилитаризму. С помощью часто очень трудоемких математических методов представители данной теории моделируют и анализируют более или менее искусственные ситуации действия, чтобы в теоретической модели представить логику действия рациональных акторов и результаты их взаимодействия. Теорию игр можно рассматривать как развитие теории Олсона постольку, поскольку она до предела заостряет проблему коллективного блага. В рамках теории игр рассматриваются ситуации, в которых обоим индивидуальным рациональным действиям приводят к субоптимальным коллективным и индивидуальным результатам. Кроме того, так же, как и концепция Олсона, теория игр опровергает расхожее предубеждение, согласно которому из возможности получения коллективной пользы можно сделать вывод о фактических действиях индивидов. Даже когда коллективная польза, казалось бы, очевидна для всех, рациональные акторы не станут действовать таким образом, чтобы эта коллективная польза была реализована на самом деле. Таким образом, теория игр тоже порывает с классической экономической теорией, которая всегда исходила из того, что действия индивидов (на рынке) как бы автоматически (направляемые смитовой «невидимой рукой») в совокупности приводят к оптимальным результатам.

¹ Goldstone J. A. Is Revolution Individually Rational? Groups and Individuals in Revolutionary Collective Action // Rationality and Society. 1994. Vol. 6. No. 1. P. 161. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.

Разнообразные ситуации, моделируемые или конструируемые в теории игр, как правило, носят особые, нередко весьма странные или смешные названия. Среди них можно встретить «игру на доверие» («assurance game»), «игру с трусом» («chicken game») или «дилемму заключенного» («prisoneris dilemma»). Последняя игра, пожалуй, самая известная, и поэтому именно ее всегда обсуждают те, кто не считает себя сторонником теории игр, а также критики теории рационального выбора. Мы кратко изложим ее суть.

Исходная ситуация такова¹: арестованы два человека. Они обвиняются в совместном преступлении, но допрашиваются по отдельности, так что у них нет возможности обмениваться друг с другом информацией. Судья, чтобы добиться от них признания, предлагает им еще до суда следующие варианты: каждый получит по 5 лет тюрьмы, если признаются оба, и 2 года, если не признается никто. Но если один признается, а другой нет, то тот, который признался, будет отпущен на свободу, а не признавшийся получит 10 лет тюрьмы.

Заключенные – назовем их Мюллер и Шмидт – оказываются в сложной и странной ситуации: как бы ни поступил Мюллер, для него самого в любом случае лучше признаться. Ведь Мюллер получит 5 лет (вместо возможных 10), если Шмидт тоже признается, и будет отпущен на свободу, если Шмидт не признается. Шмидт, разумеется, рассуждает точно так же: если он не признается, он рискует получить 10 лет (в том случае, если признается Мюллер), а если он признается, то он либо получит 5 лет тюрьмы (если Мюллер тоже признается), либо будет отпущен на свободу (если Мюллер не признается). И, несмотря на то или, скорее, именно потому, что Мюллер и Шмидт действуют рационально и признаются, они приходят к сравнительно плохому или субоптимальному результату: они осуждены на 5 лет, хотя у них была возможность – через последовательное отрицание вины – отделаться двумя годами. Графически это можно изобразить так:

		Шмидт	
Мюллер	признается	признается 5/5	не признается 0/10
	не признается	10/0	2/2

¹ См. общедоступные и понятные не только математикам объяснения Будона в: Boudon R. The Unintended Consequences of Social Action. New York: St. Martin's Press, 1982. P. 79 и далее.

При этом цифры обозначают величину срока, который получают Мюллер и Шмидт при выборе той или иной стратегии.

Возможно, вам все это покажется довольно надуманным. Это действительно так: ведь мы здесь имеем дело с моделируемыми ситуациями. Однако подобные ситуации могут служить не только для того, чтобы более подробно и точно проанализировать изложенную Олсоном проблему коллективного блага, но и чтобы распутать вполне реальные ситуации конфликта и показать варианты действия, которые в противном случае остались бы скрытыми или, по крайней мере, неясными. Как подобный анализ может помочь прояснить, например, запутанные отношения коллективных акторов (скажем, между профсоюзами, объединениями работодателей и государством) и иногда иррациональные результаты их действий, превосходно описано в книге Фрица Шарпфа (род. в 1935 году)¹, который сам не относится к теоретикам рационального выбора, а лишь использует аргументы теории игр в качестве вспомогательного инструмента анализа. Аналогичным образом можно исследовать и гонку вооружений между крупными державами, поскольку, принимая решение о дальнейшем наращивании военной мощи или, наоборот, о разоружении, акторы находятся в ситуации, похожей на ситуацию заключенных Шмидта и Мюллера. Их сами по себе вполне рациональные решения могут привести к результату, который с точки зрения внешнего наблюдателя будет субоптимальным, т. е. нуждающимся в усовершенствовании.

Мы хотим познакомить вас с некоторыми другими значимыми и наиболее выдающимися представителями теории игр и рационального действия. Томас Шеллинг (род. в 1921 году), проработавший долгое время профессором политической экономии в Гарварде, привлек внимание научной общественности еще в начале 1960-х годов, опубликовав книгу по военной стратегии под названием «Стратегия конфликта» (1960)². В своей книге Шеллинг, используя аргументы теории игр, блестяще анализирует возможные варианты действий государств, которые противостоят друг другу и – в самых разных обстоятельствах и при помощи самых разных средств – угрожали или угрожают друг другу войной. Однако для нас более важна его

¹ *Scharpf F. W. Interaktionsformen. Akteurzentrierter Institutionalismus in der Politikforschung.* Opladen: Leske & Budrich, 2000.

² *Schelling T. The Strategy of Conflict.* Cambridge: Harvard University Press, 1960. Русский перевод: Шеллинг Т. Стратегия конфликта. М.: ИРИСЭН, 2007.

книга 1978 года «Микромотивы и макроповедение»¹, в которой он на конкретных примерах различных явлений показывает, как вполне «невинное» индивидуальное поведение может привести к весьма сомнительным коллективным последствиям на макроуровне. Применительно к феномену этнической или «расовой» сегрегации в городах Шеллинг демонстрирует это при помощи простой модели или игры, которую, кстати, вы сами тоже можете повторить. Представьте, что у вас есть шахматная доска с 64 клетками и 44 монеты – 22 десятицентовых и 22 двухцентовых. Распределите монеты по клеткам доски сначала случайным образом. А теперь вам нужно передвинуть и разместить монеты таким образом, чтобы по возможности ни одна монета того или другого достоинства не оказалась «в меньшинстве», т. е. не была майоризирована монетами другого достоинства. Это означает, что монеты одного достоинства не должны быть окружены монетами другого достоинства, т. е. на секторах доски не должно быть фактического «меньшинства». Вы можете сколь угодно долго передвигать монеты по доске, пытаясь соблюсти это правило, все равно на доске будут появляться области высокой концентрации монет одинакового достоинства. Применительно к феномену этнической или «расовой» сегрегации в городах это означает, что даже если люди не придерживаются расистских взглядов и не стремятся к территориальной обособленности от других этнических групп, а просто не хотят оказаться в (численном) меньшинстве непосредственно в районе своего проживания, в результате их переездов и переселений складывается такой порядок, который можно назвать в высшей степени сегрегационным. То есть «невинное» поведение индивидов может – за счет эффекта агрегации – вызвать «извращенные эффекты», т. е. последствия, которых никто не хотел. Раймон Будон (род. в 1934 году) сделал интересные выводы из факта повсеместного проявления подобных эффектов от непреднамеренных последствий действия. Эти выводы особенно важны для теории социальных изменений. Ведь тезис о том, что все действия имеют непреднамеренные последствия, противоречит часто встречающемуся в социологии предположению об однолинейности исторического процесса, а также заставляет скептически относиться ко всем попыткам планировать общество².

¹ Schelling T. *Micromotives and Macrobehavior*. New York / London: W W Norton & Co, 1978.

² Boudon R. *The Unintended Consequences of Social Action*. New York: St. Martin's Press, 1982. P. 7 и далее.

Норвежский философ и политолог Джон Эльстер (род. в 1940 году) интересуется не столько агрегированными последствиями индивидуальных действий, сколько самими индивидуальными действиями. Эльстер подробнейшим образом проанализировал, какие формы может принимать рациональное действие и чего вообще можно достичь рациональными средствами. Так, в своем эссе под названием «Неполная рациональность: Одиссей и Сирены»¹ Эльстер показал, какие механизмы самоограничения могут использовать акторы, чтобы оградить свое будущее поведение от возможного влияния иррациональных факторов. Подобно тому, как Одиссей приказывает своей команде привязать себя к мачте корабля, чтобы, услышав пение Сирен, не поддаться их губительному искушению, индивидуальные и коллективные акторы тоже разрабатывают механизмы самоограничения. Так, общества создают конституции для урегулирования определенных процедур и ограничения самих себя на будущее, чтобы не все возможные варианты действия были действительно доступны. Однако Эльстер также показывает, что не все цели можно достичь рациональным путем. Например, невозможно рациональными средствами создать спонтанность. Призыв «А теперь будь спонтанным!» не может увенчаться успехом, поскольку спонтанность – это не более чем побочный продукт другой деятельности. Нельзя стремиться к спонтанности как к таковой, потому что тем самым вы ее уничтожаете. Точно так же обстоят дела с засыпанием: нам именно тогда не удастся заснуть, когда мы очень сильно этого хотим.

Эльстер прославился также как тонкий критик функционализма: у весьма авторитетных социологов он обнаружил так называемые функционалистские объяснения, которые объяснениями как раз не являются, а, как правило, представляют собой лишь предположения, необоснованные утверждения и тому подобное². Впрочем, Эльстер становится все более скептическим и по отношению к самой теории рационального выбора и ее плодотворности. По его произведениям можно проследить, как он постепенно открывает для себя значение нормативной сферы. В этой связи можно сказать, что он тоже проходит путь от экономики к социологии, который до него уже проделали некоторые классики социологии. И своего рода конечной остановкой на этом пути стала послед-

¹ Elster J. *Ulysses and the sirens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

² См. также третью лекцию.

няя крупная работа Эльстера «Алхимия разума. Рациональность и эмоции»¹, в которой он пытается подвести под социальные науки социально-психологическую основу, ища ее в социологии и психологии эмоций. От экономической модели ориентированного на пользу действия здесь уже почти ничего не осталось.

Подобных проявлений «пораженческого» настроения вы никогда не найдете в работах выдающегося чикагского социолога Джеймса Коулмена (ум. в 1995 году). Коулмен был истинным представителем теории рационального выбора в американской науке. Кроме того, он объединил свои размышления о социальном действии с интересным общественно-теоретическим тезисом. В частности, Коулмен настойчиво подчеркивал, что сегодня динамику действия в обществе определяют корпоративные акторы (организации), а значение индивидуальных действий нуждается в переоценке, так как индивиды либо входят в состав организаций, либо в своих действиях противостоят им². Теоретическое новаторство Коулмена проявилось в первую очередь в том, что он одним из первых из лагеря неоутилитаристов попытался прояснить возникновение норм. Для неоутилитаристов всех мастей нормы всегда были сложно объяснимым феноменом, с которым приходится как-то считаться (при условии, что нормы не отрицаются в принципе), но который в то же время нельзя объяснить допустимыми в данной теории средствами. Коулмен, по крайней мере, сумел показать, как в совершенно определенных условиях могут возникнуть нормы, которые он понимал как легитимированные и, следовательно, признаваемые другими права контроля над определенными благами или действиями:

Условие, при котором возникает заинтересованность в норме и, соответственно, потребность в ней, заключается в том, что какое-то действие имеет схожие внешние последствия для какого-то множества людей, но при этом сложно организовать рыночное регулирование прав контроля над этим действием, и ни один актор не может с выгодой для себя участвовать в обмене для того, чтобы получить права контроля. Такой интерес не является непосредственным основанием нормы, он даже не гарантирует, что норма действительно возникнет. Он, скорее, за-

¹ *Elster J. Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.*

² *Cp. Coleman J. S. The Asymmetric Society. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.*

кладывает фундамент, порождая потребность в норме со стороны тех, кто переживает определенные внешние последствия¹

Правда, Коулмену не удалось доказать, что этот описанный им способ формирования норм является самым распространенным в реальности. Названные им условия возникновения норм, к которым впоследствии добавились новые², по всей видимости, были слишком рестриктивными и слишком редко встречались в эмпирической реальности. Но, независимо от этого, влияние Коулмена было и остается столь значительным в первую очередь потому, что к концу своей карьеры он сумел в трехтомном труде под названием «Основы социальной теории» представить своеобразный синтез, вобравший в себя решения всех хоть сколько-нибудь значимых теоретических проблем социологии с позиций теории рационального выбора. В Германии реализацией похожего амбициозного проекта в настоящее время занимается Хартмут Эссер (род. в 1943 году), который во вводном томе «Социология»³ так же, как в свое время Коулмен, попытался кодифицировать социологию.

Наконец, в данном контексте необходимо упомянуть также чикагского экономиста, лауреата Нобелевской премии по экономике Гэри С. Беккера (род. в 1930 году), который внес существенный вклад в развитие теории человеческого капитала и одновременно экономики образования. Кроме того, Беккер был одним из тех, кто пытался последовательно применять экономическую модель ориентированного на пользу действия к социологическим фактам и явлениям. Это нашло отражение в работах о преступности и девиантном поведении, а также в работах о семье, которую он описывал с точки зрения акторов (членов семьи, родителей и детей), находящихся в процессе «переговоров на предмет половых отношений, средств к существованию и безопасности» (Алан Райан). Но, как видно уже из этой меткой провокационной формулировки, Беккер часто поддается искушению оставить нормативно-аналитическое понимание данной модели действия, к которому пришли многие

¹ Coleman J. Grundlagen der Sozialtheorie. 3 Bände. München / Wien: R. Oldenbourg, 1995 [1990]. Bd. I. S. 323–324.

² Там же. S. 344 и далее.

³ За ним последовали еще шесть томов с таким же названием; все они посвящены конкретным теоретическим областям данной дисциплины. См. Esser H. Soziologie. Spezielle Grundlagen. 6 Bände. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1999.

теоретики рационального выбора, и, вслед за Бентамом, трактовать ее как квазиантропологический тезис с максимально широкой областью применения, что, конечно, весьма проблематично.

И вот мы подходим к завершению этой лекции и, следовательно, к итоговой оценке.

Мы уже говорили о том, что то направление неопутилитаризма, которое можно отнести к теории рационального выбора или рационального действия, отличается от «теории обмена» среди прочего тем, что модель ориентированного на пользу актора здесь понимается как нормативно-аналитическая. Таким образом, проблема тавтологии здесь не встает так остро, как это было у Хоманса. Тем не менее, названные нами теоретики, разумеется, тоже были заинтересованы в приложении этой модели к реальности с целью ее объяснения. В конечном счете все заинтересованы в создании эмпирически верных теорий выбора и принятия решений. В этой связи возникает вопрос, в каких сферах действительно в достаточном приближении можно говорить о рационально действующих акторах. И тут очень быстро обнаруживаются границы этой модели. Ведь почти всегда, во всех мыслимых контекстах можно эмпирически доказать, что акторы находятся под давлением обстоятельств, которые не позволяют им даже приблизительно соответствовать рациональной модели действия, которой требует от них теория. Акторы всегда испытывают дефицит информации. Зачастую сбор всей информации, необходимой для принятия решений или выбора, слишком сложен для них или связан с большими затратами. Иногда имеющейся информации так много, что акторы не в состоянии охватить весь объем данных, т. е. ограничены собственными когнитивными возможностями. Эти проблемы все отчетливее осознавали и сами представители теории рационального выбора и принятия решений. Одним из последствий этого осознания было то, что разные авторы отказались от идеи максимизации полезности и вместо этого стали работать с понятием «разумной достаточности» («satisficing»), достаточного удовлетворения¹. Актор, стремящийся к «достаточному удовлетворению», не «рационален» в прямом

¹ Simon H. A. Theories of Decision-Making in Economics and Behavioral Science // American Economic Review. 1959. XLIX. No. 3. P. 253–283. Русский перевод: Саймон Г. А. Теория принятия решений в экономической теории и науке о поведении // Вехи экономической мысли. Теория потребительского поведения и спроса. Т. 1. Под ред. В. М. Гальперина. СПб.: Экономическая школа. 1999.

смысле слова. Он прекращает поиски наиболее подходящих средств для действия или лучшей информации для принятия решения в тот момент, когда находит вариант, соответствующий его уровню притязаний (впрочем, часто этот момент выбирается достаточно произвольно) – для того, чтобы, несмотря на все трудности, возникающие в реальной жизни, вообще хоть как-то действовать. Таким образом, действующий субъект характеризуется как «более или менее рациональный» («bounded rationality»). Но как только делается эта уступка, сразу возникает вопрос, что конкретно означает это «более или менее». Насколько фактически отличается этот менее рациональный актор от идеально-типического действующего субъекта, максимизирующего полезность: действительно лишь немного или же очень сильно? И если верно последнее, то становится ясно, что модель актора, максимизирующего полезность, как правило, совершенно не пригодна для эмпирического изучения социальных явлений¹

А если это так, то крайне интересно было бы узнать, какие же люди на самом деле ведут себя, как акторы, максимизирующие полезность. На эту тему уже проводились эмпирические исследования². Оказалось, что поведение большинства людей в повседневной жизни очень далеко от рациональной модели действия. Согласно результатам исследования, по сути, осталась только одна группа, чье поведение с высокой степенью эмпирического приближения отражает рациональная модель. И эта группа состояла из студентов экономических факультетов! Имеет ли здесь место эффект отбора или социализации, выбирают ли все студенты этот факультет потому, что он им близок по духу, или их поведение формируется под влиянием экономического подхода, осталось неясным. Ясно лишь, что неоутилитаристская модель действия слишком ограниченная. И поэтому в следующих двух лекциях мы обратимся к теоретическим подходам, которые не только ратовали за возвращение к гораздо более содержательной парсонсовской модели действия, но даже самого Парсонса критиковали за то, что его модель недостаточно дифференцированная и многовариантная.

¹ См. критику в: *Etzioni A. Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus* [The Moral Dimension. Towards a New Economics]. Frankfurt/M.: Fischer, 1996 [1988]. S. 202 и далее.

² См. *Marwell G./ Ames R. E. Economists Free Ride, Does Anyone Else? Experiments on the Provision of Public Goods, IV // Journal of Public Economics. 1981. No. 5 (June). P. 295–310.*

Шестая лекция. **ИНТЕРПРЕТАТИВНЫЕ ПОДХОДЫ (I): СИМВОЛИЧЕСКИЙ ИНТЕРАКЦИОНИЗМ**

В этой и в следующей лекции мы рассмотрим две социологические теории – символический интеракционизм и этнометодологию, которые в специальной литературе часто объединяют под одним общим понятием «интерпретативные подходы» и именно поэтому порой даже путают. Так что понятие это не бесспорное, но в то же время оно несет в себе важную информацию о том, что в социологии 1950–1960-х годов, помимо неоутилитаристской парадигмы теорий обмена и рационального выбора и помимо структурно-функционалистской теории Талкотта Парсонса, существовали и другие важные подходы, причем подходы, сохранившие актуальность и сегодня. При этом авторы, которых можно считать представителями «интерпретативных подходов», отстаивали принципиально иную модель действия, нежели представители теории рационального выбора. Их модель отличается от парсонсовской модели с характерным для нее упором на нормативные аспекты действия. Это нашло отражение и в названии – «интерпретативные подходы». С одной стороны, оно выражает резкую оппозицию по отношению к Парсонсу и его модели действия. Представители «интерпретативной парадигмы» упрекали Парсонса в том, что его рассуждения о нормах и ценностях, на которые всегда ориентировано действие, слишком упрощены. При этом они не оспаривали значение норм и ценностей для человеческого действия, как раз наоборот! Парсонс, по их мнению, не учел тот факт, что нормы и ценности не просто абстрактно существуют для действующего субъекта и без особых сложностей могут быть реализованы в действии. На самом деле нормы и ценности сначала должны быть уточнены и, следовательно, проинтерпретированы в конкретной ситуации действия. Парсонс же упустил из виду факт зависимости норм и ценностей от интерпретации. И это главный недостаток его теории, из которого вытекает целый ряд проблематичных эмпирических импликаций.

С другой стороны, понятие «интерпретативные подходы» указывает на то, что подразумеваемые теоретические направления

зачастую – хотя далеко не всегда! – тесно связаны с этнографической исследовательской традицией и качественными методами социальных исследований. Именно потому, что представители данного подхода полагают, что применение норм и ценностей, равно как и реализация ненормативных целей и намерений в конкретных ситуациях – это всегда сложный и часто противоречивый процесс, они считают необходимым точно и во всех подробностях изучать контекст, в котором действуют люди, и, соответственно, интерпретировать возможные варианты действий акторов вместо того, чтобы работать с большими объемами весьма приблизительной и потому небесспорной информации. Сторонники «интерпретативной парадигмы» не видят смысла в том, чтобы, скажем, методом опроса собирать большой объем данных об установках, убеждениях и так далее, поскольку полученный таким образом материал и его статистическая обработка мало что могут сказать о фактическом поведении людей в специфических ситуациях действия. Таким образом, отдавая предпочтение качественным методам, они дистанцируются не столько от Парсонса, который не ограничивал себя какой-то одной методологией, сколько от тех социологов, которые пытались обосновать свои теоретические высказывания преимущественно с помощью количественных методов, как это делали, например, многие неопутилитаристы.

Итак, теоретические школы символического интеракционизма и этнометодологии обозначались и обозначаются одним общим понятием интерпретативного подхода. У них действительно много общего, но в то же время следует подчеркнуть, что речь здесь идет о двух четко различимых подходах, поскольку их истоки лежат в двух конкурирующих течениях современной философии. В то время как этнометодология, о которой речь пойдет в следующей лекции, принадлежит к традиции феноменологии Гуссерля, символический интеракционизм черпает свои идеи из философского наследия американского прагматизма. Это философское направление, о котором мы сейчас расскажем более подробно, было тесно связано уже с ранней американской социологией: такие авторы, как Джордж Герберт Мид, Уильям Исаак Томас, Чарльз Хортон Кули или Роберт Парк в своих работах непосредственно опирались на традицию прагматизма и даже сами влияли на ее развитие. И поскольку символический интеракционизм тесно примыкал к традиции прагматизма, он по сути не был новой теорией. Он был скорее продолжением Чикагской школы социологии – исследовательского

направления, которое успешно преподавалось и практиковалось в Чикагском университете где-то между 1910 и 1930 годами под руководством Уильяма И. Томаса и Роберта Парка. Впоследствии это, на тот момент доминирующее направление в американской социологии было вытеснено парсонсовской школой, которая начала формироваться в 1940-е годы, а в 1950-е достигла безраздельного господства.

Как вы знаете из третьей лекции, в своей реконструкции истории социологии в «Структуре социального действия» Парсонс (сознательно?) не стал уделять внимания представителям этого направления. Однако когда в 1950-е и особенно 1960-е годы символический интеракционизм предстал перед социологической общественностью в качестве явного конкурента функционализма, на передовой этой борьбы с Парсонсом оказались ученики представителей той самой Чикагской школы социологии. Но об этом позже. Сейчас нам необходимо выяснить, что вообще представляет собой американский прагматизм и примыкающая к нему исследовательская традиция Чикагской школы. В этой связи особенно важными нам кажутся четыре момента:

1. В философской традиции американского прагматизма интересно прежде всего то, что она понимает себя как философию действия. В этом смысле молодой Парсонс мог бы найти точки соприкосновения между философией прагматизма и собственными амбициями в отношении построения теории действия. Но дело в том, что здесь – и в этом, видимо, причина того, почему Парсонс пренебрег данной традицией в «Структуре социального действия» – модель действия разрабатывается с совершенно иных позиций. В то время как Парсонс бился над проблемой социального порядка и для ее «решения» выводил на первый план нормативные аспекты действия, в центре внимания американских прагматистов – уже упоминавшегося в первой лекции логика Чарльза Сандерса Пирса, философа Джона Дьюи (1859–1952), психолога и философа Уильяма Джеймса и философа и социального психолога Джорджа Герберта Мида – находились совершенно другие проблемы. Главной темой для прагматистов была взаимосвязь между действием и сознанием, а не между действием и порядком, что, среди прочего, вело к новым философским выводам¹. И в некотором роде

¹ См. об этом в: Joas H. Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition // Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992. S. 23–65.

революционным элементом американского прагматизма было то, что в трактовке этого вопроса он порывал с основополагающей посылкой западной философии Нового времени. Начиная с французского философа Рене Декарта (Картезий, 1596–1650), западные философы отправной точкой своих рассуждений, равно как любого научного анализа делали индивида, т. е. мышление отдельного человека. Обоснованием служило то, что в принципе сомнению можно подвергнуть все, кроме собственной экзистенции, так как попытка усомниться в чем-либо в конечном итоге всегда приводит к сомневающемуся сознанию, к «Я». Это означает, что если бы я захотел подвергнуть сомнению буквально все, то я все равно не смог бы оспорить тот факт, что я – это тот, кто мыслит, что я – тот, кто существует. «*Cogito, ergo sum*», как это звучит в знаменитой формулировке Декарта. Именно потому, что само-сознание непреложно, оно, делает вывод Декарт, должно стать исходной точкой философствования. Или, если подойти к данному вопросу с другой стороны, можно сказать, что философствование нуждается в прочной основе, и эта основа дана нам в само-сознании, в «Я», в уверенности «Я» в самом себе. Отсюда, с этого абсолютно надежного фундамента философия, равно как и наука, должны начинать свою работу. Это основа, на которой должны возводиться их здания. В этом заключалась суть радикального или, как его называют в специальной философской литературе, «картезианского сомнения».

Эта мыслительная конструкция Декарта оказала огромное влияние на всю европейскую и американскую культуру. Она, как уже было сказано выше, определила развитие многих направлений философии Нового времени, по крайней мере, тех из них, которые так же, как Декарт, помещали в центр философского процесса сознание индивида, т.е. занимались «философией сознания». Правда, эта философия сознания тоже столкнулась с серьезными теоретическими трудностями, которые наводили на мысль о том, что, возможно, сам этот ход Декарта – опора на индивидуальное сознание и его не подлежащее сомнению существование – уже обременено определенными трудностями. Картезианское сомнение подразумевало, что только мое «Я» могло считаться несомненным, тогда как очевидное проявление остального мира – скажем, вещей и окружающих меня людей – как бы отодвигалось в сторону. Но как это абстрактное, представляемое в совершенной изоляции «Я» должно было найти подход к миру, к вещам, к другим субъектам? Это и в самом деле

было серьезной проблемой, проблемой, вызванной как раз радикальным дуализмом между «Я» (душой, духом, сознанием и тому подобным), с одной стороны, и объективным, одушевленным или неодушевленным миром, с другой стороны, т. е. дуализмом между нематериальной субстанцией духа и зримым действием. С самого начала, каждый раз по-новому и каждый раз безуспешно философия сознания пыталась преодолеть этот неудовлетворительный, с точки зрения теории, и весьма проблематичный дуализм.

Согласно революционному утверждению, сделанному американскими прагматистами в конце XIX-го века, причина этой неспособности заключалась в том, что само картезианское сомнение было крайне надуманным интеллектуальным ходом, который направил философию по ложному пути и в итоге завел в тупик дуализма. Аргументация прагматистов заключалась в том, что сомнение Декарта было совершенно абстрактным; будучи выдумкой кабинетного философа, оно в действительности никогда не возникает и не может возникнуть в такой форме в повседневной жизни, в том числе и в обычной практике философии и науки. Нельзя сомневаться намеренно. Тот, кто сомневается намеренно, на определенном уровне своего сознания почти наверняка уверен в том, что что-то существует. Кроме того, невозможно сомневаться во всем одновременно, так как это привело бы к полной неспособности действовать и к состоянию оцепенения. Если я всерьез вознамерюсь усомниться в том, что университет – это учреждение, имеющее своей целью научную деятельность и преподавание, а не, скажем, развлечение и приятное времяпрепровождение, что изучение социологии имеет смысл, что вообще существует такое явление, как лекции, что в аудитории вообще есть студенты и так далее, то я буду раздавлен этой массой проблем и уже не смогу действовать перед лицом обрушившихся на меня в один и тот же миг вопросов. Прагматисты, таким образом, выступают не за не критичное отношение к знанию, доставшемуся нам от прошлых поколений, а к тому, чтобы философ занял внутри философии позицию, соответствующую «действительному и живому сомнению»¹, сомнению, ко-

¹ *Peirce Ch. Die Festlegung einer Überzeugung // Peirce Ch. Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1991. S. 149–181. Русский перевод: Пирс Ч. С. Закрепление верования // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 106–120. О картезианском сомнении в целом см. эссе Пирса: Peirce Ch. Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen // Peirce Ch. Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1991. S. 40–87.*

торое на самом деле возникает в конкретных ситуациях, а именно в ситуациях действия. Если аргументировать таким образом, т. е. если поставить под сомнение смысл самого картезианского сомнения, то необходимость в допущении отдельного изолированного сознания как опорной точки мышления отпадет сама собой. И тогда уже не нужно будет предполагать чисто абстрактное, рационально мыслящее, отделенное от остального мира «Я». Тогда можно помыслить «Я» как «Я» чувственное, находящееся в мире и среди людей. Благодаря этому становится также возможным трактовать процесс познания как процесс сотрудничества, в котором могут участвовать многие индивиды. В целом это влечет за собой совершенно иные философские вопросы и в то же время дает возможность совершенно иных, новых решений, чем те, которые предлагают «преемники» Декарта.

Говоря о сомнении в конкретных ситуациях действия и отрицая обоснованность и значимость картезианского сомнения, прагматисты на этом не останавливаются. Перед ними открывается возможность преодолеть дуализм, который терзал едва ли не все теории действия, исходившие из картезианских посылок, а именно дуализм между некой нематериальной субстанцией духа и зримым действием. Прагматисты утверждают, что дух, сознание, мышление и так далее вообще нельзя помыслить вне действия. Другими словами, мышление как раз и возникает в проблематичных ситуациях действия. Мышление и действие непосредственно направлены друг на друга. Таким образом, прагматизм подрывает или разрешает картезианский дуализм, не противопоставляя идеалистической позиции философии сознания (по принципу: «Из духа рождается действие») радикально материалистическую позицию (по принципу: «Сознание возникает исключительно на основе биологических или физиологических процессов»). Для прагматистов дух, мышление, сознание — это вообще не материальная или нематериальная субстанция, а то, что трактуется с точки зрения функционального значения по отношению к действию. Работа сознания, в понимании прагматистов, начинается тогда, когда мы в какой-то ситуации сталкиваемся с проблемой. Именно в этот момент имеет место мышление. Именно в таких проблемных ситуациях, в которых действующий субъект оказывается сбив с толку, он вынужден обращать свое внимание на новые вещи и аспекты. Он пытается их систематизировать и понять, короче говоря, начинает мыслить. Только когда квазие-

стественный поток действия в контексте обыденной жизни прерывается какой-то проблемой, элементы ситуации, которые прежде казались само собой разумеющимися, анализируются по-новому. Когда решение найдено, оно может быть сохранено действующим субъектом и актуализировано в будущих ситуациях аналогичного характера.

Это что касается философских выводов из прагматистской установки. Ее значимость для социологии, вероятно, пока трудно оценить, за исключением того факта, что в данной теоретической традиции действующий субъект понимается как активное существо, которое ищет выходы и решает проблемы, а не как пассивное создание, побуждаемое к действию лишь определенными раздражителями. Раздражители существуют не сами по себе, а воспринимаются в качестве таковых в соответствующей ситуации действия. Впрочем, степень значимости идей прагматизма для социологии и социальной психологии стала окончательно очевидна лишь после публикации работ Джона Дьюи и особенно Джорджа Герберта Мида.

2. Ключевой момент в идейной конструкции Мида состоял в том, что в своем анализе он заострял внимание не на ситуациях действий, ориентированных на внешний мир, а на ситуациях межличностного взаимодействия¹. Ведь именно в повседневной жизни часто случаются ситуации, когда я сам воздействую на других людей, т.е. когда мое действие вызывает какую-то реакцию у другого. Я сам являюсь, так сказать, источником раздражения для другого. Если в этом межличностном процессе возникают сложности с пониманием, то я фиксирую способ своего воздействия на других именно благодаря тому, что эти другие, в свою очередь, на меня тоже как-то реагируют. Таким образом, можно сказать, что мое «Я» отражается в реакции других людей на меня самого. Эта идея Мида легла в основу теории формирования идентичности, которая в то же время стала центральным элементом теории социализации. С помощью теоретического инструментария прагматистской философии Мид смог объяснить возникновение самосознания в ситуациях взаимодействия. И отправной точкой размышлений на эту тему должен был быть не единичный обособленный актор, а только действующий субъект среди других таких же действующих

¹ См. об этом: Joas H. *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1989 [1980].

субъектов. Таким образом, Мид раз и навсегда порывает с представлением о том, что научное познание в рамках социальной психологии или социологии может отталкиваться от отдельного индивида. Вместо этого он подчеркивает, что социальные и гуманитарные науки должны последовательно двигаться в направлении интерсубъективного подхода. Но для успешного применения этого подхода, т. е. для научного анализа интерсубъективности, нужно было разработать антропологическую теорию коммуникации, основы которой также заложил Мид.

3. Согласно Миду, специфика человеческого действия заключается в том, что человек использует символы. Символы — это предметы, жесты, звуки, которые использует человек, чтобы указать на что-то другим людям, чтобы что-то представить. При этом особенно важно, что значение этих символов возникает во взаимодействии. Таким образом, символы определены социально и поэтому в разных культурах различны. Животные тоже используют жесты, но они не являются символами. Если собака скалит зубы, понятно, что она настроена агрессивно. Но вряд ли в этом случае можно сказать, что собака решила определенным образом выразить свою ярость. Эти жесты инстинктивны и поэтому всегда одинаковы, если не брать во внимание определенные вариации, обусловленные импринтингом на ранних стадиях развития. Человеческие жесты, используемые в качестве символов, функционируют совершенно иначе. Поднятый средний палец правой руки, когда остальные пальцы прижаты к ладони (футбольным болельщикам среди вас этот жест известен как «жест Эфенберга»), — это распространенный в центральной Европе жест, значение которого на периферии данного культурного пространства понятно уже не всем, поскольку этому значению в точности соответствует уже другой жест. Кроме того, люди могут размышлять о символах, использовать их сознательно или, наоборот, стараться избегать, могут их изменять, использовать в ироническом смысле и так далее и тому подобное. В животном мире все это невозможно. И точная проработка этой проблематики является одной из великих заслуг Мида, притом что он сам интересовался главным образом речевой способностью человека. Согласно Миду, язык тоже можно понять только исходя из «звукового жеста», звука как жеста.

4. Основываясь на теории коммуникации, описанной нами в самых общих чертах, и фундаментальных размышлениях о возможно-

сти возникновения самосознания, Мид, помимо всего прочего, работал в высшей степени инновационную психологию развития, которая впоследствии имела огромное влияние. Эта психология занималась вопросом о том, как дети учатся входить в положение других людей и каким образом, именно благодаря этому умению, они с течением времени формируют собственную идентичность. Мид описал поэтапный процесс формирования человеческого «Я» («самости», «Self»). В самом начале младенец или маленький ребенок не совсем осознает последствия того, что он делает. Первое время ребенок даже не в состоянии провести границу между собой и внешним миром. Даже части собственного тела (например, палец ноги на противоположном краю покрывала) могут восприниматься им как инородная вещь окружающего мира. Поэтому маленькие дети, даже если они имеют в виду самих себя, говорят так, как будто речь идет о внешнем объекте. Например, рассказывая о себе, они говорят не от первого лица, а вставляют в речь свои имена. Поэтому маленький Юрген, возможно, не скажет: «Мне больно!», а скажет вместо этого «Юргену больно!» Это происходит не потому, что он не знает сравнительно простого слова «мне», а потому, что он еще смотрит на себя с точки зрения других, не противопоставляя ей свою собственную точку зрения. Маленький Юрген понимает, что он сам является тем, кто вызывает реакцию других на него, и поэтому он воспринимает то, как его видят его мать, отец или сестра. Так формируется собственный образ, но этот образ пока распадается на отдельные внешние образы (me's). Если нам удастся синтезировать эти различные внешние образы в общее представление о себе, то мы для себя самих становимся социальными объектами, мы становимся предметом нашего самонаблюдения. На данном этапе мы формируем свою самость или свою «(Я)-идентичность». Теперь маленький Юрген видит в том имени, которое он носит, самого себя. Через различные действия он научился не только идентифицировать себя с окружающими его референтными лицами, но и распознавать свою собственную роль по отношению к ним. Через ролевую игру («play»), например, в дочки-матери или в больницу, он научился мысленно примерять на себя роль других людей, узнал по реакциям окружающих людей, что он вызывает у них своими действиями. Он может мысленно поставить себя на место своего отца, своей матери, своих ближайших друзей и освоить через игру их роли. На следующем этапе, уже с помо-

щью командных игр («games»), где нужно следовать абстрактным правилам, как, например, в футболе, он довольно быстро учится понимать не только роли тех, кто входит в его ближайшее окружение, и их ожидания по отношению к нему самому, но и более общие ожидания более крупного сообщества (команды) или даже общества в целом («генерализованный Другой»). Так формируется более или менее четко различимая идентичность: в общении с самыми разными людьми собственное «Я» отражается в их реакциях, и человек может одновременно примерить на себя разные точки зрения – точку зрения близкой к нему матери, но также точку зрения малознакомого правого защитника в футбольной команде, полицейского или продавщицы.

Таким образом, самое позднее к этому моменту развития действующий субъект может посмотреть на себя как бы со стороны. Он может совершенно осознанно сделать себя объектом, так как он умеет принимать на себя роли других или вставать на их точку зрения («role-taking»). Это в то же время означает, что для Мида и для его последователей самость или «Я» человека не является некой фиксированной, непоколебимой целостностью. Личность человека постоянно определяется и меняется в процессе и вследствие взаимодействия с другими людьми. Поэтому личность – это скорее процесс, нежели стабильная структура. Это постоянно продолжающееся структурирование, а не некая скрытая субстанция.

Таковы главные идеи американского прагматизма, которые оказали сильное влияние на социологические – в более узком смысле слова – работы так называемой Чикагской школы социологии, хотя связь между этими скорее философскими и социально-психологическими элементами теории и исследовательской практикой в Чикагском университете того времени не всегда сразу заметна.

В 1940-е и 1950-е годы популярность и прагматизма, и Чикагской школы пошла на спад, и они утратили свое некогда большое влияние. Этой тенденции противостоял один из учеников Джорджа Герберта Мида, которому впоследствии удалось собрать вокруг себя соратников. Речь идет о Герберте Блумере (1900–1987). В период между 1927 и 1952 годами он возглавлял факультет социологии Чикагского университета, а затем работал в Беркли, штат Калифорния. В Чикагском университете Блумер сознательно позиционировал себя как продолжатель дела Мида и стал своего

рода интеллектуальным лидером тех, кому было дорого мидовское наследие. В то же время на общенациональном уровне он стал вдохновителем движения, направленного на объединение социологов, которые хотели продолжать прагматистскую традицию. Его авторитет был настолько велик, что в период с 1941 по 1952 год он возглавлял самый влиятельный американский социологический журнал «American Journal of Sociology», а в 1956 году был избран председателем Американской Социологической Ассоциации.

Наконец, не кто иной, как Блумер в 1938 году в статье по социальной психологии ввел в научный обиход само понятие «символический интеракционизм». Это словосочетание необходимо объяснить. «Интеракция» указывает на взаимность, взаимосвязанность действий нескольких людей, хотя изначально словом «интеракция» (англ. «Interaction»), по-видимому, просто переводили зиммелевское понятие «взаимодействие» («Wechselwirkung»). Его значение отсылает нас к выводу, который следует как раз из работ Мида, а именно, что социология должна рассматривать человека не как изолированное существо, а как такое существо, которое всегда и изначально действует в контексте интересубъективного взаимодействия, т.е. вовлечено в сеть действий двух или нескольких людей. Это что касается «интеракции». Теперь нужно правильно понять прилагательное «символический». Разумеется, оно не означает, что интеракции имеют лишь символический, переносный смысл, что они не «действительны» или не «реальны». Оно также не означает, что символический интеракционизм интересуется только теми действиями, которые несут значительную символическую нагрузку, как, например, в случае религиозных ритуалов. На самом деле это понятие означает, что данная теория понимает действие как «символически опосредованную» интеракцию (это более подходящее понятие, предложенное Юргеном Хабермасом), т.е. как действие, которое вынуждено прибегать к символическим системам, таким как язык или жесты. Эта символическая опосредованность человеческого действия особо подчеркивается потому, что из нее следуют выводы, недоступные другим теоретическим направлениям.

Таково значение понятия или придуманной Блумером в конце 1930-х годов «этикетки», которая, правда, лишь очень нескоро получила всеобщее признание. В последующие двадцать лет это понятие было не очень распространено, и только в 1960–1970-х годах был опубликован ряд отдельных изданий и сборников, кото-

рые содержали это обозначение в названии. В результате за теоретическим движением, основанным на идеях Мида, закрепилось постоянное название. Конечно, можно задаться вопросом о том, насколько вообще едино это течение¹; ведь нередко школы или традиции на самом деле представляют собой более поздние ретроспективные конструкции. Однако нас этот аспект не так сильно интересует. Гораздо важнее для нас посмотреть, как Блумер поступил с мидовским наследием, какой тип социологии он пропагандировал и какие темы он и его соратники сумели привнести в социологические дебаты.

В своем ставшем впоследствии знаменитом сборнике статей «Символический интеракционизм: перспектива и метод» (1969)², который отчасти переведен и на немецкий язык, Блумер определяет символический интеракционизм на основании трех простых предпосылок:

Первая предпосылка гласит, что люди по отношению к «вещам» действуют на основании тех значений, которыми эти вещи для них обладают. (...) Вторая предпосылка гласит, что значение таких вещей выводится из социальной интеракции, в которую человек вступает с окружающими его людьми, или возникает из нее. Третья предпосылка гласит, что эти значения используются и видоизменяются в ходе интерпретативного процесса, который человек применяет, разбираясь с теми вещами, которые встречаются ему на пути³.

Эти три предпосылки, которые можно было бы также назвать социально-психологическими или антропологическими допущениями о человеческой способности к действию и о коммуникации, действительно очень просты. И вы, вероятно, спросите, можно ли на основе таких простых, возможно, даже тривиальных высказываний построить теорию, которая могла бы всерьез конкурировать, скажем, со сложной теоретической конструкцией Парсонса. Но не поддавайтесь обманчивому впечатлению! То, о чем здесь говорит

¹ *Plummer K. Introduction: The Foundations of Interactionist Sociologies // Plummer K. Symbolic Interactionism. Volume I: Foundations and History. Aldershot / Brookfield: Edward Elgar Publishing. P. XII.*

² *Blumer H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.*

³ *Blumer H. Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus // Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1 + 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 81.*

Блумер, — это всего лишь предпосылки и допущения, а не детально проработанная теория. И если бы вы внимательно изучили парсонсовскую теоретическую конструкцию (или какую-нибудь другую, кажущуюся сложной теорию) в поисках подобных предпосылок, то вы, вероятно, пришли бы если не к тем же, то, по крайней мере, к таким же простым высказываниям. Кто знает, быть может, Парсонс безоговорочно согласился бы с этими тремя предпосылками. Такая возможность не исключена. В заочных дебатах с Блумером по поводу статьи Джонатана Х. Тёрнера с говорящим названием «Парсонс как символический интеракционист»¹ Парсонс был сбит с толку нападками со стороны интеракционистов и в то же время полагал, что он с самого начала интегрировал в свою теорию идеи и постулаты интеракционизма. Аргументацию Парсонса в ответ на эти атаки можно было бы подытожить следующим образом: «В чем же, собственно, состоят теоретические различия? В чем причина этих нападков со стороны интеракционизма? Разумеется, мне тоже известно, что люди приписывают [вещам] определенные значения, и что они обладают речевой способностью». А ответ Блумера можно было бы подытожить так: «Возможно, на самом поверхностном уровне ты, дорогой Талкотт Парсонс, соглашаешься с этими предпосылками. Но на самом деле ты относишься к ним недостаточно серьезно. Ведь если бы ты действительно принимал эти предпосылки и последовательно бы их соблюдал, то ты бы никогда не создал такую теорию, которую ты фактически создал!»

Из таких простых, на первый взгляд, блумеровских предположений на самом деле следует целый ряд далеко идущих теоретических выводов, которые в итоге приводят к совершенно иному типу теории, чем тот, с которым вы познакомились в лекциях по Парсонсу и неоутилитаризму.

Начнем с первой предпосылки, т. е. с положения о том, что люди действуют по отношению к вещам на основании значений, которыми эти вещи для них обладают. За этим стоит простое, на первый взгляд, наблюдение, что человеческое поведение не определено или не детерминировано влиянием якобы объективно существующих сил или факторов. Эти якобы объективные факторы и силы в любом случае интерпретируются действующим субъектом, т. е. он

¹ *Turner J. H. Parsons as a Symbolic Interactionist: A Comparison of Action and Interaction Theory // Sociological Inquiry. 1974. No. 44(4). P. 283–294. См. также ответы Блумера (1974) и Парсонса (1975).*

приписывает им определенное значение. Таким образом, дерево — это не просто дерево, про которое можно сказать: «Это материальный объект, и больше ничего!» На самом деле для действующего субъекта дерево помещено в определенный контекст действия. Так, например, для биолога оно может быть объектом практического исследования, которое можно и нужно анализировать без эмоций. Но для кого-то оно будет иметь романтическое значение, потому что дерево — прекрасный дуб на опушке леса — возможно, напоминает ему о первом свидании. То есть предметы не детерминируют действия людей, не «набрасываются» на них, а, наоборот, получают от людей значения, так как находятся в определенном контексте действия. Это, разумеется, относится не только к материальным предметам, но и к социальным правилам, нормам и ценностям. Они тоже не детерминируют поведение людей, потому что они сами должны быть сначала проинтерпретированы людьми. Это значит, что норма в той или иной ситуации может совершенно по-разному «воздействовать» на действующего субъекта, потому что только в самой ситуации решается вопрос, как действующие субъекты будут трактовать эту норму. Отсюда следует, что любое представление о том, что в обществе существуют нормы в значении постоянных детерминант действия, не учитывает того факта, что акторы сами придают им значения и имеют определенную свободу интерпретации. Именно этот пункт уже упоминался в третьей лекции, когда мы перечисляли критические замечания в адрес парсонсовской системы координат действия. Критика «объективизма» была вызвана именно тем, что Парсонс не уделял должного внимания этому наделению вещей значениями и в целом когнитивной деятельности акторов.

Вторая и третья предпосылки, согласно которым «значения социальных вещей возникают в процессе интеракции», а кроме того «значения постоянно производятся и видоизменяются в ходе интерпретативного процесса», на самом деле тоже не содержат в себе ничего удивительного или сенсационного. Своей второй предпосылкой Блумер просто хочет нам сказать, что значения, которые вещи для нас имеют, находятся не в самих вещах, как если бы значение дерева выводилось из физического предмета «дерево», т. е. идея или значение, например, «дерево», содержалось бы в физическом объекте или, наоборот, если бы дерево было материальным воплощением идеи. С другой стороны, значения, согласно Блумеру,

также не порождаются психикой отдельного человека, т. е. индивидуально. На самом деле значения возникают из интеракции между людьми, а также благодаря тому, что мы социализированы в определенной культуре. Считается (и вам это, наверное, известно), что у немцев особое отношение к лесу и деревьям, что вероятно, связано с немецким романтизмом. Поэтому в Германии люди особенно склонны окружать деревья романтическими ореолом, что в какой-нибудь другой культуре, возможно, вызовет недоумение. Короче говоря, придание значения в действии – это не внутри-психический, изолированный процесс, а процесс, в котором важную роль играют intersубъективные контексты. В то же время (и в этом, собственно, суть третьей предпосылки) Блумер утверждает, что однажды найденные и считавшиеся стабильными значения могут неоднократно меняться. Примером может служить работа на персональном компьютере, с которым вы легко обращаетесь до тех пор, пока вдруг не возникает какая-нибудь проблема. До этого момента компьютер был для вас просто другой формой печатной машинки, и вы считали само собой разумеющимся то, что она работает. Но вот эта «печатная машинка» взбунтовалась, и вы вдруг оказываетесь вынуждены по-настоящему заняться вашим компьютером, прочитать инструкцию и так далее. При этом вы вступаете в коммуникацию с самим собой, спрашиваете себя, какие могли произойти ошибки, что вам теперь делать, какую клавишу нажать, какой кабель в какой разъем воткнуть. И по ходу этой, возможно, продолжительной и утомительной деятельности данный предмет приобретает для вас новое значение, потому что вы узнаете, как он функционирует, и начинаете смотреть на него «другими глазами».

Все эти предпосылки кажутся абсолютно безобидными, а Блумер считает их само собой разумеющимися. Однако он делает из них такие выводы, которые несовместимы с парсонсовским функционализмом и неопутилизмом.

Первый вывод заключается в том, что основа теории действия в символическом интеракционизме принципиально иная. Здесь отправной точкой неизменно служит интеракция, а не индивидуальный акт действия или единичный актер, как это было в «Структуре социального действия» Парсонса или в неопутилизме. Как пишет Блумер, социальная интеракция – это «процесс, формирующий человеческое поведение, а не только средство или рамка для его

проявления или высвобождения»¹ Итак, действия других – это всегда составная часть индивидуального действия, а не просто его контекст. Поэтому Блумер часто говорит о «коллективной деятельности» («joint action»)², а не о «социальном действии» («social act»)³, тем самым давая понять, что действия других изначально вплетены в мои собственные действия и являются их неотъемлемой частью. «(...) коллективную деятельность нельзя сводить к общему или одинаковому типу поведения ее участников. Каждый участник неизбежно занимает особую позицию, действует, исходя из этой позиции, и вовлечен в отдельное, отличающееся от других действие. Именно за счет приспособленности этих действий друг к другу, а не за счет их единообразия возникает коллективная деятельность»⁴.

С этим непосредственно связано то, что представление Блумера и символических интеракционистов о самости человека явно отличается от того, как она понимается в других теоретических традициях, что, в свою очередь, влияет на теорию действия. Подхватывая идеи Мида о формировании самосознания человека (см. выше), интеракционисты подчеркивают, что человек является также объектом своих собственных действий. Я могу выступать объектом отношения для самого себя, и это обусловлено именно тем, что я изначально вовлечен во взаимодействия, и мои действия отражаются во мне через соответствующие реакции окружающих на меня. Благодаря этому я могу рефлексировать, размышлять о себе самом. Я могу злиться на себя из-за того, что я довольно глупо повел себя в какой-то ситуации, могу погрузиться в жалость к самому себе, потому что меня бросил любимый человек, меня может переполнять гордость за себя самого, потому что я только что совершил героический поступок, и так далее. Такое понимание социальности явно отличается от того, что мы видели в теории

¹ Blumer H. Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus // Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1 + 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 87

² На русский язык этот термин переводится также как «групповая активность». См.: Блумер Г. Коллективное поведение / Пер. с англ. Д. Водотынского // Американская социологическая мысль: Тексты. М.: Издательство МГУ, 1994.

³ Blumer H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969. P. 70.

⁴ Там же.

действия Парсонса. Безусловно, Парсонс тоже исходил из того, что человек является социальным существом. В противном случае тот принцип действия норм и ценностей, о котором писал Парсонс, а именно институционализация норм и ценностей в обществе и их интернализация индивидом, был бы просто невозможен. Однако для Парсонса процесс интернализации – это, скорее, однолинейный процесс, идущий от общества к индивиду.

Интеракционисты подходят к этому вопросу принципиально иначе. Для них решающее значение имеет именно коммуникация человеческой личности (самости) с самой собой. О какой-либо беспроблемной, «гладкой» интернализации не может быть и речи! Для интеракционистов, как уже было сказано выше, самость – это скорее процесс, нежели жесткая структура. Это также означает, что для выявления и понимания этой процессуальной самости и ее действий не могут применяться концепции, которые обычно используются в социологии или социальной психологии. Внутренний мир «невозможно понять путем редукции к фиксированным элементам организованного целого, таким как установки, мотивы, эмоции и представления; вместо этого его следует рассматривать как процесс, в котором подобные элементы вводятся в игру и, в свою очередь, подвержены влиянию того, что происходит в подобной игре. Внутренний мир должен рассматриваться как внутренний процесс, а не как неизменное внутреннее устройство психики»¹ Применительно к теории действия это означает, что и тот подход, который исходит из заданных целей, желаний, намерений, расчетов собственной выгоды (как это делает неоутилитаризм), и тот, который исходит из фиксированных и неизменных норм и ценностей (как теория Парсонса), в равной мере не соответствуют изучаемой проблеме. В этой связи и понятие роли в том значении, в каком оно используется в теории Парсонса², представляется Блумеру крайне проблематичным. Ведь игнорируя процессуальный характер самости, он подразумевает, что существуют устойчивые ролевые ожидания, которые просто должны выполняться в обыденной жизни. При таком подходе самость становится просто посредником, исполняющим ожидания общества для того, чтобы произвести действия.

¹ Blumer H. George Herbert Mead // Buford Rhea (Ed.) *The Future of the Sociological Classics*. London: Allen & Unwin, 1981. P. 149.

² См. четвертую лекцию.

Тем самым отрицается активная составляющая человеческой личности¹

Эти рассуждения напрямую ведут к релятивизации еще одного традиционного положения теории действия. И здесь мы подходим к тому аспекту, на который мы уже обращали ваше внимание в связи с критической оценкой парсонсовской системы координат действия². Подчеркивая процессуальный характер самости и недетерминированный характер человеческого действия, Блумер и интеракционисты, конечно же, имеют в виду, что человек – это не пассивное существо, реагирующее на раздражители. Человек (как и животное) описывается как активно действующий организм, демонстрирующий своего рода поисковое поведение, и поэтому цели его действия могут быстро меняться, если возникают новые ситуации, и новые объекты той или иной ситуации требуют к себе внимания. Первоначальные цели и намерения могут очень быстро меняться именно потому, что объекты приобретают все новые и новые значения в столь характерном для человека процессе постоянной интерпретации.

Такой взгляд в значительной степени релятивирует встречающуюся, в частности, у Парсонса идею о том, что «система координат действия» не может обойтись без фиксированных средств и целей. Согласно Блумеру, человеческое действие не интегрировано изначально в отношения «цель-средства». Это становится очевидным не только ввиду определенных специфических форм действия, таких как ритуал, игра, танец и тому подобное, т. е. в отношении экспрессивных действий, на которые мы уже обращали ваше внимание в третьей лекции, говоря о Гердере и немецкой антропологии выражения. Скорее, это касается любого действия в повседневной жизни: действующие субъекты зачастую не имеют четких целей и намерений. Точно так же очень редко встречаются однозначные нормы и предписания, которые нужно просто воплотить в действие. То, что мы должны делать, равно как и то, что мы хотим делать, зачастую очень расплывчато. В конечном итоге действие оказывается в высшей степени неопределенным. Траектория действия развивается в ходе сложного процесса, который не может быть

¹ *Blumer H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969. P. 73.*

² См. третью лекцию.

определен заранее: как правило, действие не детерминировано, а контингентно¹

Такая точка зрения на человеческое действие явно отличается от точки зрения других социологов, которые, как, например, многие теоретики неопутилитаризма, исходят из заранее просчитанной выгоды и предпочтений и, соответственно, рационально выбранных средств или, как Парсонс, предполагают существование однозначных нормативных предписаний. Интеракционисты же, напротив, понимают действие в целом как слабо детерминированное и изменчивое. Известный теоретик символического интеракционизма, американец Ансельм Страусс (1916–1996) сформулировал это следующим образом: «(...) Будущее неясно; только после того, как оно наступит, его можно до некоторой степени оценить, обозначить и познать. Это означает, что наши действия неизбежно представляют собой в значительной степени пробную и поисковую активность. До тех пор, пока действующий субъект не продвинулся достаточно далеко по дороге действия, конечный пункт его пути остается неясным. За время пути цели и средства могут быть переформулированы в связи с появлением неожиданных результатов. Обязательства, даже в отношении образа и цели жизни, тоже постоянно пересматриваются (...)»² Ведь действие – это интерактивный процесс интерпретации в непосредственном общении с другими и с самим собой. Именно поэтому представление о заданных неизменных целях ведет к ошибочным выводам. Мы еще вернемся к этому в лекции по неопрагматизму.

Этот тезис подводит нас к следующему пункту. Именно потому, что действия индивидов никогда не развиваются по заданной траектории, а личность человека следует трактовать как активную и процессуальную самость, представление о прочных социальных отношениях между людьми, равно как и о прочных и стабильных соединениях действий более крупного масштаба, каковыми являются, в частности, институты и организации, для интеракционистов весьма проблематично. Отношения между людьми очень редко

¹ Контингентный – не необходимый. В отличие от случайности, контингентность подразумевает влияние определенных факторов, наличие причинно-следственных связей, но их последовательность, комбинацию и конечный результат невозможно предсказать. – *Прим. переводчика.*

² Strauss A. Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität [Mirrors und Masks. The Search for Identity]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1974 [1959]. S. 35.

бывают определены или заданы заранее. Когда мы встречаемся с другими людьми, мы договариваемся друг с другом – иногда открыто, иногда без слов – об определении ситуации. То есть любое взаимодействие имеет такой уровень отношений, который не просто задан изначально, а о котором нужно договариваться. Вы сами переживали эту ситуацию множество раз, и наверняка часто это переживание было болезненным. Вспомните о своих отношениях с родителями. В детстве вы наверняка иногда пытались побеседовать или договориться со своими родителями на одном уровне, так сказать «на равных». И наверняка иногда вам это удавалось, и они принимали вас в качестве равноправного, разумного и почти взрослого человека. Но нередко вам приходилось сталкиваться с тем, что ваш отец или ваша мать показывали вам, «кто здесь главный», и в определенных дискуссиях в вас не признавали равноправного собеседника. Вы пытались выступить в качестве равноправного члена семьи, но вас в этом качестве не принимали. И такие ситуации случаются постоянно. Например, близкие друзья могут позволить себе по отношению к вам определенные «вольности», но от остальных вы этого не потерпите. Некоторым своим знакомым вы запретите фамильярничать, т. е. их попытка предложить вам некое определение ситуации будет вами отклонена.

Отсюда можно сделать вывод, что социальные отношения в той или иной форме всегда связаны с взаимным признанием со стороны партнеров. А коль скоро результат совместного определения ситуации невозможно предсказать (возможно, его вообще не удастся достичь), социальные отношения открыты с точки зрения своего развития и характера. И это, конечно же, касается и более сложных, охватывающих многих людей отношений, таких как организации или общества. Поэтому интеракционисты трактуют общество как процесс действия, а не как структуру или систему, поскольку последние подразумевают фиксированность социальных отношений, что само по себе проблематично. Символический интеракционизм «(...) рассматривает общество не как систему, представляющую собой статичный, подвижный или какой бы то ни было баланс, а как огромное количество совершающихся коллективных действий, многие из которых тесно связаны между собой, многие не связаны вообще, многие известны заранее и повторяются снова и снова, другие прокладывают себе новые пути, и все они служат целям

участников, а не выполняют требования системы»¹ Таким образом, в символическом интеракционизме мы видим стремление последовательно придерживаться теории действия в том числе и при объяснении и описании групповых явлений. В этом отношении он пересекается с неопутилитаризмом, представители которого тоже к этому стремились. Однако различие состоит в том, что здесь используется совершенно иная модель действия – модель, трактующая действие как интересубъективный процесс.

Естественно, социолог должен исходить из взаимосвязи действий – именно так мы и поступаем в повседневной жизни, когда говорим о браке, группе, организации, войне и так далее, т. е. о явлениях, в которые по определению вовлечен не один действующий субъект, а больше. Но важно помнить, что эти явления – это не сверхстабильные структуры. Они складываются из действий людей и именно поэтому подвижны. Кажущиеся стабильными формы коллективного действия, какие мы встречаем в организациях, тоже зачастую более подвижны, чем обычно думают, так как даже то действие, которое интегрировано в, казалось бы, жестко фиксированные перекрестные связи, в определенной мере зависит от процессов интерпретации.

Вместо того чтобы описывать организации в жестких, статичных терминах, интеракционист рассматривает их как живые, меняющиеся формы, которые могут существовать дольше жизненного срока своих членов и иметь историю, выходящую за рамки индивидов, конкретных обстоятельств и ситуаций. Вместо того чтобы сосредоточить свое внимание на формальных структурных характеристиках, интеракционист сосредотачивает его на организациях как результатах договоренностей, которые в разной степени ограничивают своих членов. Организации рассматриваются как подвижные образцы приспособления организованных групп друг к другу. И хотя организации создают формальные структуры, каждая организация в своей повседневной деятельности производится и создается индивидами, индивидами, которые подвержены капризам и противоречиям человеческой природы и ограничены ими².

¹ *Blumer H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969. P. 75.*

² *Denzin N. K. Notes on the Criminogenic Hypothesis: A Case Study of the American Liquor Industry // American Sociological Review. 1977. Vol. 42. No. 6. P. 905.*

Итак, разговоры о «внутренней динамике» институтов, а тем более столь характерные для функционализма разговоры о «системных требованиях» интеракционистам кажутся сомнительными. Ведь только интерпретирующее действие производит, воспроизводит и меняет структуры, и нет никакой абстрактной системной логики, которая меняет институты или предопределяет их адаптацию к окружающему миру¹

Понимание этого отражается и на концепции общества. Блумер и интеракционисты скептически относятся к нормативному элементу парсонсовского функционализма. Поскольку интеракции членов общества описываются как изменчивые и зависящие от интерпретативной деятельности, представление о том, что единство общества сохраняется за счет консенсуса относительно определенных ценностей, кажется проблематичным. Тот, кто аргументирует подобным образом, не учитывает, что общества складываются из интеракций, что разные люди по-разному соединены между собой или изолированы друг от друга и что поэтому «общества» следует описывать скорее как соединения обособленных миров значений и опыта переживаний — «мира» искусства, криминала, спорта, телевидения и так далее², а не как некие целостности, скрепленные устойчивыми ценностями. Или, по крайней мере, эту сплоченность общества посредством ценностей нужно исследовать эмпирически, а не просто провозглашать, как это делает Парсонс в своей теории.

Наконец, из трех простых предпосылок Блумера следует еще один, крайне важный с социологической точки зрения вывод — вывод, касающийся концептуализации социальных изменений. Поскольку Блумер, описывая действия и делая особый акцент на процессе взаимного определения в ситуациях, ставит во главу угла элемент интерпретации, ему понятно, что в этих процессах действия и определения всегда возникает что-то непредвиденное. В обычной жизни действие носит поисковый, зондирующий характер,

¹ О критике Блумера в адрес Парсонса см.: *Colomy P., Brown D. J. Elaboration, Revision, Polemic, and Progress in the Second Chicago School // Fine G. A. (Ed.) A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology. Chicago / London: University of Chicago Press. 1995. P. 17-81.*

² Ср. *Strauss A. Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität [Mirrors und Masks. The Search for Identity]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974 [1959]. S. 176; Blumer H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969. P. 76.*

и поэтому ему всегда присуща неопределенность. Мы никогда не знаем, куда именно нас заведет наше действие, не отвлечемся ли мы на что-то иное, не поставим ли перед собой новые цели и так далее. Таким образом, действие содержит в себе элемент креативности и, следовательно, контингентности. Но если это так и если в то же время общество рассматривается как совместное действие многих людей, получается, что любой социальный процесс и вся история в целом носят контингентный характер: «(...) неопределенность, контингентность и трансформация – это неотъемлемая часть коллективной деятельности. Предполагать, что многоплановые коллективные действия, составляющие человеческое общество, будут протекать по одним и тем же установленным путям, нет никаких оснований»¹ Блумер продемонстрировал это в своем большом исследовании феномена индустриализации, результаты которого были опубликованы уже после его смерти². Индустриализация – строительство современных промышленных предприятий, создание городской инфраструктуры, электрификация и так далее – на самом деле ни в коей мере не предопределяет тот путь развития, по которому в конечном итоге пойдет общество. Представление о том, что все общества будут одинаково реагировать на «импульс» индустриализации, Блумер считает в корне ошибочным. Оно ошибочно потому, что существуют абсолютно разные и к тому же совершенно по-разному воспринимаемые точки соприкосновения между социальными группами и технико-экономическими «структурами». От того, какой рынок труда возникнет в результате индустриализации, насколько сплоченным было доиндустриальное общество, в какой мере страна или город вовлечены в новые индустриальные структуры, – от всего этого зависит, по какому специфическому пути будет проходить индустриализация в той или иной стране. Соответственно, ее последствия тоже будут абсолютно разными. Для Блумера господствовавшее в социологии развития и долгое время также в функционалистской теории изменений представление о том, что западные общества показали странам третьего мира их собственное будущее, поскольку этим странам предстоит пройти тот же путь развития и просто догнать Запад, является грубым

¹ *Blumer H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969. P. 72.*

² *Blumer H. Industrialization as an Agent of Social Change. A Critical Analysis. New York: Aldine de Gruyter, 1990.*

упрощением и заблуждением в том числе по причинам теоретического характера. Дело в том, что пересечение экономических структур и абсолютно различных общественных устройств не является полностью объективным. Здесь, безусловно, решающую роль играет момент интерпретации, так как членам общества надлежит истолковать этот переломный общественный процесс и действовать соответствующим образом¹

Итак, мы рассмотрели важные социологические выводы, вытекающие из трех блумеровских предпосылок. На их основе Блумер создает также тематическую программу, которая существенно отличается от того, что предлагал Парсонс. Для Блумера очевидно, что доминировавший долгое время парсонсовский функционализм игнорировал или недостаточно прорабатывал отдельные темы. Поэтому характерному для функционализма пристрастию к описанию стабильных состояний системы Блумер противопоставляет социологический анализ феноменов социального изменения. Обычной для функционализма сосредоточенности на упорядоченных, укрепляющих систему процессах Блумер противопоставляет необходимость изучения так называемых дезорганизационных процессов, которые он считает интересными именно потому, что в них всякий раз проявляется потенциал возникновения новых способов действия и структур. Функционалистской концепции гармоничного процесса социализации (ключевое слово: интернализация) Блумер противопоставляет необходимость рассматривать социализационные процессы как комплексное взаимодействие и противостояние самоконтроля и социального контроля².

В центре внимания символического интеракционизма в период его расцвета с конца 1950-х и до начала 1970-х годов действительно находились некоторые, хотя и не все приведенные выше темы. При этом произошло своеобразное разделение труда с функционализмом: в то время как представители символического интеракционизма занимались главным образом проблемами социальной психологии, социологии девиантного поведения, социологии семьи, медицины и профессий, а также проблемами коллективного поведения, другие области, прежде всего в макросоциологии, были впол-

¹ См. об этом также: *Maines D. R. The Faultline of Consciousness. A View of Interactionism in Sociology.* New York: Aldine de Gruyter, 2001. P. 55 и далее.

² *Blumer H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969. P. 77.

не добровольно оставлены функционализму. Применительно к этому периоду в истории социологии наблюдатели социологической сцены говорят о символическом интеракционизме как о «лояльной оппозиции»¹, поскольку интеракционисты хотя и критиковали функционализм, все же сумели договориться с ним о своеобразном тематическом разделении труда. Тем не менее, символический интеракционизм сумел укрепить свои позиции по крайней мере в тех тематических областях, которыми всерьез занимались его представители, и основать сильную исследовательскую традицию. И здесь символические интеракционисты во многом продолжили эмпирические работы Чикагской школы.

1. Начнем с социологии семьи. В этой области социальных исследований интеракционисты, в частности Ральф Тёрнер², показали, что члены семьи — это не ориентированные на пользу, расчетливые индивиды, как предполагали утилитаристы, и не те, кто просто следует стабильным ролевым образцам, как полагал Парсонс, а те, кто постоянно пробует новые формы интерпретации, постоянно испытывает новые способы действия и при этом вовлечен в сложные переговорные процессы. То, что в этой области обнаружил Тёрнер (род. в 1919 году), представляло собой не жесткие структуры, а подвижные процессы взаимодействия.

2. Область, в которой символический интеракционизм также представлен довольно сильно, — это еще молодое исследовательское направление «социология эмоций». Эта область исследований, появившаяся только в середине 1970-х годов, представляет большой интерес постольку, поскольку раньше было принято считать, что эмоции обусловлены биологически и в этом смысле асоциальны. Однако интеракционистам удалось показать, что на эмоции очень сильно влияет социальное окружение и, что, возможно, еще более важно, что люди работают над эмоциями. То есть эмоции следует понимать как процесс интеракции с самим собой. Конечно, такие чувства, как раздражение, страх или гнев реально существуют и физически выражаются в мимике и жестах. Однако это происходит, разумеется, не абсолютно произвольно, так как мы в какой-то мере контролируем свои эмоции. В то же время мы ожидаем определен-

¹ Mullins N. C., Mullins C. J. Symbolic Interactionism: The Loyal Opposition // Mullins N. Theories & Theory Groups in Contemporary American Sociology. New York: Harper & Row, 1973. P. 98.

² Turner R. Family Interaction. New York: John Wiley & Sons, 1970.

ной реакции других людей на наши чувства, которые мы в связи с этим хотим контролировать еще больше или как-то иначе¹. А если это так, если мы действительно работаем над нашими чувствами, то имеет смысл исследовать, например, в каких местах или какими социальными группами осуществляется особенно интенсивная работа с чувствами. Начало исследованиям в этом направлении положила работа Арли Хохшильд о коммодификации эмоций, т. е. о превращении их в товар в определенных профессиональных группах². На примере стюардесс Хохшильд (род. в 1940 году) показывает, как они тренируют в себе умение контролировать эмоции, чтобы на любое хамское замечание со стороны пассажиров отвечать дружелюбной улыбкой и считать это «нормальным». Такая работа с эмоциями особенно необходима, поскольку стюардессы, находясь в тесном пространстве самолета, к сожалению, не имеют возможности просто взять и уйти от психически неуравновешенных, пьяных или сексуально озабоченных пассажиров.

3. В области социально-психологических исследований на тему формирования и развития идентичности Ансельм Страусс – один из ведущих и, пожалуй, наиболее известных авторов. В своей блестящем сборнике эссе «Зеркала и маски: в поисках идентичности», который мы уже цитировали выше, он излагает и развивает идеи Мида и Блумера. Используя очень четкие и меткие понятия, Страусс описывает по определению бесконечный процесс формирования и нахождения человеческой идентичности. Ведь прошлое каждый раз интерпретируется по-новому и поэтому никогда не может быть завершено. Для Страусса социализация – это процесс, который длится всю жизнь, а не заканчивается в молодости, претерпевая лишь незначительные изменения на границах идентичности. Страусс показывает, что в жизнь людей постоянно вмешивается что-то новое и удивительное, и в результате люди вынуждены по-новому интерпретировать себя и свое прошлое. Особое внимание Страусс уделяет тем периодам жизни, когда подобные переопределения особенно бросаются в глаза. Ведь жизнь сама по себе – это череда так называемых «статусных переходов», которые должен совершить каждый: переход от «бесполого» ребенка к подростку с сексуаль-

¹ Denzin N. K. On Understanding Emotion. San Francisco / Washington / London: Jossey-Bass Publishers, 1984. P. 49 и далее.

² Hochschild A. Das gekaufte Herz: Zur Kommerzialisierung der Gefühle [The Managed Heart]. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1990 [1985].

ными желаниями, от ориентированного на досуг подростка к работающему взрослому, от холостяка, часто меняющего сексуальных партнерш, к верному супругу, от мужчины к отцу, от женщины к матери и даже от живого существа к мертвому. Последний переход Страусс совместно с Барни Г. Глейзером проанализировал в знаменитой книге «Осознание умирания»¹, где изложены результаты исследования взаимодействия между медперсоналом, умирающими пациентами и их родственниками в больнице. При этом обнаруживаются обманные манёвры участвующих сторон, но также болезненный процесс проговаривания и принятия факта предстоящей смерти. Так утрата возможности действовать становится предметом анализа с позиций теории действия.

В смежной исследовательской области, посвященной вопросу самопрезентации, заслуживает упоминания автор, который невероятно прославился своими работами, но которого лишь отчасти можно причислить к символическим интеракционистам. Речь идет об Ирвинге Гофмане (1922–1982). Он был учеником Эверетта Хьюза, знаменитого интеракциониста, работавшего в Чикагском университете, а в 1958 году был приглашен Гербертом Блумером в Калифорнийский университет в Беркли. Однако он представлял скорее «теорию одного человека» – настолько своеобразным и, возможно, экстравагантным был образ мышления Гофмана. Гофман был невероятно наблюдательным, и эту способность он с блеском применил в своей первой книге «Представление себя другим в повседневной жизни»², где он подробно описал техники инсценировки и представления, применяемые индивидами в общении с окружающими людьми. При этом он использовал метафору театральной сцены, чтобы подчеркнуть, что и повседневная жизнь часто так же искусно инсценируется и изощренно преподносится, как это происходит на театральной сцене. Применительно к работам Гофмана в социально-научной литературе часто говорят о «драматургической» модели действия, потому что Гофман не только здесь, но и в последующих своих работах описывал действие не как направляемое предпочтениями и максимизирующее полезность (утилитаризм), не

¹ Glaser B. G., Strauss A. L. *Awareness of Dying*. Chicago: Adlaine. 1965.

² Goffman E. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City / New York: Doubleday Anchor, 1959. Русский перевод: Гофман И. *Представление себя другим в повседневной жизни* / Пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.

как ориентированное на нормы (Парсонс), но и не как поисковое (прагматисты и «обычные» интеракционисты), но как то, что целиком и полностью растворяется в самопрезентации. Цель действующего субъекта – поддержать свой собственный образ, предстать в виде определенной личности перед другими, ради чего мы и занимаемся представлением самих себя и зачастую подчиняем этому аспекту все остальные.

В дальнейших эмпирических исследованиях Гофман изучал жизнь в так называемых «тотальных институтах»¹, в частности в психиатрических клиниках, и анализировал стратегии действия людей, идентичность которых нарушена в силу медицинских причин или, например, расовой дискриминации и которые вынуждены как-то жить с этим недостатком². Лишь в более поздних работах³ Гофман начинает систематизировать свои эмпирические наблюдения и создавать теоретический каркас. Произведения Гофмана были и остаются популярными не только в США, но и в Германии, и это связано в том числе с тем, что он писал очень легко и доходчиво, без использования специальной социологической терминологии, а, кроме того, своими исследованиями, например, психиатрических клиник он открывал читателям экзотичные и, следовательно, интересные миры. В то же время форма изложения обнаруживает циничный взгляд на наше поведение в обыденной жизни, что тоже, очевидно, импонировало многим читателям.

Именно в этом пункте трактовки Гофмана расходятся. Одни упрекают его в том, что его модель действия нацелена на циничное манипулирование окружающими людьми, а в его описании тотальных институтов не учитываются возможности пациента достичь чего-либо через переговоры и, соответственно, игнорируется процессуальность и вариативность действия во всех институтах и организациях⁴, в то время как другие, наоборот, обращают внимание на то, что в первую очередь поздний Гофман близок к Дюркгейму, что он подспудно воспринял его высокую оценку значения ритуалов для общества и предложил оригинальное развитие этой

¹ *Goffman E. Asylums. New York: Doubleday, 1961.*

² *Goffman E. Stigma: Notes on the management of spoiled identity. Endlewood Cliffs / New York: Prentice-Hall, 1963.*

³ Прежде всего в: *Goffman E. Frame analysis: An essay on the organization of experience. New York: Harper & Row, 1974.*

⁴ См. критику в: *Meltzer B. N., Petras J. W., Reynolds L. T. Symbolic Interactionism. Genesis, varieties and criticism. London / Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975.*

идеи. Гофман «явно поддерживает тезис Дюркгейма о том, что в дифференцированных современных обществах божества обособленных групп уступили место поклонению тому „предмету культа“, который один и тот же у всех нас: индивидуальной самости»¹. Поэтому анализируемые им практики нужно понимать в значении взаимного «сохранения лица», а не одностороннего стратегического «управления впечатлением». Таким образом, в своих микроисследованиях, посвященных техникам самопрезентаций, Гофман как бы указал на сакральность личности в эпоху модерна, которая проявляется также в вере в права человека².

4. Особенно сильные позиции символический интеракционизм сумел завоевать в сфере изучения девиантного поведения. Концепции, с которыми работали при этом символические интеракционисты, вам уже известны. Самой знаменитой и во многих отношениях новаторской стала работа Говарда С. Беккера «Аутсайдеры: социологическое исследование девиантного поведения»³ – несложное и интересное для чтения и в то же время теоретически содержательное исследование девиантных субкультур и их «членов», музыкантов и курильщиков марихуаны. (Эмпирические исследования конкретных случаев были проведены еще в 1950-е годы. Сегодня тоже можно говорить о существовании субкультуры наркоманов, но при этом вряд ли будут иметься в виду курильщики марихуаны). Новизна работы Беккера, опубликованной в 1963 году, заключалась в том, что он описывал девиантное поведение не как однократный акт, а как поведенческую секвенцию, как процесс, в ходе которого человек постепенно и непрерывно «врастает» в девиантную субкультуру. При этом Беккер (род. в 1928 году) использовал понятие карьеры, чтобы показать, что девиация – это на самом деле плавное скатывание к девиантному поведению, которое затем закрепляется. В то же время это такой процесс (и это второй, действительно сенсационный тезис Беккера), который происходит не только между новичком, приближающимся к субкультуре, и теми, кто уже занимает в ней прочные позиции, но также и

¹ Collins R. *Three Sociological Traditions*. New York et al.: Oxford University Press, 1985. P. 156–157

² Обзор всех трактовок Гофмана см. в: Hettlage R., Lenz K. (Hg.) Erving Goffman – ein soziologischer Klassiker der zweiten Generation. Stuttgart: UTB, 1991.

³ Becker H. S. Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens [Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance]. Frankfurt / M.: Fischer, 1981 [1963].

в первую очередь между представителями субкультуры и инстанциями социального контроля, в частности, правовой системой или полицией. Этот последний аспект вызвал колоссальное оживление теоретической мысли и бурные споры. Такая реакция была связана с тем, что Беккер рассматривал девиацию, т. е. отклоняющееся поведение не как проблему, изначально присущую той или иной субкультуре, а как явление, которое только само общество делает проблемой. Беккер подчеркивает, что «социальные группы создают отклоняющееся поведение, устанавливая правила, нарушение которых формирует отклоняющееся поведение, применяя эти правила к определенным людям и тем самым навешивая на них ярлык аутсайдеров. С этой точки зрения отклоняющееся поведение – это не какое-то свойство действия, а последовательность применения правил и санкций по отношению к „нарушителю“ другими людьми. Человек с отклоняющимся поведением – это человек, к которому было успешно применено это обозначение; отклоняющееся поведение – это поведение, которое люди называют отклоняющимся»¹. Беккер как бы переворачивает общепринятую точку зрения обывателя (и до сих пор также социолога): девиантное поведение как таковое не является отвратительным, «ненормальным» или необычным. Лишь определенные группы или общественные инстанции делают поведение девиантным. Таким образом, в навешивании этого ярлыка замешаны интересы и властные отношения. Те группы, которые обладают властью в обществе, объявляют преступлением воровство в магазинах, но в то же время считают уклонение от уплаты налогов незначительным правонарушением, что и закрепляют в законодательстве. Героинщиков из парков выгоняют тоже те, кто обладает властью, но на светских мероприятиях «высшего общества» сами они исправно нюхают кокаин. «Кто фактически может заставить других принять свои правила, и в чем причины того, что им это удастся? Это, безусловно, вопрос политической и экономической власти»². Это положило начало теории стигматизации, которая делала акцент именно на аспекте «наклеивания ярлыков» на отклонения и представлена такими авторами, как Джон

¹ *Becker H. S. Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens [Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance]. Frankfurt / M.: Fischer, 1981 [1963]. S. 8. Купив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.*

² Там же. С. 15.

Китсьюз (1923–2003)¹, Кай Эриксон (род. в 1931 году)² и Эдвин Лемерт (1912–1996)³. В бурные 1960-е эта теория, как вы можете догадаться, привлекла огромную массу студентов, которые культивировали в себе критическое отношение к власти и которым поэтому очень импонировала «перспектива неудачника», характерная для стигматизационного подхода (знаменитая фраза Беккера: «А на чьей стороне вы?»). Впрочем, со временем блеск этого подхода в социологии девиантного поведения сильно померк. Стало слишком очевидно, что, уделяя внимание почти исключительно инстанциям социального контроля, невозможно адекватно объяснить девиантное поведение. Однако другой аспект теории Беккера, а именно его указание на процессуальность научения определенным образцам поведения и его понятие карьеры, не утратил своей актуальности и сегодня и продолжает использоваться, в частности, в исследованиях субкультуры⁴.

5. Другая важная тематическая сфера, в которой смог закрепиться символический интеракционизм, связана с коллективным поведением. Сам Блумер считал коллективное действие, которым он занимался начиная с 1930-х годов, главным феноменом любого общества, так как он видел в нем потенциал для возникновения новых социальных образцов и форм социального действия. Еще представители «старой» Чикагской школы считали анализ коллективного поведения едва ли не основной задачей социологии. Структурный функционализм, напротив, долгое время игнорировал этот феномен, и на протяжении 1950–1960-х годов фактически только студенты Блумера хоть как-то работали над этой темой⁵. При этом понятие «коллективное поведение» («collective behavior») включало

¹ *Kitsuse J. I.* Societal Reaction to Deviant Behavior. Problems of Theory and Method // Social Problems. 1962. Vol. 9. No. 3. P. 247–256.

² *Erikson K.* Die widerspenstigen Puritaner. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens [Wayward Puritans. A Study in the Sociology of Deviance]. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978 [1966].

³ *Lemert E. M.* Das Konzept der sekundären Abweichung // *Stallberg F. W.* (Hg.) Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen, Kritik, Analysen. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1975. S. 33–46.

⁴ Краткий обзор вклада символического интеракционизма в социологию девиантного поведения см. в: *Rock P.* Symbolic Interaction and Labelling Theory // *Plummer K.* (Ed.) Symbolic Interactionism. Volume I: Foundations and History. Aldershot / Brookfield: Edward Elgar Publishing, 1991. P. 227–243.

⁵ Ср. *Shibutani T.* Herbert Blumer's Contribution to Twentieth-Century Sociology // Symbolic Interaction. 1988. Vol. II. No. I. P. 26.

в себя самые разные феномены, начиная от моды, слухов и паники и заканчивая массовыми движениями, ведущими вооруженную борьбу. У студентов Блумера было особое чутье на все эти аспекты социальной реальности. Наиболее значимыми являются, пожалуй, их работы о том, что сегодня мы бы обозначили понятием «социальное движение». В эмпирических исследованиях движения за права человека в Америке, женского движения, экологического движения интеракционисты были «на передовой» и при этом разработали свой оригинальный теоретический подход. В интеракционистском взгляде на данный феномен интересно то, что он расходился с обычной исследовательской традицией в социальных науках и именно за счет этого замечал то, что ускользало от взгляда традиционных исследователей. В 1960-е годы в социологии в сфере изучения социальных движений доминировали два теоретических направления. Первым был структурный функционализм, который лишь недавно открыл для себя это исследовательское поле и объяснял социальные движения напряжением, существующим в обществе («social strain»). Проблематичность этого подхода заключалась в том, что социальные движения всегда четко отделялись от остальной институциональной структуры общества, и поэтому возникало ощущение, что к протесту склонны лишь недостаточно приспособленные группы, т. е. в социальных протестах и движениях всегда каким-то образом замешана иррациональность. Другой доминировавший в то время подход – теория мобилизации ресурсов – уже известен вам по пятой лекции. Его аргументация настолько рационалистична, что складывается впечатление, будто социальные движения – это борьба социальных групп за властные преимущества, причем ее участники тщательно взвешивают все риски и (политические) возможности. Но оба эти направления, как считают интеракционисты, не учитывают того, что коллективные действия – это не однолинейное, безвариантное поведение, неважно, рациональное или иррациональное. Кроме того, коллективное поведение нельзя рассматривать как простую агрегацию индивидуальных форм поведения. На основании эмпирических исследований интеракционисты сумели показать, как, например, в конкретной ситуации массового скопления людей именно под воздействием ситуации участники меняют свои цели. Это означает, что поведение толпы имеет процессуальное развитие и следует своей особой динамике, совершенно не

совпадающей с представлением о рациональной реализации цели. Именно в социальных движениях, в зависимости от контекста и ситуации, постоянно возникают новые значения, которые до этого никогда не существовали в такой форме (и такое понимание полностью соответствует интеракционистской модели действия). Так, например, анализ столкновений на расовой почве в Уоттсе (район Лос-Анджелеса) показал, что банальное происшествие – стычка с дорожной полицией, привлекая внимание сначала небольшой толпы – очень быстро вылилась в новое определение ситуации, в котором дорожный инцидент вдруг стал интерпретироваться как типичная репрессивная мера со стороны белой полиции. И волнение по поводу локального события вдруг стало трактоваться как восстание против «белой системы». Ни один из первых участников этого небольшого сближения людей даже не думал об этом в самом начале. Эта идея сформировалась лишь по ходу коллективного действия, и уже в процессе этого действия трансформировались когнитивные и аффективные установки и убеждения его участников. Это и есть момент возникновения («эмергенции») новых норм¹, когда в ситуации возникают новые значения и образцы поведения, ситуации дается новое определение, а реальности – новое толкование, в результате чего происходит разрыв с заведенным порядком повседневности. Возникающие символы вскоре привлекают внимание людей – они становятся центром действия, никак не связанным с какими-либо соображениями полезности. Ведь и штурм Бастилии во время французской революции произошел не потому, что это было стратегически важное место во французской столице или потому что там содержалось под стражей большинство политических заключенных, а потому, что эта крепость стала символом королевской власти. Однако эту сосредоточенность коллективного действия на символах нельзя трактовать как признак иррациональности, потому что на самом деле это действие все же подчиняется некоей логике – не говоря уже о том, что атака на символы вовсе не иррациональна! В целом интеракционистский подход открыл перед исследователями социальных движений совершенно новую и во

¹ Cp. *Turner R. Kollektives Verhalten und Konflikt: Neue theoretische Bezugsrahmen // Heinz W.R., Schöber P (Hg.) Theorien kollektiven Verhaltens. Band I. Darmstadt: Luchterhand, 1972. S. 120–134; Turner R., Killian L. M. Collective Behavior. Second Edition. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1972. P. 21–25.*

многих случаях более адекватную реальности перспективу, нежели перспектива «традиционных» социологических теорий¹

6. Наконец, еще одним важным тематическим разделом символического интеракционизма является социология профессий и труда и в первую очередь социология свободных профессий. Здесь интеракционистам, конечно же, пришлось конкурировать с функционализмом. Ведь, как вы знаете из третьей лекции, еще Парсонс очень рано проявил интерес к этой теме. Поэтому вскоре заговорили о конкуренции между гарвардским подходом (Парсонс) и чикагским подходом в социологии профессий, причем последний был тесно связан с именем Эверетта Хьюза (1897–1983). Хьюз критиковал Парсонса за то, что тот слишком буквально понимал декларируемую сословно-профессиональную этику служения, постоянно подчеркиваемую сообразность академического знания объективной реальности и провозглашаемую необходимость самоуправления в профессии и не подвергал их социологическому сомнению. В отличие от Парсонса, Хьюз трактует эти феномены в духе критики идеологии и видит в них стремление сохранить власть и исключить другие группы, которые пытаются проникнуть в данную профессиональную сферу и угрожают лишить представителей устоявшихся профессий источника их дохода, а также как способ достижения относительной независимости от клиентов. В том же духе он интерпретирует стремление профессиональных групп (*Berufsgruppe*) достичь статуса «настоящих», независимых профессий (*Professionen*), т. е. профессионализироваться, как стремление к большей «независимости, большему признанию, более высокой позиции, более четкому разграничению между теми, кто „внутри“ профессии, и теми, кто вне ее, и стремление к большей автономии в выборе коллег и преемников. Необходимым подтверждением подобной смены статуса в нашем обществе является введение соответствующей специальности в университетах»² Достойными продолжателями дела Хьюза в области социологии профессий ста-

¹ О специфике интеракционистского подхода в исследовании движения см.: Snow D. A., Davis Ph. W' The Chicago Approach to Collective Behavior // Fine G. A. (Ed.) A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology. Chicago / London: University of Chicago Press, 1995. P 188–220.

² Hughes E. Professions // Hughes E. On Work, Race, and the Sociological Imagination. Chicago / London: University of Chicago Press, P. 43.

ли Элиот Фрейдсон¹ (род. в 1923 году) и Эндрю Эббот² (род. в 1948 году). Их аналитическая работа также выдержана в критическом ключе по отношению к концепции профессий Парсонса и при этом обнаруживает явные пересечения с теорией конфликта, о которой пойдет речь в восьмой лекции.

Итак, мы рассмотрели традиционные тематические области символического интеракционизма. Правда, есть еще одна «область», в которой влияние этой школы также довольно ощутимо – и это область методов социологического исследования. Благодаря своему специфическому взгляду на социальные явления, интеракционисты обнаружили, что действительность необходимо фиксировать при помощи таких социально-научных методов, которые соответствуют характеру этих явлений. Еще Блумер говорил о том, что в эмпирических социальных исследованиях ввиду обнаруженной прагматистами текучести и подвижности социальных процессов необходимы особые концепции. Блумер говорил о «сенситизирующих понятиях» («sensitizing concepts»)³, т. е. о понятиях, раскрывающих предмет, в отличие от понятий, которые лишь позволяют отнести явления к определенной категории, не раскрывая более подробно, что именно имеется в виду и как с этими понятиями работать. Этот пробел был блестяще восполнен Барни Г. Глейзером и Ансельмом Л. Страуссом в их книге «Обоснованная теория»⁴. Глейзер и Страусс разработали настоящий манифест качественного социологического исследования, показав на многочисленных примерах «наилучшую стратегию» приближенного к эмпирической реальности, поэтапного создания теории. Теория не должна дедуктивно выводиться из некой абстрактной системы координат действия, как это было у Парсонса, или другой подобной конструкции. Самый правильный способ построения эмпирически обоснованной теории, по мнению Глейзера и Страусса, – это осторожное и непредвзятое приближение к объекту исследования, который затем интенсивно

¹ *Freidson E. Der Ärztestand. Berufs- und wissenschaftssoziologische Durchleuchtung einer Profession [Profession of Medicine]. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1979 [1970].*

² *Abbot A. The Systems of Professions: an Essay on the Division of Expert Labor. Chicago: University of Chicago Press, 1988.*

³ *Blumer H. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969. P. 149.*

⁴ *Glaser B. G., Strauss A. L. Grounded Theory. Strategien qualitativer Sozialforschung [The Discovery of Grounded Theory – Strategies for Qualitative Research]. Bern / Göttingen / Toronto / Seattle: Hans Huber, 1998 [1967].*

изучается и сравнивается с другими объектами на предмет схожести и общности (во многих описаниях обоснованной теории забывают о сравнении!), после чего создаются категории и формулируются гипотезы. В рамках этих лекций мы не можем себе позволить более детальный анализ методологической стороны символического интеракционизма.

Если в заключение задаться вопросом об актуальных тенденциях в символическом интеракционизме, то стоит упомянуть по крайней мере три аспекта. Первый аспект: некоторые представители интеракционизма начиная с конца 1980-х годов все более активно участвовали в дискуссиях вокруг постмодерна, уделяя особое внимание СМИ и их роли в современном обществе. Один из них – уже упоминавшийся Норман Дензин (род. в 1941 году). В своих исследованиях он проявлял особый интерес к кинематографу – в том числе потому, что постмодерная идентичность, по его мнению, уже немыслима без кинематографа (и других СМИ), поскольку кино и телевидение дают людям образы, с которыми те себя идентифицируют¹. Безусловно, это затрагивает важные эмпирические вопросы, связанные с изменением формирования идентичности. Это касается и других работ Дензина, посвященных «эпифаниям», т. е. событиям, радикально меняющим жизнь, таким как развод, изнасилование, утрата статуса, переход в другую веру и тому подобное. Однако в результате чрезмерной радикализации мидовского представления о принципиальной незавершенности процесса формирования идентичности у ряда авторов постмодернистской литературы имеют место необоснованные преувеличения. И интеракционизм в данном случае рискует раствориться в так называемых «исследованиях культуры» («Cultural Studies») и утратить свою профессиональную идентичность в качестве социальной науки.

Поэтому более перспективным представляется второй новый тренд в символическом интеракционизме, а именно дальнейшая разработка теории действия. И в этом направлении важнейшие шаги предпринял опять-таки Ансельм Страусс, который в 1993 году в своей книге «Непрерывные преобразования действия»² очень на-

¹ Denzin N. Images of Postmodern Society. Social Theory and Contemporary Cinema. London / Newbury Park / New Delhi: Sage, 1991.

² Strauss A. L. Continual Permutations of Action. New York: Aldine de Gruyter, 1993.

глядно изложил целый ряд тезисов о социальном действии. Впрочем, многие новые идеи относительно теории действия лежат скорее в области философии и социальной психологии, поскольку там прагматизм пережил настоящий ренессанс и утвердился в качестве самостоятельного течения. Об этом мы еще будем более подробно говорить в девятнадцатой лекции.

Третий и последний из названных нами новых трендов наблюдается в той сфере, от которой многие уже не ждут ничего нового, а именно в сфере макросоциологии. Дело в том, что с 1950-х годов на развитие символического интеракционизма оказывало влияние разделение труда с функционализмом, вследствие чего интеракционисты занимались преимущественно микросоциологическими темами. И хотя Блумер, говоря о поле деятельности символического интеракционизма, называл также проблему социальных изменений, его соратники не проявили особого интереса именно к этой теме. Сам Блумер кое-что написал на тему индустриализации, но это была скорее критика существующих подходов, нежели самостоятельное и конструктивное макросоциологическое исследование.

Воздержание интеракционистов от макросоциологических тем было тем более странным ввиду того, что Чикагская школа социологии изначально демонстрировала весьма широкий спектр социологических интересов. Так, например, Парк и Томас были ориентированы на социологию города и написали ряд значимых работ по (им)миграции, этничности и коллективному поведению. От этих макросоциологических тем в символическом интеракционизме образца 1950–1960-х годов осталась лишь тема коллективного поведения. Темы «большого масштаба» оставались вне поля зрения. В этой связи можно говорить о том, что символический интеракционизм воспринял и развил лишь микросоциологическую сторону старой Чикагской школы. Это дало повод для справедливых упреков в том, что данный подход в своей сосредоточенности на микроуровне прямого взаимодействия между акторами, с одной стороны, аисторичен, а с другой стороны, совершенно игнорирует экономические аспекты и властные отношения внутри общества. В этой связи критики говорили о так называемом «аструктурном искажении», присущем данной теории¹

¹ *Meltzer B. N., Petras J. W., Reynolds L. T. Symbolic Interactionism. Genesis, varieties and criticism. London / Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975. P. 113.*

К решению этой проблемы интеракционисты действительно шли очень медленно. Путь в макросоциологию оказался крайне сложным. Отправной точкой этого пути стала социология профессий, поскольку в этом контексте исследовались также организации (например, больницы), в которых работали представители изучаемых профессиональных групп. И опять-таки Ансельм Страусс ввел для описания таких организаций понятие «договорной порядок» («negotiated order»), подразумевающее, что структуры представляют собой результат договорных процессов, которые происходят в любой организации, какой бы стабильной и неизменной она ни казалась. В основе структур больницы лежит отнюдь не только ее четкая организационная цель. Многие структуры становятся понятными только тогда, когда рассматриваются как официальные, так и неофициальные соглашения между различными группами (врачами, медсестрами, страховыми кассами, пациентами и так далее). Категория переговоров («negotiation») дала толчок к более интенсивному осмыслению отношений между действием и структурой: «Структура не находится „где-то там“; ее не следует овеществлять. Когда мы говорим о структуре, мы имеем в виду – или должны иметь в виду – структурные условия, которые имеют отношение к изучаемому явлению»¹. Эти исследования в области социологии организаций еще более остро поставили вопрос о том, можно ли с помощью категории «переговоров» описать конфигурации акторов большего масштаба, т. е. связи между институтами и организациями, или даже объяснить функционирование общества в целом: «Модель общества, которая логически следует из идеи договорного порядка, – это сложная сеть конкурирующих групп и индивидов, стремящихся своими действиями к контролю, сохранению или улучшению своих социальных условий, которые определяются их личными интересами. Реализация этих интересов, неважно, материальных или духовных, есть итог договорных ситуаций, столкновений и отношений»².

Самым первым к идее переговоров в этой макросоциологической перспективе обратился Норман Дензин в своей невероятно

¹ Strauss A. Negotiations. Varieties, Contexts, Processes, and Social Order. San Francisco / Washington / London: Jossey-Bass Publications, 1978. P. 257

² Hall P. M. A Symbolic Interactionist Analysis of Politics // Sociological Inquiry. 1972. Vol. 42. No. 3–4. P. 45.

интересной статье о том, как функционирует алкогольная промышленность в Америке¹. Дензин в своем анализе учитывает как исторический контекст, так и современные релевантные структуры и коллективных акторов, таких как спиртоводочные заводы, дистрибьюторы, бары, потребители и представители правопорядка. Заслуживают упоминания также первые попытки интеракционистов описать политические феномены, хотя здесь в центре внимания находились скорее техники самопрезентации политических деятелей, нежели фактические процессы между разного рода политическими акторами².

Тем не менее, легко заметить, что многие представители символического интеракционизма старались установить более прочную связь между своей теорией и макросоциологией. И здесь опять же следует упомянуть Ансельма Страусса³, Дэвида Р. Мэйнса⁴ (род. в 1940 году) и Питера Холла⁵, которые в своих работах посредством теоретической концептуализации социальных сетей, практик, договоренностей и так далее старались преодолеть разрыв между микросферой акторов и макросферой организаций и обществ. В данном контексте интересным подходом была и остается предложенная Мэйнсом концепция мезоструктур⁶. В любом случае все три автора – Страусс, Холл и Мэйнс – смогли убедиться в том, что они далеко не одиноки в этих поисках, потому что так называемая проблема соотношения микро и макро считалась сложной и в традиционных (т. е. неинтеракционистских) социологических теориях, а существовавшие макротеоретические обоснования отвергались как неудовлетворительные. Так и получается, что авторы, которые раньше и подумать об этом не могли (ведь до сих пор они занимались, казалось бы, совершенно разными вопросами и работали в

¹ *Denzin N. K. Notes on the Criminogenic Hypothesis: A Case Study of the American Liquor Industry // American Sociological Review. 1977. Vol. 42. No. 6. P. 905–920.*

² *Hall P. M. A Symbolic Interactionist Analysis of Politics // Sociological Inquiry. 1972. Vol. 42. No. 3–4. P. 35–75.*

³ *Cp. Strauss A. Interorganizational Negotiation // Urban Life. 1982. Vol. II. No. 3. P. 349–367.*

⁴ *Cp. Maines D. R. Social Organization and Social Structure in Symbolic Interactionist Thought // Annual Review of Sociology. 1977. No. 3. P. 235–259.*

⁵ *Cp. Hall P. Presidential Address: Interactionism and the Study of Social Organization // The Sociological Quarterly. 1987. Vol. 28. No. 1. P. 1–22.*

⁶ *Cp. Maines D. R. In Search of Mesostructure. Studies in the Negotiated Order // Urban Life. 1982. Vol. II. No. 3. P. 267–279.*

абсолютно разных теоретических традициях), вдруг становятся интересными друг для друга¹. Вы еще услышите об этом в следующих лекциях, посвященных, в частности, теории Пьера Бурдьё или Энтони Гидденса, поскольку и они тоже отчасти обращались к идеям, которые в точно таком же или аналогичном виде уже содержались в американском прагматизме или символическом интеракционизме. Один из представителей интеракционизма² даже утверждает, что большая часть современной социологии развивается в направлении интеракционистских воззрений, не отдавая себе в этом отчета. Это еще раз подтверждает наш тезис, сформулированный еще в первой лекции, что даже, казалось бы, совершенно изолированные друг от друга теоретические конструкции в социологии все же соединены между собой множеством коридоров!

1

¹ Cp. Adler P., Adler P., Fontana A. Everyday Life in Sociology // Annual Review of Sociology. 1987. No. 13. P. 227 и далее.

² Maines D. R. The Faultline of Consciousness. A View of Interactionism in Sociology. New York: Aldine de Gruyter, 2001.

Седьмая лекция. ИНТЕРПРЕТАТИВНЫЕ ПОДХОДЫ (II) ЭТНОМЕТОДОЛОГИЯ

Как мы уже знаем из предыдущей лекции, наряду с символическим интеракционизмом существует еще одна теоретическая школа, которая тоже носит «ярлык» интерпретативного подхода. Это так называемая этнометодология – направление, которое может отпугнуть уже одним своим сложным названием. На самом деле это название не такое уж и сложное, так как состоит из двух частей, которые по отдельности вполне понятны. Это слово содержит в себе, во-первых, понятие «этнос» (= народ), которое отсылает нас к смежной с социологией дисциплине этнологии, науке о народах, и, во-вторых, понятие «методологии». Это уже как-то проясняет программу данного теоретического подхода. Она заключается в том, чтобы при помощи методов этнологии – дисциплины, изучающей другие народы – изучать собственную культуру, чтобы выявить в ней те очевидные и своеобразные моменты, которые мы часто совершенно не осознаем именно потому, что для нас они являются чем-то само собой разумеющимся. Таким образом, отстранение от собственной культуры должно помочь выявить ее скрытую структуру. Можно замахнуться и на еще более высокую цель: ведь этнометодологи изучали не только незамечаемые структурные характеристики своей собственной культуры. Их конечной целью было выявление квазиантропологических базовых структур повседневного знания и действия вообще. Как должно быть структурировано это знание, знание любого члена любого общества, чтобы было возможно действие? Это главный вопрос, к которому намеревались подойти представители этнометодологии и которым, по их мнению, совершенно пренебрегала традиционная социология.

Этот интерес к теории действия не был случайным, так как основатель этнометодологии Гарольд Гарфинкель (род. в 1917 году) был учеником Талкотта Парсонса, в 1952 году защитил под его руководством диссертацию в Гарварде и, соответственно, был отлично знаком с его теорией. Гарфинкель никогда не сомневался в том, что именно «Структура социального действия» была отправной точкой для теоретической работы его самого и его соратников¹:

¹ Это соответствует нашему тезису о том, что современная социологическая теория берет свое начало с работ Талкотта Парсонса.

Вдохновленная «Структурой социального действия», этнометодология взяла на себя задачу заново определить и описать производство бессмертного, обыкновенного общества и его доступность для понимания. Она сделала это, выявив и описав базовые явления. В процессе реализации этой программы определенный список тем, названных и разработанных в «Структуре социального действия», на протяжении многих лет служил контрастом и одновременно отправной точкой для интереса этнометодологии к этой задаче¹

Однако, как видно уже из этой цитаты, Гарфинкель развивал свою теорию явно в другом направлении, нежели Парсонс. Это можно сформулировать даже более радикально: в этом стремлении низвергнуть парсонскую школу, которое привело к возникновению невероятно популярной в 1960-е годы этнометодологии, речь уже не шла о «лояльной оппозиции» при сохранении господства парсонсовского функционализма в социологии, как это было в случае символического интеракционизма. Довольно многие представители этнометодологии (а иногда и сам Гарфинкель) выступали в роли критиков социологии в целом (помимо этнометодологии), которую они упрекали в том, что она до сих пор не внесла хоть сколько-нибудь значимого вклада в изучение социальной реальности по причине недостаточного внимания к повседневному знанию членов общества.

Но обо всем по порядку. Начнем с ранних работ Гарфинкеля. Его расхождения с теорией Парсонса проявились уже в его неопубликованной диссертации. В ней он критикует Парсонса за то, что тот так никогда по-настоящему и не объяснил, как и при помощи каких процедур акторы определяют ситуацию своих действий, какие размышления вовлекаются в процесс совершения действия и какие предпосылки лежат в его основе. Парсонсовская система координат действия недостаточно комплексна постольку, поскольку Парсонс говорит о целях и ценностях как о чем-то само собой разумеющемся, не исследуя при этом, каким именно образом акторы ориентируются на цели и средства²

¹ *Garfinkel H. Respecification: evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method etc. in and as of the essential haecceity of immortal ordinary society, (I) – an announcement of studies // Button G. (Ed.) Ethnomethodology and the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 11.*

² *Heritage J. Garfinkel and Ethnomethodology. Cambridge / New York: Polity Press, 1984. P. 9 и далее.*

В дальнейшем Гарфинкель еще больше ужесточил критику Парсонса, что объяснялось в том числе новыми знаниями, полученными им в ходе эмпирической работы. После защиты диссертации в Гарварде и непродолжительной работы в Огайо Гарфинкель отправился в Калифорнийский университет в Лос-Анджелесе и там в 1950-е годы среди прочего провел несколько небольших исследований, посвященных принятию решений членами судов присяжных. Он смог установить, что поведение присяжных не следует какой-то одной предсказуемой линии, причем даже в тех случаях, когда существует ясная правовая норма и ясный состав преступления. Можно было бы предположить, что в таком случае приговор выносится автоматически: ведь присяжным здесь не над чем раздумывать. Однако, как показал Гарфинкель, им всегда сложно применить правовую норму к фактическим обстоятельствам дела. Сначала необходимо «подогнать» реальную жизнь во всей ее сложности под правовую норму и соответствующим образом ее проинтерпретировать, тем более что стороны на судебном разбирательстве, как правило, дают абсолютно разные трактовки процесса совершения и состава преступления. Кроме того, Гарфинкелю удалось показать, что на процесс принятия решения влияет множество самых разных соображений и что присяжные сначала постепенно «собирают» факты в некую общую картину, чтобы прояснить для себя противоречивые высказывания участвующих сторон. Этот процесс, согласно Гарфинкелю, постоянно принимает новые обороты. И гипотеза, согласно которой присяжные (разумеется, не только изученная Гарфинкелем группа людей, но вообще все люди в повседневных ситуациях принятия решения) с самого начала имеют ясную картину того, как должны выглядеть условия, чтобы они приняли то или иное решение, довольно проблематична, если вообще не ошибочна. Уже потом (т. е. ретроспективно) часто кажется, что четкая стратегия принятия решения существовала с самого начала.

В представленном здесь материале присяжные в действительности не имели понятия об условиях, определяющих правильное решение, пока решение не было принято. Они лишь ретроспективно могли определить, каковы были действия, которые сделали их решения правильными. Получив результат, они обращались к предшествующим событиям, чтобы найти его объяснение, то, что

привело к этому результату, и придать своим решениям некоторую упорядоченность, по сути, «официальность»¹

Результаты этих исследований убедили Гарфинкеля в том, что указание на нормы ничего не дает социологии с точки зрения объяснения причин того, почему люди ведут себя так, а не иначе. Если мы просто указываем на нормы и правила, вне поля нашего зрения остаются сложные мыслительные процессы, которые должны проделать акторы, прежде чем они вообще смогут следовать норме. В то же время ускользает от внимания тот факт, что нормы лишь в ходе данных мыслительных процессов приспособляются к реальности. Результаты исследования, считает Гарфинкель, свидетельствуют также о том, что модель действия, положенная Парсонсом в основу его теории, и уж тем более неоутилитаристское понимание действия слишком прямолинейны. В повседневном действии не может быть и речи о каких-то фиксированных целях и ценностях, так как зачастую лежащие в основе решения ценности и цели устанавливаются уже после того, как решение принято.

Можно было бы предположить, что в этой своей критике определенных теоретических концептуализаций действия Гарфинкель позаимствовал аргументы у американского прагматизма и символического интеракционизма. Ведь в конечном итоге, как мы знаем из прошлой лекции, представителей этих направлений тоже не устраивало слишком одностороннее понимание действия. Они тоже подчеркивали текучесть социальных процессов и в этой связи резко критиковали (как, например, Герберт Блумер) жесткий нормативизм, присущий ролевой теории Парсонса. При этом они не отвергали концепцию роли как таковую (само это понятие восходит к мидовскому анализу взаимодействия), но старались сделать парсонсовскую теорию гораздо более гибкой. Так, например, Ральф Тернер, оказавший решающее влияние на развитие интеракционистской ролевой теории, всегда описывал ролевое взаимодействие как «пробный» и поисковый процесс и говорил скорее о «делании роли» («role-making»), нежели о простом следовании определенным нормативным ожиданиям. «Существующие» роли имеют разную степень конкретности и внутренней согласованности, тогда как индивид с полным доверием строит свое поведение так, как если бы

¹ Цит. по: *Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии* / Пер. с англ. З. Замчук, Н. Макаровой, Е. Трифионовой. Санкт-Петербург: «Питер», 2007. С. 124.

они были совершенно недвусмысленными и ясными. В результате, пытаясь время от времени сделать эксплицитными¹ какие-то аспекты ролей, он создает и модифицирует роли и просто делает их явными; это процесс не только принятия, но и делания роли².

Впрочем, очень скоро становится понятно, что для Гарфинкеля и этнометодологов такая критика парсонсовской ролевой теории не решает главную проблему. Они хотят начать построение новой теории действия еще «глубже», чем это было в символическом интеракционизме. Ведь, как считает еще один видный представитель этнометодологии Аарон Сикурел (род. в 1928 году), даже очень гибкая ролевая теория Тернера игнорирует вопрос о том, как действующий субъект распознает значимые раздражители и как ему удастся так хорошо ориентироваться на поведенческие представления Других (т. е. помещать раздражители в социально значимый контекст), что он может дать организованный ответ, который рассматривается Другими как значимый. Действующему субъекту должны быть известны механизмы или базовые правила, которые позволят ему выявить скрытые контексты ситуации, ведущие к «подобающей» ориентации на нормы; таким образом, нормы являются поверхностными правилами, не имеющими фундаментального значения для того, какие выводы делает действующий субъект о принятии или делании роли³.

Другими словами, даже указание на креативное «делание роли» ничего не говорит нам о том, как и по каким (базовым!) правилам формируются роли и на что конкретно при этом ориентируется актер.

Это подводит нас к существенным различиям между теоретической программой Гарфинкеля, с одной стороны, и программой Парсонса и остальной социологии, с другой стороны. Мы назовем эти различия прямо сейчас, несмотря на то, что по-настоящему понятными они станут лишь к концу лекции.

¹ Выявленными, не скрытыми, четко сформулированными. — Прим. переводчика.

² *Turner R. Role-Taking: Process versus Conformity // Rose A. (Ed.) Human Behavior and Social Processes. An Interactionist Approach. London: Routledge & Kegan Paul, 1962. P. 22.*

³ *Cicourel A. V Basisregeln und normative Regeln im Prozeß des Aushandelns von Status und Rolle // Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1 + 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 167.*

1. В адрес прежде всего парсонсовской теории Гарфинкель выдвигает обвинение в том, что в ней связь между мотивом действия и его совершением представляется слишком тесной и как бы автоматической. Парсонс как будто исходит из того, что наличие мотива (например, если интернализированы нормы и ценности, требующие определенной активности) – это уже начало непосредственного осуществления действия. Но это решительно не так, что и доказал Гарфинкель на примере сложных процессов обдумывания, предшествующих принятию решений присяжными. Поскольку Парсонс не учитывает эти процессы, Гарфинкель – в полемическом ключе – называет акторов в его теории «жертвами культуры» или «болванами, лишенными способности суждения» («cultural or judgmental dopes»):

Под «жертвой культуры» я понимаю человека из придуманного социологами общества, который производит стабильные характеристики этого общества, действуя в соответствии с установленными ранее и легитимными альтернативами действия, которые предлагаются общей культурой¹

При этом словосочетание «жертва культуры» призвано показать, что в теории Парсонса за действующими субъектами фактически не признается собственная инициатива, самостоятельное обращение с нормами и ценностями. Вместо этого предполагается, что они слепо следуют предписанным нормам, как будто их направляет кто-то другой. Парсонс не позволяет своим акторам рефлексировать по поводу интернализированных ими норм и ценностей. В теории Парсонса, как считает Гарфинкель, ценности и нормы описываются *de facto* как фиксированные каузальные категории, которым должны подчиняться действующие субъекты и которым они в конечном итоге следуют.

Если это замечание справедливо, то Парсонс оказывается в опасной близости с позицией, которую он сам резко критиковал в «Теории социального действия», в частности, когда упрекал позитивистов в отсутствии у них теории действия. Позитивизм, по Парсонсу, полностью лишил действующего субъекта свободы и представил его марионеткой, управляемой социальной средой или наследственностью. В результате аспект личной инициативы человеческого действия оказался полностью утрачен. Если же верить

¹ Цит. по: Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Пер. с англ. З. Замчук, Н. Макаровой, Е. Трифионовой. Санкт-Петербург: «Питер», 2007. С. 79.

Гарфинкелю, то модель действия Парсонса не сильно отличается от позитивистской модели, потому что то, что для позитивистов значат среда и наследственность, для Парсонса значат нормы и ценности. В обоих случаях не принимается во внимание рефлексивная и мыслительная деятельность действующего субъекта. Таким образом, Гарфинкель сомневается в том, что парсонсовская модель действия в состоянии отразить реальность повседневных действий человека.

Поэтому Гарфинкель критиковал Парсонса также за то, что тот разработал не теорию действия, а в лучшем случае теорию диспозиций действия, поскольку «пространство» между мотивом и совершением действия Парсонс так ничем и не заполнил. Гарфинкель же, напротив, проявляет повышенный интерес к вопросу о том, как фактически протекают действия. Для ответа на этот вопрос сначала необходимо путем эмпирических исследований выяснить, каким знанием на самом деле обладают акторы, т. е. к каким запасам знания они могут прибегнуть в ситуации действия, и как они используют это знание для того, чтобы социальное взаимодействие¹ вообще состоялось. В этом контексте замысел Гарфинкеля заключался в том, чтобы рассматривать действующих субъектов как «знающих акторов» («knowledgeable actors»), а само действие – как «бесконечное, непрерывное, контингентное обучение» («accomplishment»)² Необходимо еще раз подчеркнуть, что таким образом Гарфинкель дистанцируется не только от Парсонса, но еще в большей степени от неоутилитаризма и характерного для него представления о расчете полезности и (неизменных) предпочтениях. Именно из-за сомнений³ в том, что действия столь однозначно направлены на реализацию норм, как предполагал Парсонс, этнометодологи заменили парсонсовский нормативный детерминизм концепцией «нормативной подотчетности» («normative accountability») акторов. Ориентируясь в своих действиях на нормы, акторы могут в лучшем случае ретроспективно предоставить более или менее складный отчет («account») о своем «действии-так-а-не-иначе», однако не следуют отождествлять этот отчет с фактическим ходом действия. А так как и последователи Парсонса, и представители неоутилитаризма

¹ См. приведенную выше цитату Сикурела.

² Цит. по: Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Пер. с англ.

З. Замчук, Н. Макаровой, Е. Трифионовой. Санкт-Петербург: «Питер», 2007. С. 9.

³ См. исследования Гарфинкеля о процессе принятия решения присяжными.

полностью игнорируют обдумывание до и попытки придания смысла после действия, этнометодологи с подозрением относятся к объяснительному потенциалу этих теорий¹

2. Кроме того, аргументация Парсонса с ее акцентом на значении норм неудовлетворительна постольку, поскольку Парсонс никогда не уточняет, как, собственно говоря, акторы понимают нормы. Парсонс просто изначально предполагает, что язык или другие системы символов, в которые помещены нормы, понятны для всех, и оставляет открытым вопрос, как в конкретных ситуациях действия возникают одинаковые значения норм и особенно их одинаковая трактовка у разных партнеров по взаимодействию. Парсонс (и, разумеется, не только он) не имел в своем распоряжении отточенной теории языка, которая бы позволила ему устранить этот недостаток. Возможно, ему не хватало внутреннего чутья, чтобы увидеть проблему в том, что нормы никогда не конкретизируются до предельной ясности, что правила обычно очень расплывчаты. Как бы то ни было, в любом случае, полагает Гарфинкель, нельзя исходить из того, что координация действий автоматически происходит в результате интернализации норм. Это можно проиллюстрировать на примере приветствия. В нашем обществе существует норма, согласно которой знакомых нужно приветствовать, а на приветствие нужно отвечать. Однако в обычной жизни знание этой нормы нам совершенно не помогает, даже если мы основательно ее усвоили. Ведь чтобы фактически применить эту норму в повседневной жизни, мы должны четко различать, кого и как мы приветствуем: кому мы подаем руку, а кому нет, кого мы приветствуем поклоном головы, а кому только слегка киваем, кого мы не хотим приветствовать, а кого мы приветствовать не должны (например, аутсайдеров!), как нам, к примеру, на многолюдном приеме поздороваться с друзьями иначе (ведь мы не хотим их обидеть!), чем просто со знакомыми или незнакомыми, но чтобы это отличие не сильно бросалось в глаза, и так далее. Таким образом, соблюдение простой нормы приветствия требует множества конкретных знаний о «контекстных условиях», которыми должны обладать все, чтобы действительно «проживать», т.е. реализовывать эту норму. Парсонс об этом практически ничего не говорит. Проблему спецификации норм он не анализирует, а его понятие роли здесь тоже мало что объясняет.

¹ *Heritage J. Garfinkel and Ethnomethodology. Cambridge / New York: Polity Press, 1984. P. 112.*

3. Наконец, Гарфинкель и этнометодологи критикуют Парсонса за то, что он сравнительно поверхностно рассматривает проблему порядка. Они аргументируют это замечание тем, что проблема порядка не возникает только тогда, когда между акторами начинаются конфликты интересов. Рассуждая о «гоббсовой проблеме», Парсонс утверждал, что социальный порядок невозможно помыслить на основе строго утилитаристских предпосылок, что в этом случае нерегулируемые столкновения интересов привели бы к нескончаемой войне всех против всех, а, значит, только нормы в состоянии объяснить стабильность совместной жизни людей. Гарфинкель же подчеркивает, что обеспечение порядка в повседневной жизни происходит независимо от несовпадения интересов, поскольку действующие субъекты, не ссылаясь напрямую на какие-либо нормы, подтверждают осмысленность действий друг друга и их общего мира и сразу же удостоверяются в доступности своих речевых высказываний для понимания и, следовательно, в возможности продолжения их действий в действиях других. При этом постоянно упоминаемые Парсонсом нормы вообще никак себя не проявляют. Еще до того, как нормы становятся темой обсуждения, акторы активно создают между собой отношения доверия, которые служат основой социального порядка. Можно это сформулировать по-другому: поскольку нормы на самом деле не определяют и не структурируют ход действий¹, интернализация норм и ценностей, которую Парсонс ставит во главу угла, не является главной опорой социального порядка. Механизмы, при помощи которых люди в повседневной жизни убеждаются в том, что реальность такова, какой они ее себе представляют, нужно искать на гораздо более глубоком уровне. Ведь это именно те механизмы, на базе которых только и возможна эксплицитная отсылка к нормам². Таким образом, фактический фундамент социального порядка следует искать совсем не там, где искал его Парсонс.

Эти критические замечания в адрес парсонсовской теории (хотя они касаются не только ее, но и большинства других социологических подходов), возможно, пока кажутся вам несколько абстрактными. По ходу лекции они станут вам более понятными, так как мы расскажем вам об эмпирической исследовательской программе Гарфинкеля и этнометодологии. Но сначала еще раз ненадолго вер-

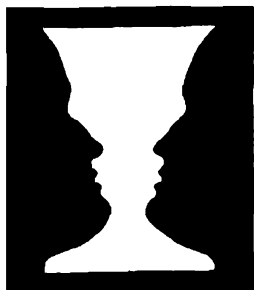
¹ См. первый пункт критики Гарфинкеля в адрес Парсонса.

² Ср. приведенную выше цитату Арона Сикурела.

немся в теоретическое русло и посмотрим, на какой философской основе строится теоретическое здание этнометодологии.

В предыдущей лекции мы уже говорили о том, что оба подхода так называемой интерпретативной социологии – этнометодология и символический интеракционизм – берут свое начало в двух течениях современной философии. Интеракционизм опирается на американский прагматизм, тогда как теория Гарфинкеля и этнометодология в целом основываются главным образом на немецкой феноменологии и в первую очередь на феноменологии Эдмунда Гуссерля. Привлекательность этого направления для этнометодологов заключалась прежде всего в том, что его представители тоже старались выявить обычно не осознаваемые основы человеческого действия и человеческого восприятия, что, разумеется, было очень близко к целям этнометодологии, в частности, к цели выявления скрытых структур собственной культуры путем отстранения от нее.

Философская программа Эдмунда Гуссерля (родился в 1859 году в Моравии, преподавал в Халле, Гёттингене и с 1916 году во Фрайбурге, умер в 1938 году) заключалась в обнаружении структур сознания, т. е. в исследовании того, каким образом объекты предстают в нашем сознании. Возможно, на первый взгляд это кажется не таким уж интересным, но на самом деле это увлекательная задача, имеющая важные последствия. Обосновывая феноменологию в качестве «строгой» науки, Гуссерль среди прочего выступал также против отдельных аксиом господствовавшей в то время натуралистической или позитивистской психологии, которая как нечто само собой разумеющееся предполагала некое пассивное сознание, которое лишь обрабатывает данные чувственного опыта. При этом, как считал Гуссерль, не учитывался тот факт, что сознание само осуществляет определенную работу и только оно придает смысл опытным данным. Этот вывод, кстати, перекликается с тем, о чем мы говорили еще в первой лекции, подтверждая цитатой Ч. С. Пирса необходимую или неизбежную укорененность любого восприятия в теории. Какими бы ни были в точности «отношения родства» между этими двумя философскими направлениями, эту конститутивную деятельность сознания, о которой говорит Гуссерль, проще всего, пожалуй, понять на примере так называемых обратимых фигур: в зависимости от фокуса внимания они могут породить совершенно разные образы или разные смыслы в сознании наблюдателя, т.е. их значение обратимо:



В зависимости от того, на что направлено ваше внимание, вы можете увидеть в этой обратимой фигуре стилизованный кубок или два обращенных друг к другу силуэта. То есть в само восприятие уже встроена деятельность сознания, и это имеет принципиальное значение. Наше восприятие вещей нельзя назвать беспредпосылочным. Разумеется, это проявляется не только в подобных экспериментальных или экзотических обстоятельствах, как восприятие обратимых фигур. Гуссерлю удалось установить, что наше повседневное восприятие в принципе строится на такой деятельности сознания и зависит от нее. Представьте, например, доцента, который на лекции или на семинаре держит перед собой книгу, которую он хочет вам порекомендовать. Вы воспринимаете книгу, хотя на самом деле книгу вы, разумеется, не видите. В этом и заключается притягательность исследовательского метода Гуссерля. То, что вы видите со своего места, это в лучшем случае лицевая сторона обложки. Обратную и боковые стороны вы уже не видите. Самое большее, что вы можете наблюдать, это поверхность, оформленная в цвете и содержащая надпись, которую вы, скорее всего, не можете прочитать. Больше вы ничего не видите. Следовательно, вы не «видите» на самом деле «книгу», а, скорее, благодаря деятельности сознания, в вашем восприятии вырисовывается образ книги, образ чувственного объекта, который, разумеется, имеет обратную и боковые стороны и, соответственно, страницы, который вы можете потрогать, каким-то образом использовать и, в конце концов, «прочитать». Итак, то, что представляется вам книгой, есть результат ряда бессознательных и автоматических операций и действий вашей психики, причем вам помогает также то, что прежде вы уже держали в руках книгу, знаете, как она выглядит, какова она на ощупь и так далее. Гуссерль как раз хотел изучить эту деятельность сознания, которую мы в обычной жизни — в «естественной установке», если пользоваться терминологией Гуссерля — осуществляем каждый раз, когда воспринимаем этот мир и действуем в нем. Феноменология Гуссерля имеет своей задачей анализ восприятия объектов в этой естественной установке. Но чтобы осуществить этот анализ, феноменолог должен дистанцироваться от естественной установки или осуществить

феноменологическую редукцию, как это называет Гуссерль. Если мы в обычной жизни просто воспринимаем книгу как таковую, феноменолог должен в точности проанализировать, за счет чего мы видим книгу именно как книгу, каким образом она проявляется в нашем сознании «как книга». Именно по этой причине феноменология Гуссерля представляла особый интерес для Гарфинкеля. Ведь точно так же, как Гуссерль хотел сломать и тем самым выявить образцы нашего повседневного восприятия, Гарфинкель старался сделать наш привычный мир чужим, чтобы высветить его самые глубинные структуры и тем самым опять-таки продемонстрировать значение «естественной установки».

Феноменологическая программа Гуссерля оказала большое влияние на историю философии. Во-первых, она повлияла на многие направления немецкой философии XX-го века, и особого упоминания в этой связи заслуживает философия Мартина Хайдеггера (1889–1976). Во-вторых, через сложные связующие пути, начиная с 1930-х годов, она приобрела огромное влияние во Франции: такие авторы, как Жан-Поль Сартр (1905–1980) и Морис Мерло-Понти (1908–1961) восприняли отдельные феноменологические идеи и соединили их с мотивами экзистенциальной философии. Французский экзистенциализм завоевал огромную популярность в конце 1940-х и в 1950-е годы, завладев вниманием интеллектуалов прежде всего в Западной Европе. Однако на Гарфинкеля оказали влияние не эти авторы, а австрийский экономист и социолог Альфред Шютц (1899–1959). После прихода к власти Гитлера Шютц был вынужден бежать из Европы и в 1939 году обосновался в Нью-Йорке, где работал в Новой школе социальных наук. Шютц с самого начала интересовался основополагающими вопросами теории действия и в своем первом крупном произведении «Смысловое строение социального мира. Введение в понимающую социологию»¹ очень интенсивно работал с веберовской категорией действия, которую он хотел освободить от слишком узких, на его взгляд, рационалистических рамок. Шютц поставил перед собой задачу при помощи идей Гуссерля выявить и более точно, нежели Вебер, описать то, как для действующего субъекта выстраивается смысл и как во-

¹ Schütz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974 [1932]. Русский перевод: Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: Очерки по феноменологической социологии. М., 2003.

обще возможно понимание Другого. Над этими проблемами Шюц работал всю свою жизнь. При этом его внимание привлекли темы и понятия, встречающиеся уже в поздних работах Гуссерля и, как вы увидите в лекциях по Ю. Хабермасу, оказавшие огромное влияние на теоретическую дискуссию в немецкой социологии 1970-х годов. Речь идет о понятии «жизненный мир».

В своей последней крупной работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»¹, представляющей собой цикл докладов, начатый в 1935 году, Гуссерль выступает решительно против экспансии естественных наук и их господства в западноевропейской мысли. В своей критической реконструкции естественнонаучной аргументации, начиная с Галилея и Декарта, Гуссерль обращает внимание на то, что естественные науки берут свое начало в чувственном, т. е. фактически воспринимаемом мире, но что это начало вытеснено естественными науками и «их» философами в пользу прогрессирующей математизации, математической идеализации, абстракции мира, в результате чего даже психология имеет тенденцию к натурализации психического². Чтобы противостоять этим тенденциям, необходимо, как считает Гуссерль, феноменологическими методами раскрыть и в некотором роде реабилитировать «повседневный жизненный мир» и «забытый смысловой фундамент естествознания»³ и всех других контекстов действия. То, что Гуссерль называет «повседневным жизненным миром» или «установкой жизненного мира», в значительной мере совпадает с тем, что мы называли естественной установкой. «Жизненный мир» в каком-то смысле противостоит универсуму (естественных) наук; он отсылает нас к наивной данности мира, которую мы принимаем без сомнений и рефлексии, на которой мы основываем все наши повседневные действия и которую мы можем подвергнуть сомнению, лишь приложив определенные усилия. Гуссерль противопоставляет ее естественнонаучной форме мышления и так формулирует ее принципы:

¹ *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Hamburg: Felix Meiner, 1996 [1936]. Русский перевод: Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Вопросы философии. 1992. № 7

² *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Hamburg: Felix Meiner, 1996 [1936]. S. 69.

³ *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Hamburg: Felix Meiner, 1996 [1936]. S. 52.

(...) бытийный смысл (*Seinssinn*) предданного жизненного мира – это субъективная конструкция, результат опытной, донаучной жизни. В нем формируется смысл и бытийная значимость (*Seinsgeltung*) мира, причем именно того мира, который действительно значим для тех, кто познает его в своем опыте. Что касается «объективно истинного» мира, мира науки, то это конструкция более высокого уровня, возведенная на основе донаучного опыта и мышления и его результатов оценки значимости (*Geltungsleistung*)¹

Этот жизненный мир, в который мы как действующие субъекты изначально погружены, есть результат действий и опыта предшествующих поколений, наших бабушек и дедушек и родителей, создавших мир, который стал для нас само собой разумеющимся, который – по крайней мере, что касается его базовых структур – мы не перепроверяем и не переосмысливаем в нашей обычной жизни, потому что он конститутивен для наших действий. Жизненный мир – это своего рода фундамент всей нашей деятельности и всего нашего познания².

Заслуга Альфреда Шютца³ заключалась в том, что он доработал понятие жизненного мира и, самое главное, сделал его пригодным для применения в социологии. Этому посвящены различные статьи, а также незаконченное произведение Шютца «Структуры жизненного мира»⁴, которое дописывал и издавал уже после смерти Шютца его ученик, известный представитель феноменологической социологии Томас Лукман (род. в 1927 году). При этом Шютц стремился выявить структуры повседневного знания как основного компонента того жизненного мира или «сферы реальности», «которую нормальный бодрствующий взрослый находит просто данной в установке здравого смысла. Под “просто данным” мы имеем в виду все то, что мы переживаем как несомненное, любое положение,

¹ Там же. S. 75.

² Если вас интересует творчество Гуссерля, мы можем порекомендовать вам написанное простым языком и сравнительно краткое введение в его философию: *Marx W* Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung. München: UTB, 1987

³ О личности и творчестве Шютца см.: *Wagner H. R.* Alfred Schütz. An Intellectual Biography. Chicago / London: University of Chicago Press, 1983; *Srubar I.* Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1988.

⁴ *Schütz A., Luckmann T.* Strukturen der Lebenswelt. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1979/1984.

которое сейчас и впредь представляется нам непроблематичным»¹ Шютц подробно проанализировал, как происходит понимание Другого, понимание его действий. Люди, по его мнению, работают с типизацией. Они приписывают типичные мотивы, типичные идентичности, идентифицируют типичные действия, т. е. прибегают к очевидным социальным моделям интерпретации, чтобы разобраться в действиях других людей. Таким образом, понимание – это процесс, имеющий множество социальных предпосылок. Каждый раз мы вынуждены прибегать к моделям интерпретации, которые дает нам наш жизненный мир. В обычной жизни даже то, что мы не можем истолковать сразу, мы пытаемся выразить в типизирующих категориях, пытаемся каким-то образом понять и как бы нормализовать даже самые странные явления. Все наши повседневные действия направлены на то, чтобы вообще не допустить никаких сомнений в мире, каковым он нам представляется. Как мы увидим далее, именно этот вывод поразил и вдохновил Гарфинкеля.

Если мы действительно в нашей повседневной жизни вынуждены всякий раз прибегать к типизациям, то тогда можно утверждать, что наше действие происходит в некоем «горизонте» известного и очевидного. Мы просто-напросто располагаем определенными образцами восприятия и рецептами действий, которые мы можем применять в самых разных специфических контекстах и которые мы поэтому не подвергаем никакой проверке. Но в то же время бывают ситуации (грезы наяву, экстаз, кризисный опыт, например, смерть, или же теоретическая научная установка), в которых самоочевидность жизненного мира как бы отменяется, и неожиданно появляется другая реальность или возможность помыслить эту другую реальность²

Этим тезисом Шютц указал путь, по которому затем последовала этнометодология. Гарфинкель и его соратник Харви Сакс (1935–1975) сформулировали это следующим образом: «В работах Шютца мы находим множество указаний для наших исследований обстоятельств и методов практического социологического исследования»³

¹ Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1979/1984. Bd. I. S. 25.

² Schütz A., Luckmann T. Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1979/1984. Bd. II. S. 139 и далее.

³ Garfinkel H., Sacks H. Über formale Strukturen praktischer Handlungen // Weingarten E., Sack F., Schenkein J. (Hg.) Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976. S. 134.

Во-первых, описанные в самых общих чертах Гуссерлем и особенно Шютцем типичные модели восприятия и рецепты действий можно продемонстрировать также эмпирически, причем гораздо лучше и убедительнее, чем это удавалось сделать философу Гуссерлю и философствующему социальному теоретику Шютцу. Гарфинкель предложил гениальный методологический ход, позволяющий «подобраться» эмпирически к явлениям, описанным в философской феноменологии. В основу его эмпирической программы была положена идея о том, что самоочевидные модели восприятия и рецепты действий лучше и, главное, нагляднее всего можно продемонстрировать в том случае, если сознательно их нарушать. За нарушением самоочевидного следует замешательство акторов, и это замешательство как раз может служить индикатором того, что было нарушено само собой разумеющееся правило обыденной жизни. Гарфинкель формулирует это следующим образом:

Объясняя устойчивость и преемственность черт согласованных действий, социологи обычно выбирают некоторую совокупность стабильных черт организации деятельности и пытаются выявить переменные, способствующие их стабильности. Более экономичной была бы альтернативная процедура: начать с системы, обладающей стабильными чертами, и попытаться выявить, что можно сделать, чтобы создать помехи в ее функционировании. Операции, которые необходимо выполнить для производства и сохранения аномийных черт воспринимаемых сред и дезорганизованного взаимодействия, должны рассказать нам кое-что о том, как обыденно и рутинно поддерживаются социальные структуры¹

Кризисные эксперименты («breaching experiments»), о которых сейчас пойдет речь, должны были выявить «формальные структуры практических действий»², т. е. те «грамматические структуры»³,

¹ Garfinkel H. A Conception of, and Experiments with, "Trust" as a Condition of Stable Coordinated Actions // Harvey O. J. (Ed.) *Motivation and Social Interaction*. New York: Ronald Press, 1963. P. 187. Цит. по: Гарфинкель Г. Концепция и экспериментальные исследования «доверия» как условия стабильных согласованных действий / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 1. С. 3.

² Garfinkel H., Sacks H. Über formale Strukturen praktischer Handlungen // Weingarten E., Sack F., Schenkein J. (Hg.) *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976. S. 138.

³ Weingarten E., Sack F. *Ethnomethodologie. Die methodische Konstruktion der Realität* // Weingarten E., Sack F., Schenkein J. (Hg.) *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976. S. 15.

которые лежат еще глубже, чем интерпретировавшийся Парсонсом уровень ориентации на нормы, споров о нормах и так далее.

Во-вторых, сподвижники Гарфинкеля проявляли повышенный интерес к «другим мирам» (которые, кстати, очаровывали еще Альфреда Шютца), особенно к незападным культурам и содержащимся в них другим видам рациональности, поскольку именно через сравнение можно было выявить самоочевидности западной культуры и ее жизненного мира. Интерес к другим формам жизни и рациональности буквально вошел в моду, что вскоре вылилось в весьма проблематичные дебаты на тему релятивизма. В частности, обсуждался вопрос о том, можно ли вообще говорить о превосходстве научного знания над другими формами знания.

Но сначала поговорим о кризисных экспериментах Гарфинкеля. Гарфинкель поставил перед собой и своими студентами задачу обнаружить скрытые структуры повседневных действий, вызывая в экспериментальной ситуации контролируемые отклонения от ожидаемого, «нормального» поведения. Как это выглядело? Например, Гарфинкель инсценировал игры. Так, во время игры в шахматы напротив ни о чем не подозревающего испытуемого сидел экспериментатор, который систематически нарушал правила игры, делал недопустимые ходы, неожиданно передвигал свои фигуры, представлял фигуры противника и так далее. Результатом всегда было недоумение испытуемого. Но в то же время сразу же проявлялся интересный с точки зрения социологии момент: испытуемые пытались «нормализовать» ситуацию, т. е. предложить «нормальные» объяснения, чтобы сделать поведение экспериментатора понятным для самих себя и одновременно внушить экспериментатору, что данная ситуация в принципе нормальна. Испытуемые старались воспринимать ситуацию как шутку или прикол, или же задумывались над тем, не играет ли экспериментатор в какую-то хитроумную замысловатую игру, т. е. вовсе не в шахматы, а во что-то иное, или предполагали, что экспериментатор играет в шахматы, но при этом — довольно неумело — мухлюет, или что все происходящее — это на самом деле эксперимент и поэтому происходит как бы понарошку. Гарфинкель делает из этого теоретический вывод о том, что не только в квазиискусственной ситуации игры, но и в совершенно обычной повседневной деятельности люди постоянно предпринимают отчаянные попытки классифицировать непривычное, сбивающее с толку, не разрешенное поведение Другого или

Других как нормальное, т. е. пытаются «истолковать наблюдаемое поведение как случай легально возможного события»¹ При этом собеседнику или партнеру всегда сразу же предлагаются, более того, навязываются приемлемые и правдоподобные объяснения его отклонений. Имеет место настоящее принуждение к взаимной ориентации на осмысленность и понятность наших действий. Таким образом, в своих повседневных действиях мы непрерывно активно создаем нормальность нашего мира, помещая отклоняющиеся или сбивающие с толку события в привычные интерпретативные рамки и тем самым объясняя их или даже лишая их своим объяснением статуса реальности. По причине этого активного создания нормальности Гарфинкель и этнометодологи описывают видимую нами реальность не как нечто автоматически данное, а как «рефлексивную активность»²

Другой кризисный эксперимент, который неоднократно описывался в литературе и который вы без труда можете провести сами, позволяет нам лучше понять телесный аспект наших действий. Ведь действие – это не только духовная активность. Решающую роль в действии играют также жесты и мимика, т. е. телесные аспекты. Об этом же нам говорят Мид и другие представители символического интеракционизма. Так, для интеракций огромное значение имеет, например, соблюдение надлежащей физической дистанции между участниками, причем в разных культурах эта дистанция может быть различной. Интуитивно оценивая ситуацию, мы соблюдаем определенную физическую дистанцию по отношению к тому, с кем мы хотим поговорить. И эту дистанцию можно довольно точно измерить при помощи кризисных экспериментов. Вы просто-напросто смутите продавца, если – в качестве покупателя – приблизитесь к нему настолько, что кончик вашего носа почти коснется кончика его носа. Он непроизвольно отступит назад, чтобы восстановить «нормальную» дистанцию. С другой стороны, ваш собеседник сочтет ваше поведение невежливым и совершенно необычным, если вы при любом ни к чему не обязывающем раз-

¹ Гарфинкель Г. Концепция и экспериментальные исследования «доверия» как условия стабильных согласованных действий / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 1. С. 26.

² Mehan H., Wood H. Fünf Merkmale der Realität // Weingarten E., Sack F. Schenkein J. (Hg.) Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976. S. 29.

говоре будете настаивать на соблюдении дистанции в 3,5 метра, несмотря на то, что никакой объективной необходимости для такой большой удаленности друг от друга нет.

В тех случаях, когда не соблюдается общепринятая дистанция, тоже сразу же предпринимаются попытки нормализации. Жители больших городов каждый день сталкиваются с такой ситуацией, когда едут в переполненных автобусах или вагонах метро. Здесь принятая в данной культуре дистанция нарушается механически, в результате чего абсолютно чужие люди оказываются буквально лицом к лицу друг к другу, а прижатые к туловищу руки находятся в «опасной» близости от нижней части живота или груди стоящего рядом чужого человека. По сути такая близость допустима лишь в ситуациях, носящих однозначно сексуальный характер. Но поездка в метро к ним не относится, вследствие чего все, кто попал в эту непростую ситуацию и на самом деле не имеет сексуальных намерений, пытаются нормализовать ситуацию таким образом, чтобы исключить любое сексуальное содержание. Если вы, стоя в вагоне метро, находитесь всего в двух сантиметрах от кончика носа совершенно чужого вам человека, вы не будете смотреть ему в глаза, а направите свой взгляд «в никуда», на потолок или закроете глаза.

Наконец, мы хотим рассказать вам еще об одном кризисном эксперименте, который показывает, как сильно на методы Гарфинкеля повлияли идеи Шютца. Из аналитических работ Шютца Гарфинкелю было известно, что люди в повседневном общении друг с другом исходят из того, что их партнер по интеракции понимает значимые для них аспекты действия и ситуации примерно так же, как и они сами. Когда мы с кем-то встречаемся или с кем-то разговариваем, мы, как правило, предполагаем, что специфические, индивидуальные аспекты нашей и чужой биографии остаются за рамками взаимодействия, которое происходит на таком уровне, что оба партнера могут одинаковым образом соотнести свое поведение с одной и той же ситуацией. Это не так сложно, как может показаться на первый взгляд, и чтобы как-то прояснить это высказывание, мы перейдем сразу к эксперименту Гарфинкеля и его коллег.

Одна из студенток Гарфинкеля (экспериментатор – Э) вовлекла своего мужа (испытуемого – И) в следующую ситуацию:

В пятницу вечером мой муж и я смотрели телевизор. Муж мимоходом заметил, что устал. Я спросила: «Как ты устал? Физически, умственно или тебе просто надоело?»

(И) «Не знаю, думаю, в основном физически».

(Э) «Ты имеешь в виду, у тебя болят мышцы или ноют кости?»

(И) «Да, наверное. Не будь такой дотошной».

(Спустя некоторое время, продолжая смотреть телевизор.)

(И) «Во всех этих старых фильмах одна и та же старая железная кровать».

(Э) «Что ты имеешь в виду? Все старые фильмы, или только некоторые из них, или только те, которые видел сам?»

(И) «Да что с тобой? Ты знаешь, что я имею в виду».

(Э) «Я хотела бы, чтобы ты уточнил».

(И) «Ты прекрасно знаешь, что я имею в виду! Отвяжись!»¹

Данный эксперимент иллюстрирует как минимум три интересных с точки зрения теории положения.

1. В своем повседневном общении мы изначально предполагаем, что между актерами существует консенсус относительно релевантных аспектов. Своим замечанием о собственной усталости муж всего лишь хочет сказать, что он чувствует себя как-то устало, что он ощущает смутную усталость. Никакой четкой цели за этим высказыванием не стоит. Он просто таким образом передает свое настроение. На самом деле многие наши повседневные коммуникации протекают именно так, когда оба участника интеракции говорят друг с другом просто ради самого общения, не преследуя при этом какую-то определенную, четко сформулированную цель. Жена, исполняющая в данном случае роль экспериментатора, абсолютно сознательно подрывает это допущение и демонстрирует технический взгляд на вещи, характерный, скажем, для врача: она хочет, чтобы бедный супруг описал, что именно он имеет в виду, когда говорит, что «устал». Однако в ситуации вечернего просмотра телепередач у себя дома такая позиция абсолютно неуместна, и, само собой, муж реагирует на это раздраженно.

2. Из приведенного выше примера коммуникации становится ясно, что язык повседневного общения не точен, не конкретен, размыт. Это особенно заметно во второй части диалога, потому что фраза «во всех этих старых фильмах» действительно может иметь несколько значений или даже быть ложной, по крайней мере, если

¹ Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Пер. с англ. З. Замчук, Н. Макарова, Е. Трифонова. СПб.: Питер, 2007. С. 221.

смотреть на это с научно-теоретической точки зрения. А именно эту точку зрения представляет жена, которая тем самым совершенно сбивает с толку своего мужа. Это показывает, что в своем повседневном общении мы изначально приписываем своим собственным и чужим высказываниям ясность. Мы допускаем, что наши высказывания имеют смысл и что другие без труда поймут этот смысл. Мир нашей повседневной жизни структурирован таким образом, что мы легко можем жить в условиях неизбежной неясности наших коммуникаций. Гарфинкель показал это следующим образом: он попросил своих студентов вести протокол повседневных коммуникаций и одновременно попытаться выразить их содержание четким и однозначным языком, в котором все непроговариваемые допущения и пресуппозиции были бы выражены максимально развернуто (см. текст в правом столбце таблицы).

В этой связи, развивая идея Гуссерля, Гарфинкель говорит о том, что язык повседневного общения пронизан «окказиональностями» или «индексными выражениями», т. е. словами, смысл которых «воспринимающий не может определить [...], если он не знает или не предполагает что-то по поводу биографии и целей говорящего, обстоятельств произнесения, предшествующего хода разговора или существующих конкретных отношений в актуальном или потенциальном взаимодействиях между говорящим и слушающим»¹

<i>Муж:</i> Дана сегодня сумел просунуть пенни в парковочный счетчик, причем я его не поднимал.	Сегодня днем, когда я вез Дану, нашего четырехлетнего сына, из детского сада домой, он сумел дотянуться достаточно высоко, чтобы опустить пенни в парковочный счетчик, когда мы припарковались в парковочной зоне с временной оплатой, а раньше мне всегда приходилось его поднимать, чтобы он мог дотянуться так высоко.
<i>Жена:</i> Ты что, брал его с собой покупать пластинки?	Раз он опустил пенс в счетчик, значит, ты останавливался, когда он уже был с тобой. Я знаю, что ты останавливался у музыкального магазина либо, когда ехал за ним, либо на обратном пути. Было ли это на обратном пути, и поэтому он был с тобой, или ты останавливался там, когда еще только ехал за ним, а потом на обратном пути останавливался где-то еще?

¹ Цит. по: Гарфинкель Г. Исследование привычных оснований повседневных действий // Социологическое обозрение. Том 2. № 1. 2002. С. 46.

<p><i>Муж:</i> Нет, в обувную мастерскую.</p> <p><i>Жена:</i> Зачем?</p>	<p>Нет, я останавливался у магазина, где продают пластинки, по дороге за ним, а на обратном пути, когда он уже был со мной, заезжал в обувную мастерскую.</p> <p>Одна причина для заезда в обувную мастерскую мне известна, а на самом деле зачем ты туда заходил?</p>
<p><i>Муж:</i> Я купил себе новые шнурки для ботинок.</p> <p><i>Жена:</i> Нужно срочно поставить набойки на твои мокасины.</p>	<p>Как ты помнишь, я на днях порвал шнурок на одном из моих коричневых оксфордов, так что я зашел туда купить несколько новых шнурков.</p> <p>Ты мог бы сделать там и еще кое-что, я подумала, что ты мог бы занести туда свои черные мокасины, на которые очень нужно поставить набойки. Тебе бы надо сделать это поскорее.</p>

Указание на индексность языка имеет центральное значение также для критики Гарфинкеля в адрес парсонсовской модели актора, согласно которой действующие субъекты без труда соотносят свое действие с нормами или объектами. Для Гарфинкеля же любое высказывание и любое действие – это только начало сложного процесса интерпретации¹, который осуществляется актерами и суть которого должна раскрыть социология. Это имеет импликации и для эмпирического социологического исследования: этнометодологи с недоверием относятся ко всем методам, не учитывающим эту не подвергаемую сомнению индексность обыденного языка или стремящимся нейтрализовать ее, например, через использование стандартизованных анкет. Они сомневаются в том, что при помощи подобных методов можно охватить все те сложные процессы интерпретации, которые происходят в повседневной жизни. В то же время этнометодологи понимают, что и в самом научном процессе, т. е. в любом общении друг с другом и в любом использовании полученных данных сами ученые тоже неизбежно прибегают к помощи обыденного языка. Так что мнимая объективность науки изначально «заражена» этим обыденным языком. Однако, чтобы избежать ложных результатов, необходимо осмысливать и анализировать это обстоятельство, а не закрывать на него глаза. «Мы должны исходить из того, что естественная установка повседневной

¹ *Heritage J. Garfinkel and Ethnomethodology. Cambridge / New York: Polity Press, 1984. S. 140.*

жизни эффективна не только в практических социологических исследованиях, каждый день осуществляемых членами общества, но и в социологических исследованиях, проводимых профессиональными социологами. Точно так же, как социологическими исследованиями могут заниматься не только профессиональные социологи, естественная установка повседневной жизни не ограничивается „простыми людьми“¹ Упоминание о «социологических исследованиях», проводимых обычными людьми, свидетельствует о стремлении этнометодологов лишить науку ее особого высокого статуса по сравнению с другими «мирами», а сами социальные науки сделать предметом исследования². Но об этом мы поговорим позже, когда речь пойдет об излюбленных темах этнометодологии.

3. Наконец, из коммуникативного эксперимента между мужем и женой вечером перед телевизором и особенно из последних фраз мужа следует крайне интересный, с точки зрения теории, вывод: в обычной жизни мы проявляем фактическое доверие к интерпретативной активности других людей. Доверие – одно из центральных понятий у Гарфинкеля. При этом данный феномен непосредственно связан с третьим пунктом его критики Парсонса³. Он служит наглядным подтверждением того, что Парсонс рассматривал проблему порядка не на том уровне, на котором она существует в действительности.

Муж реагирует на ответы или, точнее, расспросы своей жены грубо и раздраженно. Однако, как доказал Гарфинкель на примере других многочисленных кризисных экспериментов, это не какая-то особенность характера конкретного испытуемого. На самом деле так реагируют почти все испытуемые, когда по ходу эксперимента выясняется, что их доверие к нормальному обыденному миру подорвано. Таким образом, когда нарушаются правила повседневной жизни и повседневного знания, когда само собой разумеющиеся основы обыденного мира подвергаются опасности, за этим следуют санкции: испытуемый приходит в ярость, злится, кричит и так далее. Здесь имеет место нечто совершенно отличное от того, что

¹ Garfinkel H. Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen // Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1 + 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 195.

² Psathas G. Die Untersuchung von Alltagsstrukturen und das ethnomethodologische Paradigma // Grathoff R., Sprondel W (Hg.) Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. Stuttgart: Enke, 1976. S. 186 и далее.

³ Ср. С. 227 и далее.

происходит, когда людей наказывают за определенные проступки или объявляют их нарушителями (девиантами). Такие процессы становятся предметом изучения социологии девиантного поведения. Но в нашем случае жена не нарушает официальную или даже негласную норму, на которую можно было бы в любой момент сослаться. Единственное, что она нарушает, – это доверие к нормальности мира, и именно это приводит в ярость мужа. Таким образом, гарантом социального порядка является сама собой разумеющаяся действительность нашего обыденного мира, которая защищена и подкреплена высокой степенью доверия. В этом смысле этнометодологам удалось доказать, что те самые правила морали, значение которых постоянно подчеркивал Парсонс, суть явления вторичного порядка, поскольку социальный порядок создается на совершенно другом, гораздо более глубоком уровне, чем полагал Парсонс. Сам Гарфинкель показал это достаточно убедительно. Говоря о соотношении (парсонсовского) нормативного регулирования действия и (разъясненной этнометодологами) само собой разумеющейся, основанной на доверии стабильности повседневных действий, Гарфинкель утверждал, что решающим феноменом выступает не «интенсивность аффекта», «инвестируемого» в «правило», и не авторитетный, сакральный или моральный статус правила, а воспринимаемая нормальность средовых событий, поскольку эта нормальность является функцией пресуппозиций, определяющих возможные события¹.

Таким образом, решающим или основополагающим моментом для социального порядка, согласно Гарфинкелю, является не «сила» или обязательность моральных правил, на которых акцентировали внимание, скажем, Дюркгейм или Парсонс, а нормальность повседневной жизни, в контексте которой только и возможна ориентация на нормы. Или, если еще раз обратиться к приведенной выше цитате Сикурела, только базовые правила, образующие структуры обыденного знания и действия, определяют, возможно ли применение тех или иных норм в данном конкретном случае.

Итак, этнометодология с самого начала видела свою задачу в анализе скрытой грамматики обыденного знания и действия. В этой сфере был «открыт» целый ряд важных, базовых правил,

¹ Гарфинкель Г. Концепция и экспериментальные исследования «доверия» как условия стабильных согласованных действий / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 1. С. 19.

что, разумеется, имело огромное значение для теории действия и для критики существующих социологических теорий. Однако тот факт, что этнометодология приобрела невероятную популярность именно в 1960-е годы и привлекла в свои ряды именно молодое поколение социологов, объясняется не только ее теоретическими выводами. Привлекательность этой теории с ее кризисными экспериментами основывалась также на том, что она позволяла занять как бы шутовскую позицию, совершенно осознанно погрузиться в состояние «глупости», поскольку эксперименты были нацелены «на проблемы, которые вовсе не являются проблемами с точки зрения того, кто хочет что-то сделать в этом мире»¹. Можно было с удовольствием разрушать доверие к структурам обыденного мира, одновременно осознавая, что тем самым создается продуктивное знание. При этом совершенно явно прослеживалось сходство с довольно популярным именно в 1960-е годы театром абсурда, поскольку и там и там имела место сознательная ирреализация правил и норм. При этом в отношении этнометодологии всегда существовала опасность вырождения экспериментов в простой «happening», что в конечном итоге не позволило данной школе реализовать свои амбиции и всерьез конкурировать с другими теоретическими направлениями.

Эта опасность усугублялась также явно выраженным интересом этнометодологии к чужим или отличным культурам и рациональностям. Во времена хиппи и так называемой контркультуры, в которой потребление наркотиков будоражило воображение так же, как и незнакомый мир индейцев и литературных фантазий Карлоса Кастанеды (ошибочно принимаемых за этнографию), этот интерес соответствовал духу времени и не был чем-то удивительным. Во всяком случае многие этнометодологи были очарованы иными картинками мира, которые, если посмотреть на их допущения, функционировали в соответствии со своей непротиворечивой логикой, поскольку и здесь «чужие» акторы в своей повседневной жизни непрерывно производили свою нормальность. Благодаря сравнению с отчасти кардинально отличными культурными грамматиками, можно было многое понять о способе функционирования нашего

¹ Wieder D. L., Zimmerman D. H. Regeln im Erklärungsprozess. Wissenschaftliche und ethnowissenschaftliche Soziologie // Weingarten E., Sack F., Schenkein J. (Hg.) Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976. S. 124.

«мира» и одновременно поспособствовать пониманию и терпимости по отношению к чужим культурам и их принципам рациональности. Так, например, этнометодологи, опять-таки опираясь на идеи Шютца, обратили внимание на то, что центральной предпосылкой нашей культуры является допущение о постоянстве объекта, т. е. убежденность в том, что объекты всегда остаются одними и теми же, что они не меняются и не превращаются неожиданно в нечто совершенно другое, что они (если речь идет о неодушевленных предметах) не перемещаются сами по себе и не исчезают¹. Возможно, этот вывод кому-то покажется банальным, но в определенных ситуациях он имеет интересные последствия.

Представьте себе, что вы положили в неурочное место какой-нибудь предмет, например, ваши солнцезащитные очки. Придя с улицы и попав в сравнительно темный коридор своей квартиры, вы сняли очки и положили их на полку у входной двери. Прошло двадцать минут, и вы захотели снова пойти на улицу в этот чудесный солнечный день. Вы подходите к полке, но очков там нет, хотя кроме вас в квартире никого не было и нет. Вы можете чем угодно поклясться, что положили очки именно на полку. Но их там нет. И вы долго ищете их по всей квартире, пока не обнаруживаете их на телевизоре. Скорее всего, вы отреагируете на это попыткой объяснить данную ситуацию: «Хотя я был абсолютно уверен в том, что положил очки на полку, я этого, по-видимому, не сделал. Наверное, я задумался о чем-то другом, ведь со мной такое часто бывает, я иногда бываю очень рассеянным, и вот я, наверное, бессознательно положил очки на телевизор». Так – или примерно так – будет выглядеть ход ваших мыслей в подобной ситуации. И хотя в начале ваших поисков вы были абсолютно уверены, что положили очки на полку, одного вы точно не сделаете: вы не станете всерьез думать, что очки могут передвигаться самостоятельно, каким-то волшебным образом летать и выбирать для своей остановки то полку, то телевизор. Однако если вы действительно были так уверены в том, куда положили свои очки, не было бы это правдоподобным и вполне рациональным объяснением – по крайней мере, таким же правдоподобным и рациональным, как ваше запоздалое и поэтому не очень убедительное признание в собственной рассеянности?

¹ Ср. также: *Mehan H., Wood H. Fünf Merkmale der Realität // Weingarten E., Sack F., Schenkein J. (Hg.) Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976. S. 29–63.*

Именно потому, что мы в нашей культуре убеждены в постоянстве объекта (в данном случае – неодушевленного предмета), мы не допускаем возможности того, что очки могут летать, и ищем другой способ рационализации, пытаюсь объяснить себе произошедшее.

Но есть и такие культуры, в которых допущение постоянства объекта не является само собой разумеющимся, и в них описанная выше исходная ситуация могла бы быть объяснена следующим образом: исчезновение предмета произошло из-за вмешательства богов, под влиянием магических сил колдуна или чего-то подобного. В определенных культурах действительно имеют место подобные стратегии объяснения. Этнометодологи указывали на то, что такое объяснение вовсе не является иррациональным, поскольку, если исходить из предпосылок данной культуры, можно без труда проследить его логику. В чужих культурах акторы тоже постоянно воспроизводят нормальность и действуют вполне последовательно. И точно так же, как мы в нашей западной культуре изначально предполагаем логичность собственного действия, так же поступают и представители чужих культур, причем очень убедительным, соответствующим их культурному образом.

Подобная аргументация очень скоро привела к вопросу о том, может ли наша западная культура претендовать на более высокий уровень рациональности, чем незападные культуры, а главное, имеет ли право наука на закрепление за собой более высокой степени рациональности, нежели другие формы знания, например, магия. Начались оживленные и иногда довольно путанные дебаты вокруг проблемы релятивизма. Их исход не всегда был ясен, тем более что из неопровержимого положения о том, что знание привязано к определенному времени и месту и, следовательно, зависит от контекста, нередко делался вывод, что все формы знания в равной мере верны или же вообще несопоставимы друг с другом, а значит, не поддаются никакой оценке. Однако это далеко не так. Различные формы и содержания знаний вполне поддаются сравнению, и о них можно судить. Это часто бывает сложно. Иногда так и не удается прийти к какому-то однозначному решению. Но эта ситуация мало чем отличается от ситуации в науке, когда приходится выбирать между двумя конкурирующими парадигмами (как это описано в первой лекции). Но даже если «решающий эксперимент» («crucial experiment») невозможен, все равно можно сравнивать разные подходы и аргументированно их обсуждать. Точно так же можно сопоставлять друг с другом обыденные знания различных культур.

То, что многие этнометодологи имели на этот счет другое мнение и зачастую делали релятивистские выводы из своих исследований, а также то, что, по крайней мере, некоторые этнометодологи слишком наслаждались своей ролью критиков науки и в первую очередь социологии, не пошло на пользу этому направлению. Начиная с середины 1970-х годов этнометодология стремительно теряет свое влияние в США и в других странах. На сегодняшний день она, по всей видимости, уже не способна дать новые импульсы для развития социологии. И тот факт, что в данный момент во Франции наблюдается обратная тенденция, и это направление, долгое время игнорируемое французами, неожиданно стало популярным в этой стране, уже вряд ли что-нибудь изменит¹.

Если же посмотреть на темы, более всего интересовавшие представителей этнометодологии, то обращает на себя внимание тот факт, что они почти не касались области макросоциологии и не делали общих высказываний о социальных изменениях. Сильной стороной этнометодологии было и остается описание микроситуаций, из которых можно сделать важные выводы для теории действия. Именно эмпирические исследования, начало которым положили кризисные эксперименты, позволили Гарфинкелю и его единомышленникам сформулировать постулаты, имеющие огромное значение для теории действия. Это дало толчок для развития нового направления эмпирических исследований, а именно для конверсационного анализа (Х. Сакс, Э. Щеглов). Представители этого направления ставили перед собой задачу комплексного описания механизмов беседы (конверсации), а также невербальной коммуникации (например, контакта глаз)². Что касается теории порядка, то мы уже говорили об этнометодологической критике в адрес Парсонса и об акценте на самоочевидности обыденного знания. Важные открытия этнометодологии в этой области тоже стали достоянием некоторых других теоретических подходов в социологии, в чем мы еще убедимся в двенадцатой лекции, посвященной Энтони Гидденсу.

Кроме того, можно выделить пять основных областей или сфер эмпирических исследований, на развитие которых этнометодология оказала существенное влияние и продолжает влиять до сих пор:

¹ Dosse F. *L'Empire du sens: L'humanisation de sciences humaines*. Paris: La Découverte, 1997. P. 180 и далее.

² Ср., например: Schegloff E. A. *Accounts of Conduct in Interaction: Interruption, Overlap, and Turn-Taking* // Turner J. H. (Ed.) *Handbook of Sociological Theory*. New York et al.: Kluwer Academic, 2001. P. 287–321.

1. Благодаря критике этнометодологов в адрес традиционных концепций действия, а также выявлению индексности обыденного языка, для общей методологической дискуссии в социологии стала характерна большая осторожность и осмотрительность. Социологи стали гораздо более сознательно и внимательно подходить к производству и сбору данных, чем это было до появления этнометодологии на социологической сцене. Этим социология обязана не в последнюю очередь книге Арона Сикурела «Метод и измерение в социологии»¹. Эта книга, в которой анализируется исследовательский процесс и прежде всего адекватность отдельных инструментов сбора данных, и сегодня имеет огромное значение. Всем, кто хочет заниматься, скажем, проблемами количественного социологического исследования, книга Сикурела 1964 года издания послужит незаменимым источником знаний. Очень наглядно и интересно значение этнометодологической критики методов продемонстрировано в книге Джека Дугласа «Социальное значение самоубийства» (1967)². В отличие от подхода Дюркгейма, Дугласа в его книге о суициде интересовали в первую очередь процессы сбора данных о самоубийствах государственными и муниципальными службами. Благодаря четкой демонстрации того, какие фоновые допущения, предубеждения и стереотипы влияют на конструирование «официального» самоубийства, Дугласу удалось показать, что официальную статистику нельзя принимать за чистую монету. Разумеется, это бросило тень и на некоторые результаты исследований Дюркгейма, поскольку тот пренебрег анализом способа получения данных и просто сделал свои теоретические выводы (весьма спорные, по мнению Дугласа) из имеющейся официальной информации. С осторожностью следует также относиться к криминальной статистике, так как благодаря этнометодологическим исследованиям уже известно, как на самом деле создаются эти данные. Работая со статистикой в этой области, можно столкнуться с такими странными явлениями, как, например, тот факт, что с увеличением числа полицейских одновременно резко возрастают показатели учтенной преступности. Это связано не с фактическим увеличением количества преступлений при появлении большего числа полицейских, что даже звучит совершенно неправдоподобно, а с тем, что больше

¹ *Cicourel A. V. Method and measurement in sociology.* New York, 1964.

² *Douglas J. D. The Social Meaning of Suicide.* Princeton: Princeton University Press, 1967.

полицейских участвуют в сборе криминальной статистики, потому что они все время должны быть чем-то заняты и как бы между прочим регистрируют правонарушения.

2. Этот последний момент подводит нас к следующей области, в которой активно задействована этнометодология. Речь идет о социологии девиантного поведения. Здесь представителями этнометодологии была тщательнейшим образом исследована деятельность контрольных инстанций, в частности, полиции, направленная на «производство правонарушений». Этнометодологи, например, Эгон Биттнер¹ (род. в 1921 году) или тот же Харви Сакс², сумели показать, что полицейские в своей повседневной работе пользуются огромной свободой действий, что критерии, определяющие их деятельность в конкретных ситуациях, во многом случайны и не имеют ничего общего с буквой закона и что их восприятие совершенно обычных происшествий структурировано иначе, нежели восприятие у обычных людей.

3. В свете наших предшествующих рассуждений нет ничего удивительного в том, что сложившиеся под влиянием Шютца теоретические подходы предопределили развитие социологии знания. И здесь на первый план выходит не основанная Гарфинкелем этнометодология, а отдельные аспекты теории Шютца в комбинации с критикой идеологии, содержащейся в отдельных работах классиков социологии. Начало этому новому направлению было положено работой Питера Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности»³. Авторы этой книги весьма непринужденно обосновывают и корректируют концепции классиков социологии знания, таких как Карл Маркс, Макс Шелер (1874–1928) и Карл Мангейм (1893–1947), при помощи идей Шютца. Опубликованная в 1966 году, эта книга именно в 1960-е годы с их повышенным интересом к Марксу дала мощный толчок дебатам о «сущности» и содержании идеологии. И хотя политико-идеологические споры в западноевропейских обществах 1960-х годов, а вместе с ними и со-

¹ *Bittner E. Police Discretion in Emergency Apprehension of Mentally Ill Persons // Social Problems. 1967. Vol. 14. No. 3. P. 278–292.*

² *Sacks H. Notes on Police Assessment of Moral Character // Sudnow D. Studies in Social Interaction. Glencoe: Free Press, 1972. P. 280–293.*

³ *Berger P. L., Luckmann T. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City / New York: Anchor Books, 1966.* Русский перевод: *Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Медиум», 1995.*

циология знания с тех пор утратили свое значение, работа Бергера и Лукмана, еще раз подчеркнем, не имеющая ничего общего с исследовательской доктриной Гарфинкеля, в полной мере сохранила свой классический статус.

4. К тематике последнего пункта тесно примыкает социология науки. Именно потому, что этнометодологи поставили перед собой задачу сравнительного исследования того, как производится реальность различных «миров», нас не должен удивлять тот факт, что очень скоро в центре этнометодологического анализа оказалась сама наука. Гарфинкель и сам участвовал в исследованиях на эту тему. Его интересовала, в частности, реальность лабораторий, то, каким образом в ней производятся и интерпретируются факты¹. Используя этнографические методы и идеи этнометодологии, социология знания сумела доказать, что кажущийся высоко рациональным исследовательский процесс тоже в значительной мере определяется структурами обыденного знания и произвольными решениями, что на ход исследовательской работы влияют случайные обстоятельства, что сначала нужно научиться видеть «факты», что ученые нередко нарушают или обходят, казалось бы, четкие правила исследовательской работы, что здесь тоже, как и в суде присяжных из более ранних исследований Гарфинкеля, исследовательские отчеты задним числом стилизуют фактический ход работы и что даже высоко технологизированные эксперименты «не могут обойтись» без взаимодействия ученых, которое, в свою очередь, решающим образом влияет на обработку данных².

5. Этнометодология также оказала значительное влияние на феминистские исследования и теории. Правда, сейчас мы не будем говорить об этом более подробно, так как этому будет посвящена семнадцатая лекция.

Вот мы и подошли к концу наших лекций, посвященных интерпретативным подходам, а именно символическому интеракционизму и этнометодологии. Именно представители этих подходов, совместно с неопутилитаристами, в 1950-х и 1960-х годах восстали против гегемонии Парсонса в социологии. Однако наряду с ними

¹ Lynch M., Livingston E., Garfinkel H. Temporal Order in Laboratory Work // Knorr-Cetina K., Muller M. (Eds.) Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science. Beverly Hills / London: Sage, 1983. P. 205–238.

² Ср., например: Knorr-Cetina K. Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1984.

существовало еще одно направление, которое мы пока не упоминали, но которое тоже конкурировало с теорией Парсонса. Это теория конфликта. Мы должны посвятить ей следующую лекцию, прежде чем двинемся дальше по хронологии событий. 1970-е годы станут переломными: в этот период снова будут предприняты попытки – уже с учетом всех критических замечаний – продолжить творческую реализацию замысла Парсонса и создать новые грандиозные теоретические синтезы, чтобы сохранить социологическую науку от распада на не связанные между собой «школы» и «подходы».

Восьмая лекция. СОЦИОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ КОНФЛИКТА

Как неопутилитаризм, так и интерпретативные подходы, представленные символическим интеракционизмом и этнометодологией, явились реакцией на господство парсонсовской школы в 1950–1960-е годы. При этом в центре дискуссий находилось понятие действия. И если для неопутилитаристов парсонсовская модель действия была слишком нормативной и в целом слишком перегруженной, что, на их взгляд, скорее снижало объяснительную способность социологии, то интеракционистам и этнометодологам нормативистская модель действия в теории Парсонса казалась недостаточно комплексной. Поэтому неопутилитаристы старались возродить отвергнутую Парсонсом традицию утилитаризма, интеракционисты продолжали традицию американского прагматизма, проигнорированного Парсонсом в его ранних работах, а этнометодологи пошли своим, можно сказать, диссидентским путем, опираясь при этом на идеи феноменологии. Однако все три направления в своей теоретической работе отталкивались главным образом от парсонсовской концепции действия, при этом проблема социального порядка и особенно тематика социальных изменений отошли на второй план.

Именно с этой точки зрения следует рассматривать возникновение социологии конфликта в середине 1950-х годов. Она представляет собой абсолютную антитезу Парсонсу или определенному пониманию Парсонса. Многие социологи считали, что Парсонс в своей концепции социального порядка и социальных изменений делает чрезмерный акцент на нормативных составляющих социальной реальности, в связи с этим предполагает существование стабильного социального порядка как нечто само собой разумеющееся и, таким образом, исходит из нерелефлексированного допущения статичности и упорядоченности обществ. Такому пониманию социальной действительности социологи конфликта противопоставили альтернативную теорию. Они подчеркивали роль властных отношений и открытой борьбы интересов в социальной жизни и поэтому выводили на первый план динамику и часто стремительные изменения общественных порядков. Короче говоря, в центре построения социологической теории оказался социальный «конфликт», что уже

в силу понятийных различий должно было пошатнуть нормативистскую модель порядка, разработанную Парсонсом. Неудивительно, что социология конфликта была особенно популярной в эпоху 60-х, когда со стороны различных социальных движений, прежде всего студенческого движения, все резче звучала критика в адрес западной и особенно американской модели общества, а теория Парсонса трактовалась как реакционная защита нынешнего состояния американского общества. Впрочем, необходимо сразу отметить, что критика Парсонса с позиций социологии конфликта исходила не только от левого крыла политического спектра.

Однако какие бы политические мотивы ни руководили критиками Парсонса, сам он полагал, что его теорию неправильно поняли или даже грубо исказили. Ведь в своих ранних разработках теории действия и порядка, нашедших отражение в «Структуре социального действия», равно как и на этапе зрелого творчества и развития структурного функционализма Парсонс строил свою аргументацию на более высоком уровне абстракции. Он вовсе не стремился к тому, чтобы выступать в роли защитника какого-то конкретного общественного и политического порядка, например, того, который существует в США. Он был также далек и от обоснованного отрицания существования общественных конфликтов. На самом деле – так, по крайней мере, считал сам Парсонс – его аргументация имела «трансцендентальную» (в кантовском смысле) направленность: по сути он пытался ответить на вопрос об условиях возможности социального порядка. И ответ на этот вопрос совершенно не зависит от того, что мы эмпирически наблюдаем в определенной социальной реальности – действие сил, направленных на укрепление порядка, или проявление конфликтогенных факторов. Парсонс исходил из эмпирического факта существования порядка, но, разумеется, не отрицал и существования конфликтов. Поэтому нападки со стороны социологов конфликта должны были казаться ему неуместными, тем более что в 1960-е годы¹ он начинает работать непосредственно над теорией социальных изменений. Значит ли это, что возникновение социологии конфликта было всего лишь недоразумением, следствием искаженного или просто слишком одностороннего восприятия парсонсовской теории? И да, и нет. Безусловно, Парсонс был прав, настаивая на том, что его изыска-

¹ См. четвертую лекцию.

ния в области теории действия и порядка невозможно напрямую подвергнуть эмпирической критике. Он действительно, как правило, строил свою аргументацию на более высоком теоретическом уровне, чем многие его критики из лагеря социологии конфликта. С другой стороны, как позднее признавали даже сторонники Парсонса, во всей его теоретической системе не было адекватного понятийного инструментария для концептуализации конфликтов. Таким образом, критики были правы в том, что работы Парсонса – и в первую очередь его анализ эмпирических данных – явно несут на себе отпечаток искусственной гармонизации, оставляют за скобками факт существования серьезных конфликтов и борьбы интересов и, соответственно, изображают весь процесс социальных изменений как непрерывный и однолинейный, что не соответствует действительности. Как мы видели, своими поздними работами по теории эволюции и представленным в них анализом макросоциальных изменений Парсонс не смог доказать неправоту этих обвинений. Поэтому у критиков были все основания подозревать, что в самый фундамент возведенного Парсонсом теоретического здания заложен «элемент гармонизма», или что это здание сконструировано таким образом, что, находясь в нем, сложно сделать социальные конфликты центральной темой исследования.

Однако обратимся к самой социологии конфликта, тем более что здесь сразу возникает некоторая сложность или двусмысленность понятия. Под социологией конфликта можно понимать отраслевую социологию: точно так же, как социология семьи занимается семьей, а социология религии – религией, понимаемая таким образом социология конфликта занимается конфликтами. Это один вариант трактовки. Но есть и другой вариант, который в рамках данного цикла лекций по современной социальной теории интересует нас гораздо больше. Под социологией конфликта подразумевается также самостоятельный теоретический подход. Это значение мы закрепим за понятием «теория конфликта». Такой выбор понятий представляется нам разумным, поскольку он позволит нам избежать путаницы. Ведь на самом деле исторически теория конфликта берет свое начало в социологии конфликта.

Говоря применительно к парсонсовской теоретической системе о том, что с ее помощью не удалось сделать тему конфликта центральной, мы сознательно сформулировали это предложение именно таким образом. Ведь конфликты действительно никогда не были

в центре внимания Парсонса и его учеников, несмотря на то, что они занимались конфликтами как эмпирическими явлениями. Социологи, которым были близки идеи Парсонса, довольно рано начали дорабатывать или модифицировать ролевую теорию Парсонса. Так, например, Роберт Мертон¹ обращал внимание на внутри- и межролевые конфликты, т. е. на то, что в рамках одной и той же роли человеку часто приходится соответствовать разным и даже конфликтующим между собой ожиданиям (например, когда отец или мать предъявляют разные требования к ребенку) или что люди почти всегда вынуждены исполнять несколько разных ролей (например, женщины часто исполняют роль матери и одновременно роль работника), которые нельзя считать абсолютно совместимыми, что тоже приводит к конфликтам. Впрочем, подобное усовершенствование или модификация не подразумевали фундаментальной критики в адрес Парсонса, тем более что Мертон сразу же указал на техники, с помощью которых действующие субъекты обычно сглаживают или преодолевают эти проблемы. Не подразумевается также и перемещение акцентов внутри структурно-функциональной теории в сторону анализа социальных конфликтов. Нормативистская теоретическая конструкция Парсонса осталась нетронутой, просто рядом с ней была создана площадка для исследования совершенно определенного вида конфликтов, а именно ролевых конфликтов.

Знаменательный прорыв в этом направлении совершил Льюис Козер (род. в 1913 г. в Берлине, в 1941 г. мигрировал в США, умер в 2003 г.). Козер был близок к Парсонсу и его теоретическому подходу, однако в 1956 году в своей книге «Функции социального конфликта»² он, тем не менее, четко сформулировал свои критические замечания к Парсонсу. Среди прочего его не устраивало то, что функционалисты и в частности Парсонс обычно интерпретировали конфликты как психологически обусловленные явления, как индивидуальные ошибочные действия или даже «болезнь». Это

¹ Ср., например: *Merton R. K. Continuities in the Theory of Reference Groups and Social Structure // Merton R. K. Social Theory and Social Structure. Revised and Enlarged Edition. Glencoe, Ill. / New York: Free Press, 1957. P. 281–386.* Русский перевод: *Мертон Р. К. Продолжение анализа теории референтных групп и социальной структуры // Референтная группа и социальная структура / Под ред. С. А. Белановского. М.: Институт молодежи, 1991.*

² *Coser L. The Functions of Social Conflict. Glencoe, Ill: Free Press, 1956.* Русский перевод: *Козер Л. А. Функции социального конфликта / Пер. с англ. О. Назаровой. Москва: Дом интеллектуальной книги: Идея-пресс, 2000.*

было вызвано тем, что в данной теоретической традиции состояние статус-кво в обществе рассматривалось как некая норма, а отклонения от него могли трактоваться лишь как нарушения в значении индивидуальной неприспособленности. Эта критика верна и в отношении Парсонса: он никогда всерьез не интересовался конфликтными ситуациями и социальными процессами – в том числе потому, что он, по выражению Козера, «слишком много» взял от Дюркгейма и «слишком мало» от Вебера. Тем самым Козер хотел сказать, что Парсонс полностью принимал дюркгеймовский тезис об исключительном значении ценностей для социальной интеграции, но игнорировал веберовское понимание значения борьбы для структуры общества¹

С политической точки зрения, Козер, безусловно, был «левее» Парсонса. Он открыто и наступательно защищал свои демократические и социалистические идеалы. Однако критика парсонсовской статичной модели социального мира объясняется, конечно же, не только этим различием. Здесь определенную роль сыграл культурный аспект. Дело в том, что Козер был евреем и, кроме того, испытал влияние еще одного еврейского автора, одного из основателей немецкой социологии, внесшего значительный вклад в анализ конфликтов еще на рубеже XIX-го и XX-го веков. Речь идет о Георге Зиммеле. В его книге «Социология»² (впервые опубликована в 1908 году) вы найдете блестящее эссе под названием «Спор». В нем Зиммель среди прочего дает типологию спора, анализирует последствия этой формы социальных отношений и делает содержательные выводы о ситуациях, в которых третьи лица могут использовать спор между двумя людьми в своих интересах, совсем как в пословице: «Двое тсорятся, третьему выгода». Но для Козера решающее значение имели не отдельные наблюдения Зиммеля. Для него важнее было то, что Зиммель явно отошел от доминировавшей в то время (а, возможно, и сейчас) в Германии культурной традиции, которая всегда спешит заклеить спор, конфликт или разногласия как негативные явления. Зиммель же, напротив, положительно относится к этой форме социальных отношений. Возможно, это объясняется также тем, что на протяжении столетий

¹ Козер Л. А. Функции социального конфликта / Пер. с англ. О. Назаровой. Москва: Дом интеллектуальной книги: Идея-пресс, 2000.

² Simmel G. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot, 1983 [1908].

в еврейской среде существовала развитая культура спора между раввинами, и в этой культуре конфликты не воспринимались как угроза коллективной солидарности. Точно такое же положительное или, по крайней мере, нейтральное отношение к спору и конфликтам характерно и для Козера, причем он переводит его в функционалистскую аргументацию. Как видно из названия его книги и открыто говорится в предисловии, речь в ней идет о функциональности социальных конфликтов. Конфликт понимается Козером как форма социации:

По сути это означает (...), что ни одна группа не бывает полностью гармоничной, поскольку иначе она была бы лишена движения и структуры. Группам необходима как гармония, так и дисгармония, как ассоциация, так и диссоциация; и конфликты внутри групп ни в коем случае не являются исключительно разрушительными факторами. Образование групп – это результат процессов обоого вида¹

В значительной мере опираясь на идеи Зиммеля, Козер говорит о том, что конфликты «очищают воздух» и благодаря этому могут служить своего рода предохранительным клапаном, что далеко не каждый конфликт обязательно сопровождается выбросом агрессии, а главное (и этот вывод направлен против узости парсонсовской теории), отсутствие конфликтов вовсе не говорит о стабильности социальной системы, поскольку, возможно, существуют подспудные противоречия, которые могут впоследствии неконтролируемым образом выплеснуться наружу. Наоборот, открытое протекание конфликта может быть признаком стабильности². Козер идет еще дальше и в своей следующей работе 1967 года под названием «Продолжение исследования социального конфликта»³ утверждает, что конфликты зачастую оказывают позитивное воздействие на общества в целом, поскольку они стимулируют процессы научения и способствуют созданию новых правил и институтов. Если общества не допускают появления конфликтов, они, по мнению Козера, не способны к обучению и в долгосрочной перспективе имеют мало шансов на выживание.

¹ Козер Л. А. Функции социального конфликта / Пер. с англ. О. Назаровой. М.: Дом интеллектуальной книги: Идея-пресс, 2000. С. 51.

² Там же. С. 105.

³ Coser L. A. Continuities in the Study of Social Conflict. New York / London: Free Press, 1957.

Для нас важна в первую очередь идея о том, что конфликт (...) предотвращает окостенение социальной системы, принуждая ее к инновациям и креативности¹

Этот тезис можно доказать на примере экологических движений, которые в ФРГ в 1970-е и 1980-е годы столкнулись с серьезным сопротивлением. Тогда конфликты и даже силовые столкновения были обычным явлением. Но в рамках демократической процедуры конфликты допускались, и поэтому они несли в себе эффект научения. В результате сегодня уже все политические партии включили задачу охраны природы в свои предвыборные лозунги. И хотя фактически реализованные меры по защите окружающей среды нельзя назвать впечатляющими, и не все партии заслуживают одинакового доверия в том, что касается их экологической программы, все же следует признать, что насильственное подавление экологических движений, к примеру, в ГДР и утаивание соответствующей информации помешало процессу научения в Восточной Германии, вследствие чего там еще в 1980-е годы продолжалось беспрепятственное разрушение окружающей среды.

Несмотря на критику в адрес Парсонса, аргументация Козера по существу все же не выходила за рамки функционализма. Впрочем, в то время, когда он опубликовал свои «Функции социального конфликта», в социологии уже наметились другие тенденции развития, которые впоследствии привели к кардинальному разрыву с функционализмом. Феномен конфликта был теперь направлен против функционализма. Планомерно, шаг за шагом представители нового течения старались обосновать социологию конфликта в качестве самостоятельного, конкурирующего с функционализмом теоретического подхода.

В США это зарождавшееся движение было связано в первую очередь с именем Рейнхарда Бендикса. Бендикс (1916–1991), как и Козер, социолог еврейско-немецкого происхождения, в 1938 году мигрировал в США и сделал там чрезвычайно успешную академическую карьеру в Чикагском университете, а затем в Беркли. Но если для Козера довольно скоро главным авторитетом в области теории стал Зиммель, идеи которого он весьма хитроумным способом пытался соединить с парсонсовской теоретической традицией, то интеллектуальный путь Бендикса можно представить скорее как

¹ Coser L. A. Continuities in the Study of Social Conflict. New York / London: Free Press, 1957. P. 19.

осторожное зондирование в поисках «подходящих авторов» и адекватной теории изменений. Безусловно, сильное влияние на Бендикса оказал Карл Маркс, однако Бендикс сразу же разглядел серьезные теоретические просчеты Маркса и попытался исправить их при помощи идей Алексиса де Токвиля (1805–1959) и особенно Макса Вебера. К этому периоду поисков адекватной теории социальных изменений относится его работа 1952 года «Социальная стратификация и политическая власть»¹. В ней он решительно критикует эмпирическую несостоятельность марксистской теории, причина которой лежит в безнадежной попытке свести все конфликты к классовым конфликтам. Для Бендикса разнообразие конфликтов в социальном мире слишком велико, чтобы подобный редукционизм мог претендовать на обладание какой-либо объяснительной ценностью. И, тем не менее, он не хочет окончательно порывать с Марксом. Марксизм он называет в целом «интересной» теорией социальных изменений. Поэтому задача заключается в том, чтобы защитить и спасти социологические прозрения Маркса от него самого и от его последователей.

(...) мы не должны отказываться от тех прозрений, которые делают привлекательной марксистскую теорию, прозрений, заключающихся в том, что многие противоречия, порождаемые обществом, а особенно конфликты, внутренне присущие его экономической структуре, могут (хотя необязательно делают это) дать толчок коллективному действию, и задача аналитика в том, чтобы выявить обстоятельства, при которых коллективное действие происходит или не происходит. Я полагаю, что Маркс в какой-то момент утратил правильное понимание недетерминированности отношений между классовой ситуацией и классовым действием, впад в пророческий раж. Это подтолкнуло его к предсказанию дальнейшего развития капитализма с уверенностью, которая нередко противоречит его собственному историческому чутью²

Этот мотив спасения марксовых прозрений от самого Маркса еще не раз будет появляться в теории конфликта, в том числе в

¹ Bendix R. Social Stratification and Political Power // Bendix R., Lipset S. M. (Eds.) Class, Status and Power. A Reader in Social Stratification. Glencoe: Free Press, 1963 [1952]. P. 596–609.

² Bendix R. Social Stratification and Political Power // Bendix R., Lipset S. M. (Eds.) Class, Status and Power. A Reader in Social Stratification. Glencoe: Free Press, 1963 [1952]. P. 600.

европейской теории конфликта, о которой пойдет речь ниже. Нам же сейчас важно отметить, какие выводы извлек Бендикс из этой намечающейся грандиозной «переформулировки» марксистской теории. Поскольку Бендикс, как можно видеть в приведенной выше цитате, сомневался в существовании тесной взаимосвязи между классовой ситуацией и классовым действием и понимал, что коллективные действия групп, равно как и политические действия отдельных акторов сравнительно мало зависят от абстрактной классовой ситуации, он отверг идею о возможности прогнозирования общественных изменений, глубоко укорененную в марксистской теории. Сам Бендикс придерживался мнения, что исторический процесс подвергается влиянию контингентных обстоятельств, и конфликтующие группы и социальные движения всякий раз заново формируются под влиянием «локальных условий, предшествующего хода истории, остроты кризиса»¹. Поэтому исторические обобщения на эту тему обладают крайне сомнительной ценностью. Эти тезисы Бендикса однозначно можно интерпретировать как атаку на марксистское понимание истории. Но поскольку он принимает марксистский взгляд на то, какое значение имеют конфликты для исторических процессов, неудивительно, что в его последующих произведениях все чаще прослеживается пусть неявная, но все же критика идей Парсонса.

Решающим шагом в этом направлении стала книга Бендикса «Труд и власть на промышленном предприятии. Развитие идеологии менеджмента в ходе индустриализации»², вышедшая в 1956 году. В этом сравнительном историческом исследовании, охватывающем период с начала процесса индустриализации в Англии и царской России до «зрелой» индустриализации в США и ГДР, Бендикс обрисовал картину, которая совершенно не соответствует описаниям организации у Парсонса и тому, что мы находим в опубликованных несколько лет спустя работах его учеников по теории дифференциации и эволюции. Свою книгу Бендикс начинает провокационным высказыванием в духе теории конфликта: «Независимо

¹ *Bendix R. Social Stratification and Political Power // Bendix R., Lipset S. M. (Eds.) Class, Status and Power A Reader in Social Stratification. Glencoe: Free Press, 1963 [1952]. P. 602.*

² *Bendix R. Work and Authority in Industry. Ideologies of Management in the Course of Industrialization. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1974 [1956].*

от того, как устроены предприятия, командует в них меньшинство, а большинство подчиняется»¹ Тем самым он уже на уровне описания занимает совершенно иную позицию, нежели Парсонс. Парсонс всегда рассматривал организации с точки зрения разделения труда, подкрепленного общими ценностями и направленного на повышение эффективности. Исследователи социальных изменений, испытывавшие влияние Парсонса, трактовали историю как более или менее односторонний, линейный процесс, в ходе которого современные общественные структуры утверждались как бы сами собой благодаря более высокому уровню рациональности. Бендикс же описывает исторические процессы как в высшей степени конфликтные. Он считает, что процесс индустриализации не осуществляется сам по себе, а является результатом борьбы различных социальных групп (аристократии и буржуазии, промышленников и рабочих, государственных служащих и управленцев). Эта борьба прикрывается или легитимируется с помощью идеологии. «Впрочем, меньшинство редко довольствуется управлением без какого-то более высокого оправдания (...), а большинство редко смиренно настолько, чтобы не провоцировать появление подобных оправданий»². В написанном позднее предисловии к новому изданию книги Бендикс подчеркивал, что в своем анализе он обращался к идеям де Токвиля и Маркса, но сильнее всего на него повлияла типология господства Вебера³.

В самом деле, Макс Вебер из всех классиков социологии пользовался наибольшим авторитетом у многих социологов конфликта. И если Дюркгейма представители данной традиции резко критиковали, а некоторые даже презирали⁴, то работы Вебера были, по видимому, удобной отправной точкой для нападок на марксизм и структурный функционализм. Правда, это был совершенно иной Вебер, чем тот, которого представил американской аудитории Парсонс в «Структуре социального действия». Парсонс интерпретировал Вебера в первую очередь с точки зрения своего тезиса о конвергенции, доказывая, что Вебер, равно как и вышедшие из утилитаристской и позитивистской традиции Маршалл, Парето

¹ Там же. Р. 1.

² Там же.

³ Там же. Р. XXV

⁴ См. непримиримую критику Козепа в: *Coser L. A. Continuities in the Study of Social Conflict*. New York / London: Free Press, 1957. P. 153–180.

и Дюркгейм, вплотную подошел к «волюнтаристской теории действия», которая признает значение норм и ценностей¹ Против этой нормативистской трактовки Вебера Бендикс открыто выступает в своей книге 1960 года «Макс Вебер. Интеллектуальный портрет»². В центр своей интерпретации Вебера Бендикс помещает понятие борьбы, а, следовательно, веберовскую социологию господства, а не анализ мировоззрений в рамках социологии религии, который ставил во главу угла Парсонс. Такой трактовкой Бендикс одновременно оспаривает право Парсонса и структурного функционализма называть Вебера своим «родоначальником». То есть Бендикс использует Вебера для последовательной, хотя и по-прежнему скрытой критики Парсонса:

Представление Вебера об обществе как о равновесии разнонаправленных сил и есть причина того, почему он решительно отказывался интерпретировать социальные структуры как некие целостности – по крайней мере, в контексте социологических исследований. Социология была для него наукой о доступных для понимания действиях индивидов в обществе, тогда как коллективные образования вроде государства, нации или семьи не «действуют», не «поддерживают сами себя» и не «выполняют обязанности». (...) В веберовском понимании общество представляло в виде арены для борьбы между конкурирующими статусными группами, имеющими свои особые экономические интересы, свою сословную честь и специфические ориентации в отношении мира и человека³

В американской социологии, возможно, по причине действительно тотального господства парсонсовской парадигмы, критика, связанная с тематикой социального конфликта, сначала была либо совместима с функционализмом (как у Козера), либо затрагивала его основы, но оставалась неявной, без четко сформулированных теоретических амбиций. Так было в случае с Бендиксом, но не только с ним. То же самое мы видим, например, в работах влиятельного ученого-аутсайдера, «левого» критика общественной системы Чарльза Райта Миллса (1916–1962), который в 1956 году написал важную работу по теории власти и элит на материале

¹ См. вторую лекцию.

² Bendix R. Max Weber – Das Werk. Darstellung – Analyse – Ergebnisse [Max Weber An Intellectual Portrait]. München: Piper, 1964 [1960].

³ Там же. Р. 203.

американского общества под названием «Властвующая элита»¹. В европейской социологии, а особенно в Великобритании и Германии, отношение к теории Парсонса в 1950-е годы было гораздо более непринужденным. Здесь за фундаментальной критикой Парсонса последовали попытки разработать альтернативную теорию, а именно теорию конфликта.

В Великобритании на становление теории конфликта в 1950–1960-е годы повлияли в первую очередь два автора – Дэвид Локвуд и Джон Рекс. Локвуд (род. в 1929 году) в этот период проявил себя главным образом в масштабных эмпирических исследованиях по проблематике классовой теории. При этом для анализа сознания рабочих и служащих он привлекал в основном веберовские категории. Для нас более важен тот факт, что он также был одним из первых британских авторов, выступивших с разгромной критикой «Социальной системы» Парсонса, за которой стояла собственная, не зависящая от Парсонса теоретическая позиция. В своей знаменитой работе 1956 года «Некоторые замечания о „Социальной системе“»² Локвуд резко критикует Парсонса за то, что тот переоценивает значение нормативной сферы, а для материальных возможностей и интересов вне нормативной сферы не находит места в своей теории. Локвуд, напротив, требует по крайней мере равного внимания к нормам и материальным интересам и настаивает на том, чтобы парсонсовская тема социализации была дополнена марксистской темой эксплуатации (определенных групп) и вызванных ею социальных конфликтов. При этом Локвуд не считает использование марксистских категорий простой задачей, как раз наоборот. Так же, как и Бендикс, он возражает Марксу, утверждая, что социальные конфликты обусловлены не только экономическими структурами. Ссылаясь, в частности, на исторические исследования Отто Хинтце (1861–1940) и особенно на социологию господства Макса Вебера, он указывает на необходимость учитывать также властные конфликты, имеющие под собой военную и политическую подоплеку и поэтому не сводимые к экономической ситуации. Но, несмотря на это и на необходимость некоторых исправлений, теоретические положения Маркса все же достаточно значимы для того, чтобы стать

¹ Mills C. W. The Power Elite. New York: Oxford University Press, 1956. Русский перевод: Миллс Ч. Р. Властвующая элита М.: Иностранная литература, 1959.

² Lockwood D. Some Remarks on the "Social System" // British Journal of Sociology. 1956. No. 7. P. 134–146.

главной коррективной аналитической стратегии Парсонса. Короче говоря, Локвуд утверждает, что парсонсовский подход и выросшая из марксизма теория конфликта «в своих приоритетах дополняют друг друга». Поэтому он настаивает на комбинации этих двух подходов, поскольку социальная реальность характеризуется как нормативными моделями порядка, так и опирающимися на власть «фактическими порядками». От этого замысла Локвуд не отказывается и в своем гораздо более позднем произведении «Солидарность и раскол. „Проблема аномии“ в социологии Дюркгейма и в марксизме»¹, но еще в 1956 году он пишет:

Любая социальная ситуация состоит из нормативного порядка, которым в основном и интересуется Парсонс, а также из фактического порядка или основы. Оба порядка «даны» индивидам; оба являются частью внешнего мира и ограничивают социальный мир. Социологическая теория занимается или должна заниматься социальными и психологическими процессами, учитывая, что социальная структура в этом двояком смысле обуславливает человеческие мотивы и действия. Из факта существования нормативного порядка никоим образом не следует, что индивиды будут действовать в соответствии с ним; точно так же и существование данного фактического порядка ни в коем случае не означает, что в результате возникнут определенные типы поведения².

Другим видным представителем теории конфликта в Великобритании является Джон Рекс (род. в 1925 году). Родившись в Южной Африке, он в конце 1940-х годов переехал жить в Англию и приобрел известность в первую очередь как аналитик этнических конфликтов. В работе 1961 года «Ключевые проблемы социологической теории»³ Джон Рекс критикует Парсонса прежде всего за одностороннее развитие его теории. Если «Структура социального действия» заслуживает похвалы как «не имеющая аналогов аналитическая история социологической мысли»⁴ и, будучи написанной с точки зрения теории действия, по крайней мере, позволяет помыс-

¹ *Lockwood D.* Solidarity and Schism. "The Problem of Disorder" in Durkheimian and Marxist Sociology. Oxford: Clarendon Press, 1992.

² *Lockwood D.* Some Remarks on the "Social System" // *British Journal of Sociology*. 1956. No. 7. P. 139–140.

³ *Rex J.* Grundprobleme der soziologischen Theorie [Key Problems of Social Theory]. Freiburg: Rombach, 1970 [1961].

⁴ *Rex J.* Grundprobleme der soziologischen Theorie [Key Problems of Social Theory]. Freiburg: Rombach, 1970 [1961]. S. 127.

лить возможность существования конфликтов, то для структурно-функционалистского периода творчества Парсонса характерна позиция, допускающая лишь в виде исключения нарушения или проблемы (например, в виде девиантного поведения индивидов) в обычно бесперебойных, отлаженных процессах институционализации:

Ведь даже если согласиться с Парсонсом в том, что нормативные элементы плавно вливаются в элементарные действия, происходящие в социальных системах, то из этого еще совершенно не следует, что социальные системы безупречно интегрированы посредством этих элементов. Но, похоже, именно в этом направлении неуклонно движется парсонсовская мысль, даже в «Структуре социального действия» и еще более явно в «Социальной системе»¹

Теоретическая система Парсонса в конечном счете идеалистична, так как он (и в этом аргументация Рекса очень похожа на аргументацию Локвуда) уже не задумывается над тем, не являются ли сами стабильные социальные порядки и нормативные образцы выражением неких властных конфигураций, не является ли, к примеру, вера в легитимность определенного порядка собственности результатом институционализации конфликтов в борьбе за власть, начавшейся, возможно, в далеком прошлом. В этой связи Рекс обращает внимание на то, что понятие легитимности было введено в обращение Максом Вебером в значении «одного из возможных оснований господства», а не в значении *«результата консенсуса в отношении норм»*². Поэтому, подспудно критикуя Парсонса, Рекс задает риторический вопрос: «Не лучше ли было бы начинать с анализа конфигурации властных отношений или конфликта интересов, который призвана разрешать эта конфигурация, нежели с допущения существования норм»³? Впрочем, Рекс не отвергает точку зрения Парсонса полностью. Скорее, как и Локвуд, он считает парсонсовскую «теорию интеграции» и веберовско-марксистскую теорию конфликта взаимодополняющими, так как важнейшие, но при этом самые разнообразные социальные проблемы можно решить только за счет комбинации этих двух теоретических подходов: «В каждом обществе существует проблема собственности, проблема власти, проблема высших ценностей и проблема религии»⁴.

¹ Там же. S. 129–130.

² Там же. S. 224. Курсив наш — Х. Йоас, В. Кнёбль.

³ Там же. S. 151.

⁴ Там же. S. 222.

Однако самым радикальным критиком парсонсианства и самым решительным защитником теории конфликта был немец Ральф Дарендорф. Дарендорф, родившийся в том же году, что и Дэвид Локвуд, в семье видного политика, социал-демократа и участника антифашистского сопротивления Густава Дарендорфа, благодаря своему таланту невероятно быстро сделал карьеру в немецкой социологии и в разные годы работал в должности профессора в университетах Гамбурга, Тюбингена и Констанца. Поскольку он был очень успешен и как публицист, довольно скоро перед ним открылась дорога в политику. С 1969 года он какое-то время проработал парламентским статс-секретарем в министерстве иностранных дел от Свободной Демократической Партии Германии (СвДПГ), но уже в 1970 году был избран комиссаром Европейского экономического сообщества. Следующей остановкой на его жизненном пути была Англия, где он с 1974 по 1984 год был директором Лондонской школы экономики и не так давно получил дворянский титул. Так что официально его следует называть лордом Дарендорфом¹.

Дарендорф, чье формирование как ученого в значительной степени прошло в английских университетах, выступил с критикой парсонсовского структурного функционализма с позиций теории конфликта еще до Локвуда и Рекса. Так что можно было бы сказать, что британская теория конфликта отчасти обязана своим возникновением его идеям. Однако в то же время и сам Дарендорф испытал глубокое влияние британской интеллектуальной традиции в социологии, что подтверждается также тем, что его произведения в целом были лучше восприняты в англоязычных странах, чем в Германии. Важная статья Дарендорфа «Структура и функция. Талкотт Парсонс и развитие социологической теории»² (1955) в решающей степени предопределила спор Локвуда с Парсонсом, и поэтому неудивительно, что уже у Дарендорфа встречаются те критические замечания, которые впоследствии были сформулированы в британском контексте. Оглядываясь на траекторию развития парсонсовской теории, Дарендорф отмечает, что у Парсонса не

¹ Ср. *Dahrendorf R. Über Grenzen. Lebenserinnerungen.* München: C. H. Beck, 2002.

² *Dahrendorf R. Struktur und Funktion. Talcott Parsons und die Entwicklung der soziologischen Theorie // Dahrendorf R. Pläde aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie.* München / Zürich: Piper, 1986. S. 213–242. Русский перевод: *Дарендорф Р. Тропы из утопии.* М.: Практикс, 2002.

было необходимости переходить от теории действия к функционалистской теории порядка¹, тем более что этот переход неизбежно вел к отказу от каузального анализа и не оставлял в теоретической системе места для дисфункций, что, собственно, и определило ее статичный характер. Однако тогда Дарендорф говорил лишь о желательном расширении теории Парсонса, а не о ее опровержении². В книге 1957 года «Социальные классы и классовые конфликты в индустриальном обществе»³ эта компромиссная линия еще сохраняется. Согласно Дарендорфу, структурный функционализм вполне справляется с анализом интегративных сил в обществе, но ему не хватает аналогичного аналитического инструментария для объяснения и описания тех сил, которые вызывают структурные изменения⁴. Так же, как Локвуд и Рекс, Дарендорф считает возможным дополнить парсонсовский подход сильно видоизмененной классовой теорией Маркса, которая, однако, должна быть очищена от всего «метафизического», т. е. от историко-философского и антропологического, но также от политэкономического балласта и сокращена до ценного для социологии ядра – объяснения социальных конфликтов. Это позволит продвинуться в направлении теории изменений, т. е. объяснения тех сил и факторов, которые обуславливают трансформацию структур. При этом Дарендорф придерживается точки зрения, что классовую теорию Маркса можно преодолеть лишь в том случае, если «мы вместо владения собственностью и ее отсутствием критерием класса будем считать занимаемые господствующие позиции или отстранение от них»⁵. Как и для Бендикса, Рекса и Локвуда, для Дарендорфа контроль над средствами производства – это лишь частный случай господства. Отношения господства существуют и в других контекстах, которые не всегда можно свести к экономическим структурам.

Однако Маркс полагал, что авторитет и власть – это такие факторы, которые можно свести к участию в продуктивно рабо-

¹ Как вы наверняка помните, мы уже упоминали этот аспект критики в третьей лекции.

² *Dahrendorf R. Struktur und Funktion. Talcott Parsons und die Entwicklung der soziologischen Theorie // Dahrendorf R. Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie. München / Zürich: Piper, 1986. S. 237*

³ *Dahrendorf R. Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1957*

⁴ *Dahrendorf R. Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1957. S. 128 и далее.*

⁵ Там же. S. 138.

тающей частной собственности. В действительности же все происходит ровно наоборот: власть и господство суть не сводимые факторы, из которых как раз выводятся социальные отношения, характеризующиеся законной частной или общественной собственностью. (...) Собственность – (...) это далеко не единственная форма господства, а лишь один из множества ее видов¹.

В этом заключается программа Дарендорфа: власть и господство – это самые что ни на есть основные понятия социологии. Из них уже можно вывести остальные феномены, и отсюда же открывается путь к анализу общественной динамики. Ведь там, где есть господство, есть и подчиненные, которые пытаются каким-то образом бороться против статус-кво. Там, где есть господство, есть и конфликт, причем Дарендорф считал, что для разных обществ характерны самые разные властные объединения и, соответственно, разные конфликты: «Теоретически в одном обществе может существовать столько конкурирующих классов, сколько в нем властных объединений»²

Казалось бы, эта классовая теория дает Дарендорфу ключевой инструмент для теории социальных изменений. Однако его теоретические амбиции полностью раскрываются лишь в одном из последующих эссе, которое носит название «Тропы из утопии. О новых ориентирах социологического анализа»³ И хотя Дарендорф не претендует на «универсальную и исключительную значимость»⁴ своей модели конфликта, все же в этой работе 1957 года он явно предлагает свою альтернативу парсонсовской теоретической программы, причем в такой четкой формулировке, какой не было ни у Рекса, ни у Локвуда, не говоря уже о Козере или Бендиксе. ПримириТЕЛЬНЫЕ речи о возможности или даже необходимости взаимного обогащения парсонсовского подхода и теории конфликта не могут скрыть того факта, что для Дарендорфа теория конфликта является более содержательным подходом, за которым будущее:

Насколько я могу видеть, для объяснения социологических проблем нам необходима как равновесная, так и конфликтная

¹ *Dahrendorf R. Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1957. S. 138–139.*

² Там же. S. 195.

³ *Dahrendorf R. Pläde aus Utopia. Zu einer Neuorientierung der soziologischen Analyse // Dahrendorf R. Pläde aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie. München / Zürich: Piper, 1986. S. 242–263.*

⁴ Там же. S. 262.

модель общества; возможно, человеческое общество, если смотреть на него с философской точки зрения, всегда имеет два лица одной и той же реальности: одно лицо – это аспект стабильности, гармонии и консенсуса, другое – аспект изменений, конфликта и принуждения. Строго говоря, нам не так уж важно, выберем ли мы в качестве темы исследования такие проблемы, которые можно понять только при помощи равновесной модели, или такие, для объяснения которых нам понадобится конфликтная модель. Однако у меня такое впечатление, что, учитывая последние тенденции развития нашей дисциплины и изложенные выше критические размышления, будет правильнее, если в будущем мы сосредоточим внимание не просто на конкретных проблемах, а именно на тех проблемах, которые требуют объяснения с точки зрения принуждения, конфликта и изменений¹

Итак, мы назвали основных авторов, работавших в 1950–1960-е годы над теорией конфликта. Если сравнить этот подход с другими рассмотренными ранее подходами, то обращает на себя внимание факт отсутствия одного ведущего автора, который бы «направлял» это движение в сторону единой теории конфликта, а также авторитетных текстов, на примере которых можно было бы убедительно продемонстрировать плодотворность новой «парадигмы». Здесь не было своего Талкотта Парсонса (как в функционализме), своего Гарольда Гарфинкеля (как в этнометодологии), своего Герберта Блумера (как в символическом интеракционизме), не было и книги, сопоставимой, скажем, с «Логикой коллективных действий» Мансура Олсона, которая имела решающее значение для неоутилитаризма. Более того, здесь не было даже единой традиции, из которой бы черпала свои идеи теория конфликта. Безусловно, как уже отмечалось выше, среди классиков социологии представители данного подхода ориентировались в первую очередь на Макса Вебера. Однако немаловажную роль играл также Георг Зиммель. Кроме того, теоретики конфликта интенсивно работали и с наследием Маркса, правда, имея перед собой отчасти совершенно разные политические цели. Конечно, все теоретики конфликта пытались соединить выводы Маркса с выводами Вебера или исправить ошибки Маркса при помощи веберовского теоретического инструментария. Однако в

¹ Dahrendorf R. Pläde aus Utopia. Zu einer Neuorientierung der soziologischen Analyse // Dahrendorf R. Pläde aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie. München / Zürich: Piper, 1986. S. 262–263.

вопросе о необходимости дистанцироваться от Маркса имели место существенные расхождения. Сравнительно близкий к марксизму так называемый веберианский марксизм или левое веберианство были особенно популярны среди «левых» в Великобритании. К этому, не имеющему четких границ контексту можно отнести также Локвуда и Рекса. Но, несмотря на явную опору на идеи Маркса, теория конфликта вовсе не была исключительно «левым» проектом. Так, например, Раймон Арон (1905–1983) – великий французский социолог послевоенного времени, который черпал вдохновение в первую очередь в идеях Вебера и позицию которого во французском дискуссионном ландшафте, находившемся под сильным влиянием Дюркгейма, можно отнести к теории конфликта – в своих публицистических работах выступал с крайне резкой критикой любой политики «с марксистским душком» и был непримиримым противником французских «левых» интеллектуалов, сплотившихся вокруг Жан-Поля Сартра. У Ральфа Дарендорфа, как было показано выше, явная ориентация на Маркса, безусловно, играла важную роль, но и он, конечно, не был марксистом веберианского толка. Будучи сторонником социального либерализма, Дарендорф существенно подкорректировал Маркса с помощью теории Вебера, а также идей таких мыслителей, как Гаэтано Маска и Вильфредо Парето, которые в чем-то были близки к итальянскому фашизму, но сохраняли острый взгляд на господство политических элит.

Если учесть все вышесказанное и принять во внимание все различия между отдельными теоретиками, то встает вопрос: а существовало ли вообще что-то, что можно было бы назвать единой теорией конфликта? Была ли вообще теория конфликта? Да, по крайней мере, в 1950-е и 1960-е годы, т. е. до того, как данная теория трансформировалась и стала одной из отраслевых социологий. Но об этом позже. Сначала необходимо более подробно показать, что общего было у всех вышеназванных авторов. Мы сделаем это, опираясь на четыре пункта:

1. Отправной точкой теории конфликта служила не проблема социального порядка, а вопрос о причинах социального неравенства между людьми и группами людей. Разумеется, проблема социального неравенства была далеко не новой и, соответственно, уже рассматривалась многими, в том числе значимыми авторами. Помимо социально-философских работ, в частности, сочинений Жан-Жака Руссо (1712–1778), в эпоху предистории социологии,

как известно, уже существовала близкая к жанру журналистского расследования работа Фридриха Энгельса «Положение рабочего класса в Англии»¹, вышедшая в 1845 году, а также картографические исследования разных условий жизни в американских городах, например, знаменитое «Питсбургское исследование», результаты которого были опубликованы между 1909 и 1914 годом в шести томах. Работа в этом направлении продолжилась и в период становления социологии как научной дисциплины, так что недостатка в аналитических исследованиях по неравенству и бедности не было. Однако кое-что отличало теорию конфликта от простых описаний и при этом, конечно же, объединяло с марксизмом, и это был теоретически ориентированный вопрос о причинах такого неравенства. Герхард Ленски (род. в 1924 году), автор, попытавшийся в своей книге по социальной стратификации² объединить теорию конфликта и функционалистский подход, впрочем, со значительным преобладанием теории конфликта, выразил этот теоретический интерес в емкой формуле: «Кто что получает и почему?» («Who gets what and why?»). Как подчеркивает Ленски и другие теоретики конфликта, существуют причины и истоки того, почему блага в обществах разделены не поровну. Однако эти причины отличаются от тех, которые были названы представителями структурного функционализма. Парсонс ведь тоже активно занимался проблемой стратификации, т.е. социального неравенства. При этом он всегда утверждал, что разница в уровне заработной платы в современных индустриальных обществах в целом является выражением ключевых общественных ценностей. Так, например, врачи отвечают за ценность «здоровье», которой придается очень большое значение, поэтому и их зарплата, и социальный статус располагаются в верхней части стратификационной шкалы. Именно этот тезис оспаривали теоретики конфликта, утверждая, что социальное неравенство и неравное распределение благ в обществе невозможно объяснить, исходя из нормативной структуры общества.

2. Это подводит нас ко второму пункту. Ответ теоретиков конфликта на вопрос Ленски гласит, что социальное неравенство в

¹ Engels F. Die Lage der arbeitenden Klasse in England // Marx-Engels-Werke. Bd. 2. Berlin: Dietz, 1972 [1845]. S. 225–506. Русский перевод: Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии: По собственным наблюдениям и достоверным источникам. 5-е изд. М.: Прогресс, 1984.

² Lenski G. Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung [Power and Privilege. A Theory of Social Stratification]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1977 [1966].

конечном итоге сводится к вопросу господства. Ленски аргументирует примерно следующим образом: поскольку блага обладают как статусной, так и потребительской ценностью, а, кроме того, всегда имеются в ограниченном количестве, т. е. не в избытке, в любом обществе происходит борьба за эти блага. Поскольку по разным причинам одни выходят из этой борьбы победителями, а другие – проигравшими, устанавливаются господствующие позиции, призванные гарантировать неравное распределение благ и в будущем. Таким образом, определенные группы в обществе кровно заинтересованы в сохранении и защите привилегий, тогда как другие группы, напротив, изо всех сил протестуют против них. Это и есть ответ на вопрос Ленски о том, «кто что получает и почему», хотя позиция теоретиков конфликта здесь пока определена или очерчена недостаточно четко. Исправить это можно, только рассмотрев следующие два пункта.

3. Говоря о благах или ресурсах, которые закрепляются при помощи отношений господства и сами, в свою очередь, могут использоваться для завоевания господствующих позиций, теоретики конфликта используют эти понятия в очень широком смысле. Парсонса теоретики конфликта критиковали за то, что тот практически ничего не говорил о материальных ресурсах, поскольку в его теории акцент на нормах и ценностях затмевал все остальное. Однако и марксистов можно обвинить в явной однобокости, так как они все время говорят только об одном типе ресурсов, а именно об экономических ресурсах или, еще конкретнее, о собственности на средства производства. Если же верить теоретикам конфликта, то существует гораздо больше «интересных» ресурсов, за которые и с помощью которых ведется борьба, а вопрос их распределения решается на основании отношений господства. Теоретики конфликта указывают, в частности, на особое значение политических ресурсов (например, официальных должностей), поскольку они имеют огромное влияние на структуру социального неравенства. Средства насильственного принуждения, т. е. оружие, также рассматриваются ими как отдельный вид ресурсов, так как они обеспечивают господство и, следовательно, наслаждение привилегиями, но при этом не всегда сводятся к экономическим или политическим ресурсам. Как известно, средства насильственного принуждения играли немаловажную роль в истории человечества, и не всегда самыми успешными в войне были экономически или политически

«наиболее развитые» общества. Наконец, Рэндалл Коллинз, один из ведущих представителей поздней теории конфликта, обратил внимание на нематериальные ресурсы, в частности, на «секс как вознаграждение»¹ и на феномен, названный им «эмоциональной энергией», которую могут присвоить себе определенные люди или группы, чтобы с ее помощью еще больше укрепить свое господство. Вспомните, к примеру, такое часто упоминаемое в военной истории явление, как «боевой дух войска», который можно усилить в том числе и «соответствующими» образами врага, и вы поймете, что эта «эмоциональная энергия» на самом деле может быть интересным ресурсом. Таким образом, теоретики конфликта представили целый спектр ресурсов, за которые идет борьба внутри отношений господства и которые неравномерно распределены между людьми и группами.

4. Наконец, теоретики конфликта считают противоборство и столкновения постоянной характеристикой человеческой истории. Они исходят из повсеместной социальной борьбы и в этом отношении явно отличаются как от парсонсовской высоко интегрированной картины общества, так и от марксизма, поскольку марксисты рассчитывают на «конец истории» и классовой борьбы, как только будет установлен социалистический или коммунистический общественный строй. Такой сценарий развития событий теоретики конфликта считают ошибочным обобщением, поскольку марксисты принимают во внимание только экономические ресурсы, а все остальные виды ресурсов игнорируют. Даже если будет отменена собственность на средства производства, а экономические ресурсы будут разделены поровну, противостояния другого рода (например, между представителями разных полов, между управленцами и подчиненными), по мнению теоретиков конфликта, никогда не исчезнут. Конечно, иногда конфликты удается прекратить, и в истории человечества были и будут периоды относительного затишья. Однако этот «покой» теоретики конфликта неизменно интерпретируют всего лишь как временный компромисс, как краткосрочное перемирие, потому что в конечном итоге ущемленная в своих интересах сторона никогда не согласится с неравным распределением ресурсов и благ, и вскоре конфликт вспыхнет с новой силой.

На основании этих тезисов в теории конфликта происходит переоценка или новое толкование основных тем парсонсовской

¹ См. ниже.

социологии. Большая часть социальных явлений рассматривается с «реалистичной» или «свободной от иллюзий» точки зрения, что очень хорошо видно при сопоставлении позиций по тем или иным вопросам. Так, если Парсонс считает, что социальные порядки базируются на ценностях, для теоретиков конфликта социальные порядки — это лишь временные компромиссы между сторонами конфликта, которые в любой момент могут быть расторгнуты. Если для Парсонса ценности — это «предельные цели», т. е. ориентиры, которыми верящие в них акторы не могут манипулировать и которые они не могут поставить под сомнение, то теории конфликта присущ более циничный взгляд на ценности: они рассматриваются как оправдание социального неравенства, как идеология, как фасад. Если для Парсонса политическая власть есть выражение приверженности граждан ценностям, на основании которой они поручают своим представителям управление государством, то с точки зрения теории конфликта политическая власть — это всего лишь возможность поддержания социального неравенства, а государство — средство, цементирующее классовую структуру. Наконец, если мятежи, революции и восстания для Парсонса суть опасные исключения, то, по мнению теоретиков конфликта, это вполне нормальные события, не иррациональные всплески, а рациональные вмешательства, направленные на изменение структур социального неравенства.

Такой «реалистичный» и сильно отличающийся от парсонсовской теории подход оказался плодотворным для целого ряда областей эмпирического исследования и оставил след во многих отраслевых социологиях.

А) В первую очередь необходимо назвать социологию образования, так как здесь чуткий к феноменам власти взгляд действительно позволил получить новые знания и понять способ функционирования соответствующих институтов. В этой связи следует напомнить прежде всего об исследованиях Рэндалла Коллинза (род. в 1940 году), который, будучи младше Козера, Бендикса, Рекса, Локвуда и Дарендорфа, наиболее четко и развернуто сформулировал программу теории конфликта. Коллинз был учеником Райнхарда Бендикса. Уже в 1971 году в своей статье под названием «Функциональная и конфликтная теория образовательной стратификации»¹ Коллинз продемонстрировал плодотворность и,

¹ Collins R. Functional and Conflict Theories of Educational Stratification // American Sociological Review. 1971. Vol. 36. No. 6. P. 1002–1019.

по его мнению, неоспоримые преимущества теории конфликта в изучении образовательных институтов. Коллинз показал, что инспирированные функционализмом трактовки и объяснения наблюдаемой во всех современных индустриальных обществах тенденции к увеличению продолжительности школьного и университетского образования, а, соответственно, к постоянному росту образовательного уровня трудящихся, неубедительны. Ведь подобные объяснения базируются на весьма спорном допущении о технологически обусловленном росте спроса на высокообразованную рабочую силу. Однако, как считает Коллинз, эмпирически невозможно доказать ни то, что растут и усложняются требования к работникам, ни то, что более квалифицированные сотрудники на самом деле работают более эффективно, чем менее квалифицированные. Кроме того, большинство профессиональных навыков усваивается в процессе работы, а не в школе или университете, что также опровергает этот тезис о повышении спроса на высокообразованную рабочую силу. Таким образом, по мнению Коллинза, нет ни однозначной экономической, ни технологической необходимости в постоянном увеличении числа и повышении уровня дипломов об образовании. Другими словами, те знания, которые необходимы для получения определенных школьных аттестатов или университетских дипломов, с точки зрения общества в целом не имеют принципиального значения. Поэтому Коллинз видит здесь необходимость перехода на другой уровень интерпретации, тем более что в, казалось бы, эгалитарном XX-м веке по-прежнему действует правило, согласно которому профессиональный успех тесно связан с социальным положением. Коллинз утверждает, что тенденция постоянного роста уровня образования очень просто объясняется борьбой статусных групп за социальные и экономические преимущества или за сохранение статус-кво. Как это понимать? По мнению Коллинза, то, чему в первую очередь учат в школе, это «словарный запас и интонация речи, стиль одежды, эстетические вкусы, ценности и манеры»¹. При этом школы, различающиеся по уровню престижности и финансирования (а резкие различия между разными типами школ характерны прежде всего для американской образовательной системы), обучают детей из разных статусных групп, потому что не все родители имеют возможность отправить своих детей в высоко-

¹ Collins R. Functional and Conflict Theories of Educational Stratification // American Sociological Review. 1971. Vol. 36. No. 6. P. 1010.

классные или престижные учебные заведения. При этом воспроизводится уже существующая стратификационная структура общества, тем более что предприниматели при приеме на работу обычно отдают предпочтение выходцам из более высоких социальных слоев: «(а) школы либо дают подготовку для вхождения в элитарную культуру, либо учат уважать ее; (б) работодатели используют образование как средство отбора культурных атрибутов»¹. Но пока это объясняет лишь то, почему до сих пор не удалось существенно уменьшить социальное неравенство при помощи образовательных учреждений. Но почему уровень образования среди населения постоянно растет? Ведь именно так звучал исходный вопрос в том числе функционалистской социологии образования. Коллинз дает на него следующий ответ: хотя низшие слои пытаются достичь более высокого статуса с помощью дипломов об образовании, т. е. подняться вверх по социальной лестнице через образовательные учреждения, средние и высшие слои отвечают им тем, что повышают свою образовательную квалификацию, чтобы сохранить дистанцию по отношению к низшим слоям. «Работодатели, начиная с самых крупных и наиболее престижных организаций, повысили требования к образованию своих сотрудников, чтобы поддержать престиж управленческого персонала и одновременно респектабельность среднего звена»². Таким образом, попытки низшего класса мобилизовать свои ресурсы, чтобы подняться по социальной лестнице за счет образования, привели лишь к общему повышению уровня квалификации в обществе, а не к принципиальному изменению стратификационной структуры или к разрыву зависимости между социальным происхождением и профессиональным успехом. Впоследствии Коллинз уточнил и исторически обосновал свои тезисы уже в большой книге под названием «Общество дипломов: историческая социология образования и стратификации»³. В этом издании 1979 года, равно как и в названной выше более ранней статье обращает на себя внимание сильное сходство тезисов Коллинза с тезисами французского теоретика Пьера Бурдьё, о котором мы еще будем говорить в одной из последующих лекций. Бурдьё тоже стремился показать, насколько активно культурные блага —

¹ Там же. Р. 1011.

² Там же. Р. 1015.

³ *Collins R. The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification. New York: Academic Press, 1979.*

те самые дипломы об образовании и школьные знания — используются для отмежевания от других, стремящихся подняться вверх по социальной лестнице слоев, т. е. используются для «дистинкции» (различения), как это называет Бурдьё.

В) Положения теории конфликта успешно применялись и в смежной исследовательской области, а именно в социологии профессий. Как вы помните, свободные профессии были излюбленным предметом изучения Талкотта Парсонса. Парсонс исследовал эту группу в том числе и для того, чтобы показать, что развитие современных обществ нельзя интерпретировать как процесс, характеризующийся постепенным вытеснением нормативных аспектов. Даже в рыночных процессах, казалось бы, насквозь проникнутых чисто рациональными соображениями, даже в, казалось бы, полностью рационализированной капиталистической системе существуют важные ниши и профессиональные сферы, в которых мы можем наблюдать строго нормативное профессиональное поведение, реализуемое вопреки рыночной логике. Поэтому Парсонс и исследователи, работавшие с ним в рамках социологии профессий, неизменно обращали внимание на феномен профессионально-сословной этики, более того, считали эту этику главной составляющей профессий. Этой так называемой Гарвардской школе противостояла так называемая Чикагская школа, на которую оказала влияние теория конфликта. Ее представители утверждали, что Гарвардская школа просто попала на крючок и дала себя одурачить официальной идеологии определенных профессий. Теоретики конфликта считали, что профессионально-сословная этика, на которой акцентировал внимание Парсонс и которую подчеркивают сами представители свободных профессий, — это отнюдь не честное выражение определенных ценностных установок, а, как правило, всего-навсего эффективное средство, дающее идеологическую защиту собственной профессиональной позиции в глазах общественности и позволяющее сохранить за собой определенные привилегии¹. В этой связи большое значение имела книга Магали Сарфатти Ларсон «Становление профессионализма. Социологический анализ»². В ней показано, как представители свободных профессий, например,

¹ См. также соответствующие отсылки в лекции по символическому взаимодействию.

² *Larson M. S. The Rise of Professionalism. A Sociological Analysis. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1977.*

врачи, используют свои якобы достоверные знания и свою компетенцию для того, чтобы утвердить свою профессиональную группу в качестве единственной «подлинно» профессиональной общности, обеспечить себе монополию и не допустить на рынок конкурентов (в частности, травников, народных целителей, повитух и так далее), насколько профессиональный язык врачей служит превращению пациентов в беспомощных и недееспособных и, соответственно, усиливает власть специалистов, наконец, как и почему лишь отдельным академическим профессиям (врачам и адвокатам) удалось утвердиться в качестве полноценных свободных профессий, тогда как, например, инженерам этого сделать не удалось.

С) Выводы теории конфликта оказались весьма полезными также для социологии девиантного поведения. При этом в данной области прослеживается определенная связь с подходами, сформировавшимися под влиянием символического интеракционизма и этнометодологии. Ведь представители теории стигматизации, о которой мы говорили в шестой лекции, тоже пришли к выводу о том, что подкрепленные властью и зависящие от интересов процессы определения решающим образом влияют на то, почему какие-то правонарушения объявляются преступлениями, а совершившие их люди – преступниками, а какие-то – нет. Теоретики конфликта придавали еще большее значение аспекту власти, чем представители интерпретативных подходов.

Д) Положения теории конфликта проникли также в те тематические области, которые уже знакомы нам в связи с неоутилитаризмом. В частности, теория мобилизации ресурсов, используемая в исследованиях социальных движений, базируется на рационалистичном допущении, согласно которому участники социальных движений ждут благоприятной конфигурации политических возможностей или же зависят от нее, поскольку стремятся максимально снизить свои затраты и максимально повысить шансы движения на успех. Предполагается, что расчет затрат и выгод могут осуществлять не только отдельные индивиды, но также группы или классы. За этим стоит заимствованное из теории конфликта представление о постоянной борьбе за власть между господствующими и подчиненным, власть предержащими и отстраненными от власти. Поэтому нет ничего удивительного в том, что у отдельных исследователей социальных движений неоутилитаристские идеи тесно переплетаются с

идеями теории конфликта. Это прослеживается, например, в работах уже упоминавшихся авторов, в частности, Джона МакКартни¹ и Майера Н. Зальда², а также у видного теоретика исторической социологии Чарльза Тилли³ (род. в 1929 году).

Е) Социология отношений полов, которую мы более подробно обсудим в семнадцатой лекции, – еще одна область, которую обогатила аргументация в русле теории конфликта. Одним из первых социологов-мужчин, всерьез воспринявших эту тему в 1970-е годы, был уже упоминавшийся выше Рэндалл Коллинз. В систематическом очерке теории конфликта, вышедшем в 1975 году под названием «Социология конфликта»⁴, Коллинз признал большое значение отношений между полами для процессов общественных изменений и попытался выстроить концепцию неравенства между мужчиной и женщиной под сравнительно новым углом зрения. Абсолютно сухим и бесстрастным языком Коллинз описывает семью как совершенно обычную структуру господства, в которой иерархия поддерживалась и поддерживается до сегодняшнего дня, независимо от изменений чисто формальной стороны, brutальными отношениями власти и насилия. Все люди, по мнению Коллинза, хотели и по-прежнему хотят оказывать давление, применять насилие, проявлять свою сексуальность и так далее. Только эта способность неодинакова у мужчин и у женщин. Физическая сила мужчин и биологически обусловленная уязвимость женщин (в частности, во время беременности) в исторической перспективе привели, согласно Коллинзу, к тому, что женщины, стали добычей мужчин и наградой победителей в борьбе за власть. Семья как таковая – это, в конечном итоге, продукт этой борьбы, а семейная организация – стабильная форма сексуального обладания, которая, естественно, значительно варьируется в зависимости от культуры и общества.

¹ *McCarthy J., Zald M.* Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory // *American Journal of Sociology*. 1977. Vol. 82. No. 6. P. 1212–1241.

² *Zald M., McCarthy J.* Social Movements in an Organizational Society. Collected Essays. New Brunswick / Oxford: Transaction Books, 1987; *Zald M., McCarthy J.* The Resource Mobilization Research Program: Progress, Challenge, and Transformation // *Berger J., Zelditch Jr.* (Eds.) *New Directions in Contemporary Sociological Theory*. Lanham et. al: Rowman & Littlefield, 2002.

³ *Tilly Ch.* The Politics of Collective Violence. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁴ *Collins R.* Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science. New York / San Francisco / London: Academic Press, 1975.

Таким образом, по Коллинзу, сексуальное господство и насилие – это еще далеко не все, поскольку в структуру господства входят также отношения собственности, а, кроме того, важную роль играют идеологии. Этим объясняется историческая изменчивость отношений между полами:

Семейная организация как стабильная форма сексуального обладания может быть выведена из условий, определяющих способ применения насилия. Политическая организация есть организация насилия, следовательно, это главная контекстная переменная; если политическая ситуация ограничивает индивидуальное насилие и поддерживает определенный тип экономической ситуации, экономические ресурсы, приходящиеся на долю мужчин и женщин, могут изменить баланс сексуальной власти и, соответственно, модель сексуального поведения¹

Но в самом половом акте, согласно Коллинзу, часто присутствует момент принуждения и насилия, и это создает основу того, что общественное разделение труда между мужчиной и женщиной происходит именно так, как оно происходит, т. е. не в пользу физически более слабого пола.

Неудивительно, что основные идеи Коллинза были близки феминисткам: ведь он порывал с функционалистскими и, как считают многие, патерналистскими представлениями, согласно которым семья в первую очередь удовлетворяет «потребность человека в любви», а подчиненная роль женщины в семье и обществе объясняется просто функциональными требованиями. В социологии Парсонса с ее строгим соотношением инструментальных аспектов действия с мужской гендерной ролью, а эмоционально-экспрессивных – с женской, отразился золотой век малой² семьи американского послевоенного общества. С другой стороны, Коллинз также порывает и с «чопорностью» (Коллинз) марксистской традиции, которая изначально сводила сексуальные отношения к отношениям собственности, тем самым маргинализируя момент сексуальности как таковой. Коллинз же включает аспект сексуального насилия уже на теоретическом уровне. Идеи Коллинза позволили модифицировать и до-

¹ Collins R. Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science. New York / San Francisco / London: Academic Press, 1975. P. 230.

² Двухпоколенной (т. е. родители и дети) – *Прим. переводчика.*

полнить в характерной для теории конфликта форме традиционные теории «гендерного разделения труда»¹

Несмотря на бесспорную плодотворность теории конфликта во многих областях эмпирических исследований, она все же не совершила того прорыва, которого в середине 1960-х годов ждали от нее такие теоретики, как Дарендорф или Рекс. В значительной мере это было связано с ее внутренними сложностями, а именно с тем, что истоки данного подхода были слишком размыты, чтобы обеспечить стабильность теории конфликта в долгосрочной перспективе. Кроме того, становилось все сложнее выявить главные конфликтные линии при анализе процессов в современных обществах.

Начнем с теоретических сложностей и с имеющего непосредственное значение для нашей темы вопроса, можно ли применительно к теории конфликта говорить о безусловном теоретическом прогрессе по сравнению с парсонсовским подходом. Здесь нужно учитывать два взаимосвязанных аспекта. Первое: точка зрения, с которой теория конфликта смотрит на социальную действительность, на первый взгляд кажется в высшей степени адекватной или «реалистичной», поскольку, в отличие от теории Парсонса, здесь предполагается, что конфликты существуют всегда и везде, и при этом подчеркивается, что периоды покоя в обществе – это всегда всего лишь временное перемирие в нескончаемой борьбе между группами и классами. Впрочем, здесь уже могут возникнуть сомнения, а не является ли такое представление сильным преувеличением и не игнорируются ли при этом ключевые идеи тех авторов, на которых, казалось бы, ссылаются теоретики конфликта? Ведь, например, у Георга Зиммеля мы находим рассуждения о том, как спор может меняться в ходе продолжительного конфликтного процесса, и как при этом меняются его участники. Противоборство необязательно заканчивается лишь временным перемирием, более или менее «нежелательным» для всех участников. Нередко в ходе конфликта имеют место процессы научения, вследствие чего конфликт утрачивает свою первоначальную остроту, а найденный компромисс воспринимается как значимый и целесообразный.

Этот тезис не возрождает надежду Маркса на конец истории, т. е. на завершение всех конфликтов в целом, а лишь указыва-

¹ Ср. коллективный труд Коллинза, представительницы феминистской социологии Жанет Зальцман Шафетц и других авторов: *Collins R., Chafetz J. S., Lesser R. B., Scott C., Turner J. H. Toward an Integrated Theory of Gender Stratification // Sociological Perspectives. 1993. Vol. 36, No. 3 .P. 185–216.*

ет на то, что, несмотря на постоянно возникающие конфликты, структура этих противостояний может измениться. Это понимал еще Зиммель, а его последователь Козер также говорил о том, что конфликты «очищают воздух». Однако радикальные представители теории конфликта, в частности, Дарендорф периода 1960-х, по-видимому, забыли об этом. Они не продолжили изучать возможность трансформации конфликтов, хотя очень важные мысли на эту тему можно найти и у Макса Вебера. Так, Вебер в конечном итоге пришел к пониманию того, что найденные в ходе конфликта компромиссы могут в каком-то смысле жить своей собственной жизнью, например, в том случае, если эти компромиссы систематически «обрабатываются», и затем на этой основе возникают тенденции бюрократизации и юридизации. История западного мира в XIX-м и XX-м веках пронизана ожесточенными конфликтами в сфере трудовых отношений, конфликтами по поводу политических гражданских прав и равноправия женщин в семье и обществе. Многие из этих конфликтов в отдельные периоды превращались в силовое противостояние, но со временем они были юридизированы и, соответственно, в некотором роде улажены. А компромиссы, достигнутые правовыми средствами, совершенно очевидно не могут быть недолговечными и неустойчивыми. Это связано не только с тем, что право само по себе инертно и обычно с трудом или очень постепенно поддается изменению, но и с тем, что правовая форма компромисса часто опирается на поддержку широких слоев населения, причем это касается обеих сторон изначального конфликта. В результате возникает ценностная привязанность к формуле компромисса, найденной правовым путем, и поэтому уже сложно себе представить, что конфликты вспыхнут с новой силой в прежней форме. Так происходит трансформация самой сути конфликта. Но помимо этого появляются и общественные тенденции (как, например, «юридизация»), которые бы не возникли, если бы не было этих конфликтов.

Вспомните, например, долгую историю женского движения. Конечно, и сегодня в западных обществах вы без труда найдете бесчисленное множество форм дискриминации по половому признаку и встретите мужских «шовинистов», которым не дает покоя равноправное положение женщин. В то же время необходимо признать, что среди широких слоев населения и в том числе среди мужчин идея равенства полов уже стала само собой разумеющейся

и приобрела характер ценности. Сегодня сложно себе представить какие-либо социальные или политические изменения, которые бы заставили отбросить эту идею и вернули бы женщин в то правовое положение, в каком они находились, скажем, в XVIII-м веке. С Коллинзом можно согласиться в том, что сексуальное насилие повлияло на исторический процесс формирования семьи; можно также согласиться с тем, что сексуальность содержит в себе элемент насилия, но из этого совершенно не следует, что именно эти факторы решающим или окончательным образом определяют форму общественного разделения труда в семье и обществе. Тем более что, как признает сам Коллинз, на отношения между полами влияют также «идеологии». Если же заменить слово «идеология» словосочетанием «ценностная привязанность», то станет понятно, что конфликт, в том числе конфликт между полами не является естественным противостоянием, которое лишь на время сглаживается при помощи идеологии. На самом деле некоторые аспекты этого конфликта могут быть «отлиты» в определенные формы, и с этой формой компромисса могут «жить» обе стороны конфликта, поскольку с достигнутым правовым урегулированием могут согласиться и мужчины, и женщины.

Это ведет ко второй сложности теории конфликта. Дело в том, что в теории конфликта всегда существовала опасность теоретического преувеличения рациональности действующих субъектов, а, следовательно, сближения с неоутилитаризмом и теорией рационального выбора. Говоря о некоторых тематических областях, в которых применение теории конфликта было особенно плодотворным, мы уже указывали на то, что в отдельных случаях предпринимались попытки своего рода симбиотического соединения этих двух подходов, в частности, в концепции мобилизации ресурсов в социологии социальных движений. На самом деле такие попытки неслучайны, так как представители и того, и другого теоретического направления скептически относились к нормам и ценностям и, как правило, видели в них всего лишь прикрытие подлинных интересов. Отсюда следовало, что, к примеру, политические структуры и организации также рассматривались лишь как нехитро скроенные структуры господства, государство и правовая система – как средство сохранения власти, а культура в целом – исключительно как идеология и средство манипуляции. Это очень похоже на возникшие в эпоху Просвещения теории обмана народа церковью:

точно так же, как религия считалась ловкой выдумкой «попов» для умирения населения и вымогания у него денег, так же и право, ценности и нормы, дискурсы о легитимности господства и так далее можно было трактовать как изощренные изобретения определенных групп в вечной борьбе за власть. Однако с эмпирической точки зрения все это неубедительно и, более того, ошибочно. Подобная позиция в равной мере переоценивает целерациональный потенциал человеческого действия (в самых редких случаях люди действуют стратегически и ориентируясь на собственную выгоду в той степени, которую им приписывают теоретики конфликта или неопутилитаристы) и недооценивает внутреннюю динамику идей и культурных образцов, которые не допускают ни манипуляции, ни интерпретации в значении результата предшествующих манипуляций.

Эти теоретические проблемы отчасти явились причиной того, что теории конфликта не удалось совершить тот прорыв в социальных науках, которого ждали от нее ее сторонники. Впрочем, здесь немаловажную, а, возможно, даже решающую роль сыграл еще один аспект. Как мы уже упоминали, у теории конфликта не было ни ключевых авторов-основателей теории, ни авторитетных текстов, что затрудняло формирование единой парадигмы. К этому добавлялось также то, что и в политическом плане в лагере теоретиков конфликта не было единства. Было бы ошибкой утверждать (хотя многие до сих пор именно так и делают), что теория конфликта «левее» теории Парсонса. Такого рода приписывания единой политической позиции не позволяют увидеть те многообразные теоретические мотивы, которые привели к разрыву теоретиков конфликта с Парсонсом. Ведь тезис о вечной борьбе за власть можно – в духе Макиавелли – использовать для оправдания собственной беспринципности, безнравственности и прирожденного права сильнейшего на господство. Именно в силу этих политических расхождений данному подходу было сложно утвердиться в качестве единого теоретического направления и надолго сохранить этот свой первоначальный облик. Поэтому в конечном итоге неудивительно, что у Козера, Бендикса, Рекса, Локвуда и Дарендорфа было мало последователей-«единомышленников». На самом деле сложно назвать хотя бы кого-нибудь из социологов следующего поколения (работавших после 1970-х годов), кого можно было бы считать представителем теории конфликта как самостоятельного

теоретического подхода. Пожалуй, по-настоящему в этом направлении работал только Рэндалл Коллинз. Мы уже цитировали его книгу 1975 года «Социология конфликта». В это время Коллинз только начинал публиковать свои произведения, и он продолжает это делать до сих пор, причем широта тем и многоплановость его работ, в которых вы неоднократно встретите аргументационные схемы теории конфликта, поражают. Например, недавно Коллинз предложил на суд читателей социологическую трактовку истории мировой философии¹. Поэтому можно говорить о том, что «факел» теории конфликта все же был передан следующему поколению. Однако и Коллинзу пришлось оставить первоначально четкую линию теории конфликта и включить в свою теоретическую программу элементы теорий других авторов, в частности, Гофмана, чьи идеи вряд ли можно отнести к основам теории конфликта. Поэтому применительно к Коллинзу, равно как и к социологии в целом, верно следующее: «Существование в социологии четкой, отличной от других подходов теории конфликта уже не очевидно»².

Наконец, это «размывание» четкого и ясно различимого конфликтного подхода связано также с изменениями в обществе, в результате которых становилось все труднее проследить общественную трансформацию по четко структурированным линиям конфликта и тем самым доказать превосходство теории конфликта. Ведь именно в этом заключался замысел и теоретическая программа Дарендорфа в середине 1950-х годов, когда он еще мог с уверенностью утверждать, что классовые конфликты развиваются параллельно структурам господства, т. е. классы и классовые конфликты можно обнаружить там, где существуют властные союзы. По прошествии более десяти лет, в работе 1972 года «Конфликт и свобода»³, уже чувствуется сомнение относительно области применения теории конфликта. Дарендорф не только вынужден признать, что его изначальная формулировка теории относилась лишь к совершенно определенному типу конфликтов, а именно к кон-

¹ Collins R. The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change. Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, 1998. Русский перевод: Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н. С. Розова. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.

² Turner J. H. The Structure of Sociological Theory. Sixth Edition. Belmont et al.: Wadsworth Publishing Company, 1998. P. 162.

³ Dahrendorf R. Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft. München: Piper, 1972.

флинтам внутри властного союза, и, следовательно, игнорировала этнические и международные конфликты¹. Он признает также, что даже если основательно дополнить и изменить классовую теорию с учетом положений теории конфликта, с ее помощью вряд ли можно будет анализировать социальные изменения в современных обществах. Слишком размытым стало социальное поле, слишком запутанны действия разнообразных коллективных и индивидуальных акторов, чтобы изначально дихотомическая классовая теория, на которой, собственно, Дарендорф строил свою теорию конфликта, могла дать действительно новое знание:

Поскольку многие политические партии в современном мире не являются группами интересов, возникшими на основе квазигрупп, объединенных общими интересами и властными позициями, связь между политическими событиями и их социальной базой стала весьма проблематичной. Иначе говоря, возникает ощущение, что социальная структура интересов уже не указывает нам непосредственно на партии и концепции политического конфликта; такое ощущение, что интересы исчезают или, возможно, удовлетворяются до того, как они появляются на арене группового антагонизма. Замены теории Маркса более общей теорией, основанной на структурах власти, а не собственности, и объясняющей ритм и направленность изменений вместо того, чтобы исходить из них как из данности, наверное, было бы достаточно для анализа более раннего периода политического развития. Но сегодня этого уже недостаточно. Необходимо заменить саму новую теорию классового конфликта, чтобы объяснить то, что мы видим вокруг нас².

Поэтому неудивительно, что теория конфликта «в чистом виде», если о таковой вообще можно говорить, существует в лучшем случае в той области исследований, о которой мы до сих пор лишь упоминали, но которую мы более подробно рассмотрим в тринадцатой лекции. Речь идет об исторической социологии. Видимо, и в самом деле инструментарий теории конфликта больше всего подходит для анализа макропроцессов в обществах до модерна или, по крайней мере, до XX-го века. Именно потому, что в ту эпоху число наблюдаемых акторов и групп было ограничено, а интересы сравнительно легко можно было соотнести с соответствующими

¹ *Dahrendorf R. Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft. München: Piper, 1972. S. 15 и далее.*

² Там же. S. 85.

властными позициями, понятия власти и конфликта обладают особым потенциалом для изучения именно исторических процессов¹. Процессы формирования государств, форсированные конфликтами между королями и дворянством, процессы формирования классов, т. е. превращение массы крестьян или рабочих в коллективных и дееспособных акторов, имеющих фактический вес на политической арене, процессы демократизации, например, борьба определенных групп за власть – все это очень успешно анализировалось с точки зрения теории конфликта. Этот анализ среди прочего позволил увидеть насильственную сторону истории европейского и североамериканского модерна, тогда как в парсонсовской теории изменений и эволюции этот аспект практически никогда не затрагивался. Поэтому можно сказать, что теория конфликта образца 1950-х-1960-х годов «переключалась» в историческую социологию, которая пережила невероятный подъем в конце 1970-х главным образом в англо-американском пространстве.

В целом же теория конфликта не смогла утвердиться в качестве самостоятельной теоретической школы и достойной альтернативы тем подходам, которые мы обсуждали ранее. Отправной точкой развития социологической теории в 1970-е годы, т. е. в то десятилетие, когда пик популярности теории конфликта был уже позади, стала та тематическая область, которая вызывала неразрешимые затруднения как у представителей теории конфликта, так и у последователей Парсонса. Речь идет об отношении власти и культуры. Благодаря критике в адрес теории конфликта стала очевидной необходимость учитывать при анализе конфликтных процессов не только роль власти, но и роль культуры. Вопрос об адекватном синтезе культуры и власти стал, пожалуй, главным мотивом, который вывел теоретические дебаты в социологии за рамки споров между Парсонсом и представителями интерпретативной парадигмы, с одной стороны, и теоретиками конфликта, с другой, что немало способствовало развитию социальной теории. В конце 1970-х началась великая эпоха синтеза. Отдельные выдающиеся представители социологии попытались сохранить все, что было ценного в предшествовавших теоретических подходах, и соединить это в новом теоретическом синтезе. При этом очень скоро в центре внимания оказалась теория Юргена Хабермаса, которому мы и посвятим следующие две лекции.

¹ *Turner J. H. The Structure of Sociological Theory. Sixth Edition. Belmont et al.: Wadsworth Publishing Company, 1998. P. 211.*

Девятая лекция. ХАБЕРМАС **И КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ**

Тот, кто захочет описать развитие мировой социологии начиная с середины 1960-х годов, не сможет обойти вниманием тот факт, что в это время центр теоретической активности заметно смещается. Если период становления современной социологической теории был тесно связан с именем американца Талкотта Парсонса, а конкурирующие между собой подходы, такие как неоутилитаризм, этнометодология, символический интеракционизм и – правда, с большими оговорками – теория конфликта, также находились под сильным влиянием того американского контекста, из которого все они вышли, то в последующий период происходит совершенно удивительная по своим масштабам «европеизация» теоретической работы в области социологии. Причину такой перемены, как это ни парадоксально, следует искать прежде всего в более высокой степени профессионализации социологии в США. По сравнению с Европой, в Америке социология быстрее завоевала статус самостоятельной университетской дисциплины, имеющей свой четкий научный профиль. Одним из последствий этого стало то, что здесь очень рано и в гораздо большей степени, чем в европейском научном пространстве, установилось скептическое отношение к теоретическому многообразию, наметившемуся после свержения гегемонии парсонсовской теории. Многими американскими социологами это многообразие было воспринято как раздробленность или как вредная (политическая) идеологизация дисциплины, которая грозила погубить с таким трудом отвоеванную профессиональную идентичность социологии. Поэтому американские социологи либо продолжали придерживаться существующих, «проверенных» теоретических направлений (прежде всего парсонсовской теории и теории рационального выбора), пытаясь их усовершенствовать или в лучшем случае несколько модифицировать, либо вообще отказывались от крупномасштабных теорий и сосредотачивались на эмпирических исследованиях. Короче говоря, происходило постепенное оттеснение теоретической работы на задний план, что было очень легко сделать именно в американском контексте, поскольку высокая степень профессионализации и специализации социологии

привела в том числе к изоляции от других гуманитарных дисциплин, в которых происходили схожие процессы, и прежде всего от философии.

В европейском контексте в это время разрыв между социологией и философией еще не был настолько явным, что, очевидно, поддерживало интерес к теоретическим вопросам внутри социологии. По крайней мере, европейские социологи воспользовались возможностью занять те пробелы в социальной теории, которые оставили их американские коллеги. При этом, как мы уже подчеркивали в конце предыдущей лекции, самым насущным оказался вопрос о том, можно ли устранить существовавшее до сих многообразие теоретического ландшафта с помощью нового теоретического синтеза.

Юрген Хабермас относится к числу тех теоретиков, которые воспринимали тесную связь философских и социологических аргументов как нечто само собой разумеющееся. По-видимому, именно поэтому он так быстро обратил внимание на необходимость и возможность нового теоретического синтеза. Его главное, опубликованное в 1981 году произведение «Теория коммуникативного действия»¹ как раз и представляет собой такую попытку синтеза. Это был прорыв международного масштаба, и сегодня Хабермас во всем мире и в том числе за пределами академической среды заслужил признание и уважение как один из величайших интеллектуалов XX-го века. Однако интеллектуальный путь Хабермаса к этому синтезу был отнюдь не легким, так что в этой лекции, после краткого рассказа о его личности, мы рассмотрим ранние произведения Хабермаса и только в следующей лекции сосредоточимся на уже упомянутом главном произведении. Но сначала важно сформулировать ту ключевую идею, исходя из которой Хабермас создавал свою теорию.

Хабермас, как и Локвуд и Дарендорф, родился в 1929 году. Его семья жила в католической Рейнской области, хотя его родители были протестантами и принадлежали к буржуазному сословию. Детство и юность Хабермаса пришлось на время господства национал-социализма в Германии, и впоследствии Хабермас никогда не скрывал, что, будучи членом гитлерюгенда, он восторженно верил в идеалы режима. Крах Третьего рейха стал поворотным моментом в его биографии. Потрясение от масштабов казавшихся не-

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1981.*

возможными злодеяниями, а также от того, как легко он сам поверил пропаганде преступного режима, повлияло на всю его дальнейшую жизнь. Без учета этого влияния невозможно понять ни научную, ни публицистическую деятельность Хабермаса, поскольку многие из его центральных аргументов – это критический (хотя и опосредованный) разбор той темной эпохи в немецкой истории и защитная реакция от тоталитарных искушений любого рода (независимо от того, с какой стороны они исходят – «слева» или «справа»).

Главным учителем и одновременно научным руководителем Хабермаса был Эрих Ротхаккер (1888–1965), типичный представитель философской антропологии и в целом немецкой традиции в гуманитарных науках. Это, а также то, что диссертация Хабермаса была посвящена романтически-идеалистической философии Фридриха Вильгельма Шеллинга (1775–1854), говорит о том, что Хабермас как ученый вышел не из социологии, а из философии. Но поскольку в начале 1950-х годов он был также очень успешным публицистом и писал статьи на общественно-политические темы в интеллектуальные журналы, ежедневные и еженедельные газеты¹, очень скоро стало ясно, что одной философии ему недостаточно, и он нуждается во взаимодействии с другими дисциплинами. Поэтому вполне закономерно, что в середине 1950-х годов он становится научным сотрудником знаменитого Франкфуртского института социальных исследований. Этот исследовательский институт, основанный в 1923 году на средства частных фондов, из-за своей междисциплинарно-марксистской (хотя и не партийно-марксистской) ориентации был вынужден покинуть Германию в период господства нацистов. После второй мировой войны, главным образом благодаря участию Макса Хоркхаймера (1895–1973) и Теодора Адорно (1903–1969), вернувшихся из американской эмиграции обратно в Германию, институт был восстановлен.

В 1961 году Хабермас – еще без докторской степени! – был приглашен на должность профессора в Гейдельберг. Там он преподавал до 1964 года. В самом начале этого гейдельбергского периода он защитил докторскую диссертацию, правда, не во Франкфурте, как можно было бы предположить, зная его биографию и тематические предпочтения, а в Марбурге. Его научным руководителем был политолог Вольфганг Абендрот (1906–1985), пожалуй, единствен-

¹ Ср. некоторые его статьи, повторно изданные в 1971 году в сборнике: *Habermas J. Philosophisch-politische Profile. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1971.*

ный видный ученый в ФРГ, который не скрывал свою приверженность марксизму и при этом возглавлял кафедру в университете. Впрочем, эта защита в Марбурге не была полностью «добровольной», так как во Франкфурте ему, можно сказать, не позволили защищаться из-за неприязненного отношения к нему Хоркхаймера. Последний считал, что Хабермас придерживается чересчур «левых» взглядов и слишком симпатизирует марксизму, а это не соответствовало стремлению Хоркхаймера отделить Франкфуртский институт социальных исследований от его марксистских корней. Тем не менее, в 1964 году Хабермас все же сменил вышедшего на пенсию Хоркхаймера на посту директора Франкфуртского института и одновременно в должности заведующего кафедрой философии и социологии во Франкфуртском университете¹

В 1971 году Хабермас покинул Франкфуртский университет. Не в последнюю очередь это было связано с тем, что Хабермас противопоставлял себя становившемуся все более радикальным студенческому движению, тем самым вызывая ненависть у студентов и провоцируя упреки в «левом фашизме». Хабермас перешел на более спокойную – по крайней мере, с точки зрения окружения и публики – должность директора Института им. Макса Планка по исследованию условий жизни научно-технического мира в Штарнберге, которым он руководил совместно с Карлом Фридрихом Вайцеккером (род. в 1912 году). В этот период он работал над своим *magnum opus* – «Теорией коммуникативного действия». В 1983 году Хабермас возвратился на кафедру (теперь уже только философии) Франкфуртского университета. В 1994 году Хабермас вышел на пенсию, что, однако, нисколько не повлияло ни на его по-прежнему поразительную активность в качестве публициста, ни на частоту его преподавательских стажировок, в частности, в американских университетах.

Параллельно с этой грандиозной академической карьерой, Хабермас постепенно становился ключевой фигурой общественной жизни в Германии и оказывал колоссальное влияние на важные научные и политические дебаты. В 1960-е годы он участвовал в споре о позитивизме в немецкой социологии. В начале 1970-х годов умы социологов взволновали его разногласия и дискуссии с Никласом

¹ Биографические подробности раннего этапа карьеры Хабермаса см. в: *Wiggershaus R. Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. München: dtv, 1988.*

Луманом. Жаркий спор историков в начале 1980-х годов, в котором Хабермас выступил с предупреждением об опасности оправдания национал-социализма в немецкой исторической науке, испытал такое же сильное влияние Хабермаса, как и современные дебаты на темы биотехники и генных технологий.

Это что касается биографических данных о Юргене Хабермаса. Но они еще не отвечают на вопрос о том, к каким интеллектуальным традициям принадлежал и принадлежит Хабермас, из каких источников он черпал мотивы для своей попытки синтеза, предпринятой в «Теории коммуникативного действия». Мы считаем, что в основе идей Хабермаса лежат главным образом три интеллектуальные традиции.

1. Безусловно, одним из источников теоретической мысли Хабермаса был марксизм. Это весьма примечательно постольку, поскольку в академических кругах Германии 1950-х и начала 1960-х годов, т.е. до волны студенческого протеста, позитивное обращение к марксизму было необычным явлением. «Позитивное обращение» в данном контексте означает, что Хабермас совершенно иначе подходил к наследию Маркса, чем большинство теоретиков конфликта и особенно Дарендорф. Если Дарендорфа в наследии Маркса интересовала исключительно теория социальных изменений с ее центральным тезисом о классовой борьбе, а все другие элементы марксизма он отвергал, считая их метафизическими, несоциологическими и вообще непригодными для социологического анализа спекуляциями (экономическое учение Маркса о прибавочной стоимости было объявлено ложным, а философско-антропологическое содержание его ранних работ — бесполезным), Хабермас был гораздо более открытым в отношении работ Маркса. Об этом свидетельствуют прежде всего его многостраничное «Литературное сообщение о философской дискуссии о Марксе и марксизме»¹ 1957 года и статья 1960 года «Между философией и наукой. Марксизм как критика»². При этом Хабермас демонстрирует поразительную восприимчивость и осведомленность относительно международной

¹ *Habermas J. Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus // Habermas J. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1963. S. 387–463.*

² *Habermas J. Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik // Habermas J. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1963. S. 228–289.*

дискуссии о ключевых проблемах в произведениях Маркса, причем к этой дискуссии он относится вполне серьезно. В отличие от Дарендорфа, его не интересует противопоставление предположительно главного, социологического элемента теории Маркса и его же философских спекуляций. Как раз наоборот: присущее марксизму взаимопроникновение научных и философско-нормативных аргументов, (научной) теории и практики, которая меняет общество и исчерпывает человеческий потенциал, Хабермас считает особенно привлекательной характеристикой этой идейной конструкции, потому что только благодаря подобному соединению возможна эффективная критика общественных отношений и одновременно выход за их пределы. Подспудно полемизируя с Дарендорфом, Хабермас формулирует это следующим, довольно сложным для понимания образом:

В последнее время в социологической дискуссии вокруг марксизма это разделение научных и ненаучных элементов (...) ведет к формальному конструированию моделей именно на том уровне опредмечивающей абстракции, которая служила поводом для размышлений еще Марксу, когда общественные отношения «изображаются как заключённые в рамки независимых от истории вечных законов природы, чтобы затем при удобном случае буржуазные отношения совершенно незаметно протащить в качестве непреложных естественных законов общества *in abstracto*»¹

Это, в частности, означает, что удаляя философские элементы из теории Маркса, мы возводим тезис о вездесущности конфликта в ранг естественного закона. Тем самым мы лишаемся всех интеллектуальных средств, позволяющих выйти за пределы этого состояния. Это влечет за собой отказ от изначального критического потенциала произведений Маркса, а социология (конфликта), продолжающая марксистскую традицию в этом ключе, лишь описывает действительность, не имея возможности даже помыслить другую реальность.

Этот, направленный против Дарендорфа и других теоретиков конфликта мотив спасения «эмансипаторских», как их часто называли в то время, аспектов марксистской теории вовсе не привел к некритичному восприятию Маркса Хабермасом или же к наивно-

¹ *Habermas J. Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus // Habermas J. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1963. S. 415–416.*

религиозному присоединению к существующим фракциям в бушевавшей уже много лет борьбе за «правильное» толкование Маркса. Хабермас с самого начала придерживался своей линии и при этом стремился отмежеваться в первую очередь от двух, очень влиятельных в то время, но вместе с тем очень разных интерпретаций Маркса.

а) Хабермас не сомневался в том, что изначально одобренное Сталиным учение «марксизма-ленинизма», равно как и советская политическая модель сталинской и послесталинской эпохи были бесперспективным философским и неудавшимся политическим проектом.

Русская революция и становление советской системы – это, в конечном итоге, и есть то фактическое обстоятельство, которое в наибольшей степени парализовало систематическую дискуссию о марксизме и с марксизмом. Инициированное слабым пролетариатом и осуществленное мелко- или добуржуазными крестьянскими массами антифеодальное движение, которое под предводительством профессиональных революционеров ленинской выучки ликвидировало двоевластие парламента и советов в октябре 1917 года, не имело собственно социалистических целей. Вместо этого оно заложило основы власти функционеров и кадровых работников, опираясь на которую десятилетие спустя Сталин смог бюрократическим путем начать коллективизацию сельского хозяйства, начать социалистическую революцию сверху¹.

Неодобрительное отношение Хабермаса к подобному восприятию Маркса слишком очевидно, равно как и его неприятие соответствующих политических импликаций, выведенных из подобной трактовки кадровыми работниками коммунистической партии.

б) Это, однако, не означало, что Хабермас соглашался с теми интерпретациями Маркса, которых придерживались, в частности, отдельные восточно-европейские диссиденты в 1950-е годы. Работам этих авторов с их опорой на ранние философские произведения Маркса, в которых, в свою очередь, прослеживается сильное влияние гуманистических идей, по мнению Хабермаса, присущ недостаток, противоположный тому, который характерен для трактовки Маркса в теории конфликта. С одной стороны, марксизм нельзя трактовать только как социологию или как чистую науку, но, с

¹ *Habermas J. Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik // Habermas J. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1963. S. 229–230 и далее.*

другой стороны, точно так же неверно понимать его как чистую философию¹. Чисто философский подход без соответствующего политического и экономического анализа является, по мнению Хабермаса, совершенно бесполезным. Это просто философия, которая не в состоянии дать указания к практическому политическому действию. Поэтому политико-социологические аспекты работ Маркса тоже нельзя выбрасывать за борт.

Впрочем (и здесь уже проявляются теоретические ограничения Хабермаса по отношению ко всем существующим марксизмам любого толка), именно это политико-социологическое содержание марксизма необходимо подвергнуть серьезной ревизии, направленность которой еще можно приблизительно предсказать, но невозможно определить объем предстоящей работы. На данный момент Хабермасу ясно лишь одно: марксова или марксистская теория трудовой стоимости, до сих пор не учитывавшая «научно-техническое развитие производительных сил в значении источника стоимости», уже не адекватна действительности². Классическая марксистская формулировка отношений между базисом и надстройкой тоже звучит неубедительно хотя бы потому, что сегодня в рыночные отношения активно вмешивается государство всеобщего благосостояния, и, следовательно, «уже нельзя принимать зависимость (государственной) надстройки за саму собой разумеющуюся предпосылку»³. Наконец, марксизм в нынешней капиталистической системе перестал быть ведущей силой общественного прогресса, поскольку пролетариата, как его понимал Маркс, т. е. материально обнищавшего класса, по крайней мере, в европейских странах уже не существует. В этом последнем пункте Хабермас особенно нетерпим в отношении любых и в первую очередь марксистских аргументов, предполагающих существование массовых субъектов (как это и происходит, когда говорят о пролетариате как о двигателе истории), не исследовав эмпирически, каким образом возникают дееспособные коллективные акторы и возникают ли они вообще. В конечном счете, единственный надежный способ проверить политическое, экономическое и социологическое содержа-

¹ *Habermas J. Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus // Habermas J. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1963. S. 396 и далее.*

² Там же. S. 256.

³ Там же. S. 228.

ние марксизма, по мнению Хабермаса, заключается в интенсивных эмпирических исследованиях. Они должны показать, какую часть первоначальных элементов марксизма можно оставить в обновленной таким образом «материалистической» теории:

Материалистическая диалектика должна заново доказать свой потенциал в конкретном анализе исторически данных отношений, а не просто кое-как нахлобучивать на них свою диалектическую схему¹

То, что Хабермасу впоследствии удалось найти конструктивный выход из трудностей марксизма, не отказываясь при этом от его нормативно-философских импульсов и не игнорируя их, связано в том числе с тем, что он имел возможность обратиться к более отдаленным во времени интеллектуальным традициям, которые были ему известны благодаря его научному руководителю Ротхаккеру.

2. Речь здесь идет о немецкой гуманитарной традиции герменевтики. Герменевтика – это искусство понимания, причем пониманию подлежат в первую очередь авторитетные тексты. Возможно, это звучит немного таинственно, но суть довольно проста. Вам наверняка уже известно, что существуют тексты, которые вызывают большие сложности у читателей или значение которых не всегда может трактоваться однозначно. В таких случаях текст как бы бросает вызов читателю. Легкость чтения исчезает за напряженными усилиями понять текст, а иногда бывают необходимы систематические размышления о том, как следует понимать данный текст, почему его следует понимать именно так, а не иначе, почему эта интерпретация лучше или адекватнее любой другой. В западноевропейской истории гуманитарной мысли эта проблематика понимания возникала в связи со многими культурно значимыми явлениями.

Самое первое и, вероятно, самое важное ее проявление было связано с «правильным» толкованием Библии. Библия – главный текст христианской религии – отнюдь не проста для понимания. Современным людям сложно понять притчи. Их сюжеты кажутся им неправдоподобными или нелогичными. И здесь возникает проблема, как следует понимать подобный текст и как его соотносить с современной жизнью. Ведь для верующих христиан ни раньше, ни

¹ *Habermas J. Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus // Habermas J. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1963. S. 454.*

сейчас недостаточно интерпретировать этот текст всего лишь как свидетельство давно минувших дней, суть которого для них сегодня уже не имеет значения. С другой стороны, Библию также нельзя трактовать исключительно с высоты последующих столетий, поскольку такая трактовка оспаривала бы смысл веры предыдущих поколений, а носителями «истинной» веры каждый раз объявляли бы себя представители нынешнего поколения, что, разумеется, было бы совершенным абсурдом. Как же следует понимать Библию? Как ее трактовать? Аналогичная проблема возникла в связи с интерпретацией классической поэзии. В эпоху, когда любое поэтическое творчество, в частности, в Европе ориентировалось на древнегреческую или древнеримскую литературу, этот поэтический язык, возникший в совершенно ином мире и поэтому зачастую мало понятный, необходимо было сначала расшифровать. И это тоже вызывало большие трудности у читателей. Наконец, следует упомянуть и проблему понимания текстов законов и правовых норм, так как, к примеру, в континентально-европейской правовой традиции всегда существовали сложности, связанные с применением абстрактной и, возможно, очень давно сформулированной нормы к конкретному случаю, к конкретной ситуации. И когда юрист задается вопросом о том, что же имел в виду законодатель и можно ли вообще подвести под этот абстрактный закон данный конкретный случай, он тоже применяет искусство герменевтики.

История науки по разным причинам сложилась так, что искусство понимания пережило настоящий расцвет именно в Германии в XIX-м и в начале XX-го века. Можно даже сказать, что одной из сильных сторон немецких гуманитарных наук того времени было именно то, что представители различных дисциплин – теологии, юриспруденции, философии, истории – уделяли самое серьезное внимание проблематике понимания и при этом поднимали методологический уровень, т.е. уровень рефлексии об основах и предпосылках гуманитарно-научной работы, на непревзойденную высоту. При этом проблематика понимания была расширена: отныне речь шла о понимании не только текстов, но также картин, великих исторических событий, повседневных действий и так далее. И, несмотря на то, что в националистическом порыве того времени герменевтика, например, в исторической науке зачастую имела элитарный уклон, поскольку слишком часто обсуждалась необходимость понять деяния великих мужей, таких как, Мартин Лютер, Фридрих

Великий или Бисмарк, что нередко подразумевало также сомнительное оправдание их поступков, социологии тоже пришлось потрудиться над герменевтическими выводами. Аргументы немецких отцов-основателей социологии, в частности, Макса Вебера и Георга Зиммеля, также были тесно связаны с данной проблематикой.

Хабермас продолжает эту герменевтическую традицию: он в ней вырос и знает о том, какое значение имеет понимание именно для разработки теории действия. Ведь только понимание действия позволяет нам, например, создавать типологию действий. Стиль аргументации Хабермаса во всех его последующих произведениях глубоко проникнут герменевтической интеллектуальной традицией, для которой характерен интенсивный анализ авторов предыдущих поколений и их текстов. Если Парсонс представил систематический разбор достижений конкретных авторов только в «Структуре социального действия», а затем пытался усовершенствовать свою теорию при помощи элементов, заимствованных из самых разных сфер и областей, начиная с биологии и заканчивая кибернетикой, если этнометодология или символический интеракционизм обращались к совершенно определенным философским традициям, а все остальные направления фактически игнорировали, то для произведений Хабермаса характерно герменевтическое стремление понять все философские проблемы и темы западноевропейской истории. Свою собственную позицию Хабермас развивает в процессе интенсивной дискуссии со многими ключевыми фигурами философии и социологии. Он старается поддерживать постоянный «диалог» с их работами и пытается понять волновавшие их теоретические проблемы и подходы к их решению. Поэтому, несмотря на зачастую резкую манеру аргументации, его все же отличает некоторое, присущее всем герменевтикам смирение, обусловленное уважением к (теоретическим) достижениям предшественников, чьи знания и выводы необходимо сохранить.

3. Третья традиция, к которой, безусловно, принадлежит Хабермас, политическая. С самого начала Хабермас ориентировался на западную либерально-демократическую мысль. Его собственный опыт юношеского заблуждения относительно национал-социализма, а также резкое осуждение советского марксизма и всех его политических форм привели Хабермаса к очень высокой оценке демократических идеалов, причем именно в том виде, в котором они выражены и воплощены в соответствующих институтах в Вели-

кобритании, Франции и США. К демократическим традициям в Германии Хабермас (возможно, под влиянием фактов собственной биографии), напротив, всегда относился с большим недоверием: ведь они оказались в конечном итоге слишком слабыми для того, чтобы защитить страну от искушения тоталитаризмом. Поэтому Федеративная Республика Германия, по мнению Хабермаса, должна присягнуть на верность западно-демократическим идеям, чтобы при любых обстоятельствах избежать повторения этого ужасного разрушения цивилизации (*Zivilisationsbruch*). Впрочем, на вопрос о том, как высокая оценка демократического конституционного государства западного типа сочетается с заимствованием определенных аспектов марксизма, с попыткой создания практически значимой «материалистической» теории и продолжением герменевтической традиции, равно как и на вопрос о том, какое это имеет значение для политической позиции Хабермаса, в 1950–1960-е годы еще не было четкого ответа. Однако Хабермас, вне всякого сомнения, всегда высоко ценил свободу исследования и поэтому был бдительным хранителем той системы демократических институтов, которая обеспечивала эту свободу.

Итак, мы назвали три большие традиции, оказавшие решающее влияние на идеи Хабермаса. Правда, в критической литературе, посвященной Юргену Хабермасу, как правило, самой первой называют еще одну традицию, которую мы, как может показаться, совершенно упустили из виду. Обычно Хабермаса называют представителем критической теории и как бы законным продолжателем дела Макса Хоркхаймера и Теодора В. Адорно. Мы, однако, сомневаемся в том, что причисление Хабермаса к критической теории соответствует действительности, или что она оказала на него такое сильное влияние. Впоследствии мы кратко обоснуем свою точку зрения. Но сначала необходимо объяснить, что, собственно говоря, обычно понимают под «критической теорией». Понятие критической теории было введено Максом Хоркхаймером в 1937 году для обозначения определенной формы марксизма, теоретические разработки которой велись в уже упоминавшемся нами Франкфуртском институте социальных исследований, а впоследствии сотрудниками этого института в эмиграции. В 1920-е и 1930-е годы в Институте велась междисциплинарная, включавшая в себя также психоанализ социально-научная работа с явно выраженной революционной, хотя и политически размытой ориентацией. Участники данного

проекта надеялись с помощью теоретического инструментария марксизма преодолеть политический, экономический и социальный кризис западного мира, однако при этом затруднялись ответить на вопрос о том, кто фактически должен стать субъектом революционного действия. Дело в том, что представители немецкого рабочего класса, которые либо довольствовались программой реформ Социал-демократической партии Германии, либо перешли на сторону набиравшего силу национал-социализма, уже не вызывали доверия. По отношению к сталинизированной Коммунистической партии Германии представители критической теории сохраняли большую дистанцию, так как было совершенно очевидно, что советский марксизм не в состоянии реализовать преимущественно гуманистические идеалы Франкфуртской школы.

С приходом к власти Гитлера деятельность института была перенесена за рубеж, а его сотрудники были вынуждены эмигрировать. Это, однако, не означало сокращения или прекращения публикаций его сотрудников, тем более что издаваемый Франкфуртским институтом «Журнал социальных исследований» – главный печатный орган, в котором публиковались сотрудники и их единомышленники – именно в ссылке, т. е. между 1932 и 1939 годами, переживал период расцвета. Другой важной публикацией того же периода стал коллективный отчет «Исследования авторитета и семьи»¹ Это исследование, основанное на данных, собранных еще в период Веймарской республики, и также активно использовавшее психоаналитические категории интерпретации, было посвящено теме распространения авторитарных установок. С его помощью авторы надеялись понять причины подъема национал-социализма. Впрочем, самой знаменитой работой, созданной в контексте Института, стала «Диалектика просвещения»² Эта философская книга, написанная в начале 1940-х годов Хоркхаймером и Адорно и проникнутая пессимистичным, если не трагичным настроением, доводила до логического предела тезис Макса Вебера о рационализации и предупреждала о практически неизбежном погружении просвещенно-современного, технически-рационального мира

¹ Institut für Sozialforschung (Hg.) Studien über Autorität und Familie. Paris: Alcan, 1936.

² Adorno T. W., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt / M.: Fischer, 1986 [1944]. Русский перевод: Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения: Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Медиум, 1997.

в (национал-социалистическое или коммунистическое) варварство насилия.

На наш взгляд, вряд ли можно говорить о том, что эти, написанные в эмиграции работы оказали особое влияние на Хабермаса. Пессимистическое представление об историческом процессе в той форме, как оно изложено в «Диалектике Просвещения», он явно не разделял. В лучшем случае у нас есть основания говорить о значительной близости Хабермаса к работам периода становления Франкфуртского института социальных исследований, а также к статьям разных авторов, опубликованным в «Журнале социальных исследований». Однако в действительности Хабермас не был знаком с этими ранними работами, поскольку Хоркхаймер, восстанавливая Институт после войны в Западной Германии (тогда еще очень консервативной), старался скрыть марксистские корни института. Подшивки журнала, согласно институтской легенде, которой, наверное, можно верить, хранились в подвале, и доступ к ним был, по-видимому, закрыт и в конце 1950-х годов, когда в Институте работал Хабермас. Поэтому правильнее, наверное, говорить не о влиянии критической теории на Хабермаса, а о том, что Хабермас, поначалу сам того не осознавая, двигался в направлении критической теории. Лишь в 1960-е годы Хабермас сам стилизовал себя под представителя критической теории и одновременно был признан ключевой фигурой так называемого второго поколения Франкфуртской школы, как еще называли представителей критической теории. Это произошло тогда, когда на критическую теорию возлагались большие надежды, прежде всего со стороны студенческого движения. Однако трактовать это с точки зрения истории влияния было бы ошибкой. Скорее, нужно исходить из того, что на Хабермаса повлияли главным образом три названные нами традиции, и его образ мысли был гораздо более независимым и самостоятельным, чем это подразумевает тезис о решающем влиянии критической теории на Хабермаса.

Но даже если мы говорим о трех (а не четырех) больших традициях, на основе которых сформировались идеи Хабермаса, необходимо сразу отметить, что между собой эти традиции отнюдь не гармонировали и едва ли были совместимы друг с другом. То есть до сих пор мы в лучшем случае наметили поле напряжения, и теперь вполне может возникнуть подозрение, что и для творчества Хабермаса, именно в силу больших различий между повлиявшими

ми на него традициями, характерен эклектизм, т. е. параллельное сосуществование различных идей без какой-либо связующей нити. На самом деле это не так, поскольку все эти влияния удерживались или направлялись в нужное русло одной идеей, которая вначале существовала лишь в виде донаучной интуиции, но затем все подробнее и систематичнее разрабатывалась и объяснялась. Это представление о специфике человеческого языка и человеческой коммуникации. Хабермас был буквально восхищен феноменом языка, который так сильно отличается от форм коммуникации в животном мире. И его восхищение этой тематикой имело далеко идущие последствия: понимание важнейшего значения языка для совместной жизни людей повлекло за собой целый ряд философских, исторических и в том числе социологических исследовательских вопросов.

В области философии можно было опереться на довольно часто возникавшую в истории западной мысли идею о том, что языку присуща примиряющая или рационализирующая способность. Хабермас будет очень интенсивно разрабатывать эту мысль в рамках своей собственной теории, правда, при этом делая акцент прежде всего на заложенном в языке потенциале рациональности. В своих последующих произведениях он постарается очень подробно обосновать, почему разумные аргументы оказывают такое своеобразное принуждающее воздействие на участников дискуссии, почему и каким образом из лучших аргументов возникает консенсус и, соответственно, координация действий, превосходящая все другие формы координации (например, насильственным или рыночным путем). В исторической перспективе можно было спросить о том, каким образом и по каким траекториям развивался этот рационализирующий потенциал человеческой коммуникации, например, как в ходе истории определенные формы господства утрачивали свою легитимность под принуждающим воздействием лучшего аргумента, когда и где политическую власть стали принимать как аргументированно оправданное господство (т. е. в конечном счете легитимированное демократическими формами дискуссии), а не как господство, вообще не подлежащее обсуждению, например, в силу религиозного запрета. Наконец, все эти разнообразные вопросы затронули и социологическую проблему, которая была в центре внимания «старой» критической теории, по сути всего западного марксизма и даже общей критики культуры, не всегда имевшей четкую политическую ориентацию: утвердится ли капитализм и

присущая или, по крайней мере, близкая ему техническая или инструментальная рациональность, для которой все превращается в товар и которая позволяет мыслить только в экономических категориях цели и средства, настолько, что все другие формы жизни, мышления и действия будут разрушены? Неизбежна ли эта предположительно деструктивная победа капитализма и его «инструментальной» рациональности? Хабермас соглашался с критической теорией, а также с критиками культуры других политических ориентаций насчет необходимости сопротивления триумфальному шествию «технически-инструментальной» рациональности. Однако он не разделял трагический тон их аргументации именно потому, что считал язык и заложенный в нем потенциал универсальной (т. е. не односторонней или ограниченной) рациональности действительно эффективным или, по меньшей мере, возможным противовесом «технически-инструментальному» разуму.

Позднее, а именно в начале 1980-х годов, эта идея о рациональном потенциале языка позволила Хабермасу разработать собственный теоретический синтез, который должен был вобрать в себя сильные стороны всех существовавших до сих пор теоретических подходов в социологии. Однако путь к этому синтезу был довольно долгим. Сначала, т. е. в 1960-е годы, о которых пойдет речь в данной лекции, Хабермас в различных исследованиях проверял плодотворность и социологический потенциал идеи коммуникации. Поэтому написанные им в 1960-е годы книги и статьи (а эти годы в биографии Хабермаса можно рассматривать как самые плодотворные, когда Хабермас публиковал одно значительное произведение за другим), несмотря на кажущуюся несвязность тем, лучше всего поддаются анализу и пониманию именно с точки зрения этой связующей идеи о специфике человеческой коммуникации, несмотря на то, что не все эти тексты привели к желаемому результату, а некоторые пути оказались тупиковыми.

1. Докторская диссертация под названием «Структурные изменения общественности»¹ (1962) – это, пожалуй, самая изящная и легко читаемая книга Хабермаса, с которой лучше всего начинать знакомство с его творчеством. Это историко-социологическое исследование политико-философской идеи и прежде всего институтов общественности в буржуазную эпоху, т. е. в XVIII-м и XIX-м веке.

¹ *Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1990 [1962].*

Хабермас описывает формирование общественности сначала в до-политическом пространстве – в кофейнях, в частных читательских и дискуссионных кружках, в клубах и в так называемых застольных обществах. В этой зарождающейся общественности свободно обсуждались литературные, художественные, «общественные» (в самом широком смысле слова) проблемы и вопросы. Однако вскоре, в связи с распространением газет и журналов, начинается политизация общественности, которая требует для себя права политического голоса:

Сначала политически активная общественность появляется в Англии на рубеже XVII–XVIII-го веков. Силы, желающие оказывать влияние на решения государственной власти, апеллируют к резонерствующей публике с тем, чтобы легитимировать свои требования перед этим новым форумом. В связи с этой практикой сословное собрание трансформируется в современный парламент; впрочем, этот процесс растягивается на целое столетие¹

По крайней мере, на начальном этапе (т. е. до возникновения жестко структурированных партий с их профессиональными политиками) этот парламент, по мнению Хабермаса, является площадкой для серьезных дебатов, участники которых стараются – посредством наилучшего аргумента – достичь наилучшей политики; это пока еще собрание рассуждающих представителей буржуазии, а не просто сборище представителей разных интересов, вынужденных до последнего бездумно отстаивать свою точку зрения, как это часто бывало в более поздние периоды.

В процессе рефлексии об этих дополитических и политических институтах общественности возникает философско-политическая идея общественности, которую философы и интеллектуалы считают ключевой потому, что только в такой свободной сфере, какой является общественность, можно познакомиться с другими мировоззрениями. Только в рамках общественности можно представить свои интересы на разумное обсуждение с высокой вероятностью того, что после обсуждения эти интересы изменятся и, возможно, станут более приспособленными для консенсуса. Только общественность, как предполагал еще Кант (1724–1804) и как пишет Хабермас в приведенной ниже цитате, может вынести независимое суждение по вопросам, касающимся всего общества в целом.

¹ *Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1990 [1962]. S. 122.*

Перед лицом общественности все политические действия приходится объяснять на основании законов, которые, в свою очередь, признаны общественным мнением в качестве общих и разумных. В состоянии, когда абсолютно все определяется нормами, (...) естественный закон господства сменяется господством правовых законов – и политика в целом может быть преобразована в мораль¹

Из этого слишком краткого изложения, в котором невозможно передать все богатство хабермасовской историко-социологической реконструкции идеи и институтов буржуазной общественности, тем не менее, должно быть ясно, что за всем этим опять-таки стоит восхищение Хабермаса удивительными способностями языка и что идея общественности тесно связана с феноменом языка и с его потенциалом рациональности в отношении обмена аргументами. Таким образом, это первая серьезная попытка Хабермаса изучить общественную или политическую эффективность и значение языка.

Однако, несмотря на то, что эта книга написана блестяще и очень убедительно, ей все же присущ один существенный недостаток, который позднее вынужден был признать и сам Хабермас². Свою аргументацию Хабермас строит с упаднической точки зрения критики культуры: он так описывает институциональную реальность XVIII-го и XIX-го веков, как будто в ней действительно была реализована философско-политическая идея общественности, в то время как в современном периоде он видит лишь дегенеративную форму общественности, обращая внимание на процессы коммерциализации и расширение сферы профессиональной и партийной политики. Проще говоря, под влиянием культурно-критических течений Хабермас слишком идеализирует прошлое, идеализирует ту буржуазную эпоху, в которую, по его мнению, еще ничто не ограничивало разум в его господстве и проявлении в функционировании институтов. Поэтому Хабермас буквально вынужден рисовать настоящее черными красками. Впрочем, как мы еще увидим, с течением времени эта весьма проблематичная культурно-критическая позиция Хабермаса постепенно отходит на второй план, в том числе и потому, что анализ языка позволяет Хабермасу освободиться от влияния критической теории.

2. Опубликованная в 1963 году книга «Теория и практика» представляет собой сборник статей, в который вошли в том числе уже

¹ Там же. С. 185.

² Ср. его предисловие к новому изданию 1990 года.

упоминавшееся нами «Литературное сообщение о философской дискуссии о Марксе и марксизме» и уже цитировавшаяся статья «Между философией и наукой: марксизм как критика». Помимо этих текстов, в сборник вошли преимущественно теоретические и общественно-политические работы начала 1960-х годов. Эта книга оказала значительное влияние прежде всего на студенческое движение. В статьях, посвященных непосредственно анализу марксизма, Хабермас трактует марксизм как «эмпирическую философию истории с практическими намерениями»¹. При этом прилагательное «эмпирический» направлено против догматичного марксизма-ленинизма: марксизм должен быть действительно эмпирически открытым, должен стать «научно фальсифицируемым», потому что необходимо «понять Маркса лучше, чем он сам себя понимал»². Такое заявление было чудовищной дерзостью в глазах тех, кто считал себя ортодоксальным хранителем марксизма.

В этом сборнике статей обращает на себя внимание тот факт, что в центре хабермасовской аргументации, что очевидно даже из названия, по-прежнему находится понятие практики – понятие, имеющее богатую историю в марксистской дискуссии. В частности, оно играло важную роль в философии знаменитого итальянского теоретика марксизма Антонио Грамши (1891–1937), а также было ключевым антисталинским понятием интеллектуалов-диссидентов в восточном блоке (прежде всего в Венгрии, Чехословакии и Югославии), т. е. тех мыслителей, которые сформировали оппозицию на основании марксистских идей. Несмотря на горькую правду реально существующего социализма, они оставались верны марксизму, хотя и не тому марксизму, который стремились закрепить в догмах партийные идеологи. Свои надежды эти мыслители связывали с ранними философско-антропологическими работами Маркса и с встречающимся в них понятием практики. Это понятие, которое восходит еще к философии Аристотеля (384–322 д. н. э.), содержало в себе элементы романтизма: под «практикой» понимали в первую очередь не целерациональную деятельность, как, например, целенаправленный труд с целью поддержания существования, а перекликающееся с искусством раскрытие потенциала человеческого

¹ *Habermas J. Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik // Habermas J. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1963. S. 244.*

² Там же.

действия, т. е. творческое самовыражение, а также коллективную и сознательную реализацию счастливой и разумной совместной жизни людей. Все эти мотивы, встречающиеся в ранних работах Маркса, служили восточноевропейским интеллектуалам средством для внутренней критики системы, поскольку в безотрадной реальности стран восточного блока эти мотивы не имели институциональных соответствий. В начале 1960-х годов Хабермас тоже еще был вынужден использовать это понятие, хотя он понимал его в более узком значении разумного устройства общества. Это свидетельствует о том, что в тот период его интуиция в отношении теоретического значения анализа языка была еще недостаточно сильной, и у него пока не было средств для извлечения основ критики существующих отношений из анализа языка. Хабермас еще не создал такую теорию языка, которую можно было бы использовать в социологии. В этой ситуации ему не оставалось ничего другого, как прибегнуть к понятийному аппарату раннего Маркса и восточноевропейских диссидентов, чтобы с его помощью сформулировать свою критику распространения технической рациональности в капиталистической системе и (хотя и в совершенно ином виде) в советской социалистической системе:

Собственно, трудность в отношении между теорией и практикой возникает (...) из-за того, что мы уже не можем провести различие между техническим и практическим принуждением. Онаученная цивилизация не освобождается от необходимости отвечать на практические вопросы; поэтому возникает необычная опасность, когда процесс онаучивания выходит за пределы технических вопросов, но при этом остается на уровне рефлексии технологически ограниченной рациональности. Тогда исчезает стремление к разумному консенсусу граждан относительно практического управления их участью¹

В этой цитате Хабермас указывает на тот факт, что наука и научно-техническая рациональность все интенсивнее внедряются в жизнь общества, и в результате подлинно политические вопросы, касающиеся разумного регулирования общественной жизни, вопросы, которые по сути должны были бы обсуждаться самими гражданами, «вырождаются» в технически-рациональные проблемы. В итоге возникает опасность, что политическая дискуссия

¹ *Habermas J. Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1963. S. 308–309.*

полностью исчезнет, уступив место власти экспертов. Пока Хабермас критикует современную цивилизацию при помощи понятия практики. Пройдет еще какое-то время, прежде чем он от него откажется и вместо дихотомии между «техническим и практическим принуждением» станет использовать различие между «трудом» и «интеракцией»¹, понимая под интеракцией речевое взаимодействие между людьми.

3. Полемика между Теодором В. Адорно и Карлом Раймундом Поппером, имевшая место на рабочем заседании Немецкого социологического общества в Тюбингене в 1961 году и получившая название спора о позитивизме, не относится к «звездным часам» социальных наук в Германии, и связано это с тем, что не в последнюю очередь под влиянием Франкфуртской школы «линия фронта» в этом противостоянии была проведена совершенно неправильно, и эта дискуссия, которая имела огромный резонанс, направила по ложному или, по меньшей мере, крайне проблематичному пути целые поколения студентов². Этот спор, в котором активное участие принял также Хабермас, начался с того, что Адорно в резкой форме указал на проблематичность участвовавшего применения количественных методов в социальных науках, обосновав это тем, что количественные методы постигают социальный мир с точки зрения возможности манипулирования им и берут за образец также заслуживающее критики техническое господство над природой, что в конечном итоге ведет к самопорабощению людей. За всем этим стояла особая трактовка знания у Адорно — трактовка, несущая значительную нормативную нагрузку и выражающая четкую позицию по проблематике, о которой мы уже говорили в первой лекции и которая касается так до конца и не проясненного понимания «теории» в социологии. Для Адорно теоретическая работа неотделима от нормативных вопросов: наука ни при каких условиях не должна терять из виду свою цель — освобождение человека. Однако применение количественных методов, по его мнению, как раз и таит в себе эту опасность. Хабермас не разделял эту радикальную позицию по последнему вопросу. Помимо того, что применение соответствующих методов, направленных на подчинение природы человеку, он считал само собой разумеющимся для естественных

¹ См. ниже.

² Ср. Adorno T. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied / Berlin: Luchterhand, 1969.

наук и в целом не разделял культурно-критический взгляд Адорно на эти дисциплины, Хабермас вполне терпимо относился к использованию количественных методов для определенных целей и в социальных науках. Однако в целом он, как и Адорно, отстаивал эмансипаторский идеал науки, с чем никак не мог согласиться его противник в этом споре Карл Раймонд Поппер. Последний с самого начала настаивал на том, что нормативные вопросы, т.е. вопросы должностования, должны быть исключены из научной дискуссии; соответственно, и идея «эмансипаторской науки» была чужда Попперу.

Многих сбilo с толку и отрицательно повлияло на всю дискуссию то обстоятельство, что противников Адорно и Хабермаса, т.е. прежде всего Поппера, назвали позитивистами, хотя Поппер был кем угодно, но только не позитивистом: именно он, как вы помните из первой лекции, нанес тяжелый удар по позитивистской системе. Кроме того, этот спор был таким ожесточенным, как будто речь в нем шла о каких-то незыблемых позициях по некому крайне важному, затрагивающему самовосприятие (социальных) наук вопросу. При этом упускался из виду тот факт, что фактическое расхождение было не так уж велико, и несколько лет спустя Хабермас значительно приблизился к попперовскому идеалу науки если не во всех, то, по крайней мере, во многих аспектах.

4. «Познание и интерес»¹ — книга, вышедшая в 1968 году — несмотря на гениальную аргументацию, в определенном смысле была лишь продолжением спора о позитивизме и знаменовала собой переходный этап в творчестве Хабермаса. Тем не менее, необходимо упомянуть (коль скоро это имело значение для последующих работ Хабермаса), что в этой книге довольно много внимания уделяется американскому прагматизму, т. е. той философской традиции, из которой вышел символический интеракционизм. В данной традиции Хабермаса интересует анализ научно-теоретического самовосприятия самых разных дисциплин. При этом Хабермас утверждает, что ни одна форма познания, включая научную, не может рассматриваться как рефлексия в некоем вакууме или как «чистое» отображение мира. Любое познание соотносится с глубоко заложенными, антропологическими интересами, чем объясняется и название книги. И если в естественных науках прослеживается технический ин-

¹ *Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973 [1968].*

терес покорения природы, то герменевтические научные традиции нацелены на улучшение взаимопонимания между людьми. Только психоанализ и материалистически-революционный подход имеют в своей основе эмансипаторно-критический познавательный интерес, т. е. считают своей целью освобождение от господства и подавления и в то же время осознают привязанность любой науки и любого познания к интересу. Хабермас формулирует это следующим образом:

Исследовательский процесс в естественных науках организован в трансцендентальном контексте инструментального действия, вследствие чего природа неизбежно становится объектом познания с точки зрения технической возможности распоряжения ею. Исследовательский процесс в гуманитарных науках происходит на трансцендентальном уровне коммуникативного действия, вследствие чего экспликация смысловых взаимосвязей неизбежно осуществляется с точки зрения возможного сохранения интересубъективности понимания. Мы понимали две эти трансцендентальные точки зрения как когнитивное выражение руководящих познанием интересов, так как они отражают структуры труда и интеракции, т. е. жизненные взаимосвязи. Однако со всей очевидностью эта взаимосвязь между познанием и интересом проявляется только в результате саморефлексии наук, выполняющих функцию критики¹

В этом отношении «Познание и интерес» – это, безусловно, очередная полемика с Поппером, которого Хабермас критикует за односторонность его идеала науки. Ведь попперовское понимание науки, ориентированное на естественнонаучный познавательный процесс, не учитывает того факта, что естественные науки представляют лишь один из трех фундаментальных познавательных интересов человека, ради которого просто-напросто пренебрегают двумя другими, антропологически укорененными интересами – «экспликацией смысловых взаимосвязей» и улучшением взаимопонимания, а также эмансипацией и освобождением от насилия. Хабермас, со своей стороны (вероятно, также и для критической теории, традицию которой он успешно продолжает), претендует на более полное понимание рациональности, которое включает в себя и технически-инструментальный разум, но ни в коей мере не ограничивается им.

¹ *Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973 [1968]. S. 348.*

Впрочем, впоследствии Хабермас снова отойдет от этой точки зрения, по крайней мере, в том, что касается его тезиса о существовании критически-эмансипаторского познавательного интереса. Вскоре после публикации «Познания и интереса» он откажется от своих ожиданий относительно того, что определенные дисциплины (психоанализ и близкая к марксизму социальная наука) могут иметь революционное значение или поддерживать революцию. Подобных надежд он уже не питает. Но он по-прежнему верит в идею другой формы рациональности, дополняющей технически-инструментальную рациональность. Как именно выглядит реализация этой идеи, можно понять из приведенной выше цитаты. В ней противопоставляются «труд» и «интеракция», и именно этой дихотомией Хабермас заменяет понятие практики, которое он еще использовал в 1950-х и 1960-х годах.

5. Впервые это особенно отчетливо проявилось в работе 1967 года под названием «Труд и интеракция. Заметки к гегелевской „философии духа“ йенского периода»¹. В этой статье, посвященной раннему Гегелю (1770–1831) и Марксу, Хабермас, опираясь в том числе на теорию коммуникации Джорджа Герберта Мида и, безусловно, – впрочем, без прямого цитирования – на работу Ханны Арендт (1906–1975) «Vita activa, или О деятельной жизни»², пытается обосновать, почему образовательный процесс всего рода человеческого можно трактовать как взаимодействие и противостояние двух форм действия, а именно труда и интеракции. В этом он соглашается с выводами Гегеля: «Сведение интеракции к труду или выведение труда из интеракции невозможно»³. Маркс же, напротив, легкомысленно или опрометчиво смешал эти две формы, что имело крайне проблематичные последствия для его теории:

¹ *Habermas J. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels „Jenenser Philosophie des Geistes“* // *Habermas J. Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969. Русский перевод: Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки к гегелевской „философии духа“ йенского периода // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Практикс, 2007.

² *Arendt H. Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, 1981 [1960]. Русский перевод: Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Библихина. СПб: Алетейя, 2000.

³ Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки к гегелевской „философии духа“ йенского периода // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Практикс, 2007. С. 33.

(...) тщательный анализ первой части «Немецкой идеологии» показывает, что Маркс по сути не эксплицирует взаимосвязь между интеракцией и трудом, а сводит одно к другому, а именно коммуникативное действие к инструментальному, под неспецифичным названием общественной практики. (...) По этой причине и гениальное прозрение относительно диалектической взаимосвязи между производительными силами и производственными отношениями вскоре получили неверную механистическую трактовку¹

Эта статья Хабермаса однозначно направлена против Маркса и прежде всего против такой трактовки марксизма, в которой надежды на прогресс в истории человечества возлагаются исключительно на развитие производительных сил. Хабермас, напротив, отстаивает идею несводимости этих двух форм действия друг к другу: интеракцию или коммуникативное действие нельзя путать с инструментальным или целерациональным действием. Логика этих двух видов действия или, если угодно, лежащие в их основе антропологические интересы совершенно различны. Этим объясняется также отказ Хабермаса от понятия практики (см. приведенную выше цитату): ведь оно таит в себе опасность стирания или упущения из виду необходимой понятийной дифференциации между трудом и интеракцией.

Если придерживаться этой точки зрения о несводимости труда и интеракции, это сразу же влечет за собой новые важные импликации в отношении интерпретации исторического процесса. И между этими импликациями и базовыми предпосылками ортодоксального, т. е. «экономического» марксизма существуют глубокие противоречия. Само по себе развитие производительных сил не может служить гарантией общественного прогресса, и вот почему:

Освобождение от голода и тяжелого труда необязательно совпадает с освобождением от кабалы и унижения, так как между трудом и интеракцией нет автоматической взаимосвязи²

Различение между «трудом» и «интеракцией» имело крайне важные последствия для дальнейшего творчества Хабермаса. Это различие до сих пор сохраняется в его теоретической работе. По отношению к ортодоксальному марксизму, равно как и к марксизму восточноевропейских диссидентов, делающих акцент на понятии

¹ Там же. С. 45–46.

² Там же. С. 46.

практики, это был решительный и необходимый шаг, который, однако, был связан с определенными теоретическими потерями. Ведь за ним следовал вопрос о том, что в хабермасовской трактовке марксистского понятия труда как чисто целерационального действия происходит с представлением о возможном экспрессивном характере труда, которое мы находим прежде всего в ранних работах Маркса и которое сохранялось в понятии практики. Не упрощает ли эта типология действия, выраженная в дихотомии «труда» и интеракции», действительность?

6. Статья «Труд и интеракция» была переиздана в 1969 году в небольшом сборнике под названием «Техника и наука как „идеология“»¹. Заглавная статья сборника представляет собой первый систематический и, следовательно, в полной мере социологический диагноз современности. В нем Хабермас использует введенное ранее различие между «трудом» и «интеракцией» для анализа макросоциологических изменений в современных обществах. Вопрос, который Хабермас задает в этой статье, сформулирован предельно четко: как сам капитализм объясняет и оправдывает происходящие в нем фундаментальные структурные изменения? Чем объясняется тот факт, что сегодня, как никогда прежде, технократическая идеология служит важнейшей формулой легитимации в современных капиталистических обществах? Чтобы ответить на этот вопрос, Хабермас выстраивает марксистскую или, по крайней мере, базирующуюся на идеях Маркса теоретическую конструкцию, принцип действия которой, впрочем, не является ни технологически-детерминистским, ни экономически-детерминистским. То есть, согласно Хабермасу, ни технология, ни экономика не являются определяющими для общественного развития. Хабермас разрывает марксистское диалектическое единство производительных сил и производственных отношений, так как еще в «Труде и интеракции» он указывал на неправильное, механистическое понимание этой диалектики в марксизме по причине недостаточной дифференцированности понятий². Ей на смену приходит другая диалектика – между системами или подсистемами целерационального действия, с одной стороны, и жизненным миром или институциональными

¹ *Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1969.*

² Ср. цитату на предыдущей странице.

рамками, управляемыми коммуникативными процессами¹, с другой стороны. Таким образом, дихотомия двух понятий действия повторяется в дихотомии двух сфер общества. Труд и рациональное действие – это модель, доминирующая в подсистемах, а из интеракций и коммуникативных актов строится жизненный мир.

Итак, на аналитическом уровне я буду в самом общем виде различать: 1) институциональные рамки общества или социокультурного жизненного мира и 2) «укорененные» в них подсистемы целерационального действия. В той мере, в какой действия детерминированы институциональными рамками, ими управляют санкционированные и взаимно пересекающиеся ожидания соответствующего поведения. В той мере, в какой они определены подсистемами целерационального действия, они следуют моделям инструментального или стратегического действия².

Итак, при помощи этого понятийного инструментария, заимствованного отчасти у феноменологии, отчасти у системного функционализма, Хабермас дает следующий диагноз современности: он указывает на перестройку государственных структур, на сегодняшний день завершившуюся уже во всех западных обществах, а именно на трансформацию классической модели государства в функции «ночного сторожа», чьи задачи ограничивались лишь поддержанием порядка и безопасности, в современное государство всеобщего благосостояния. В связи с этим, согласно Хабермасу, государство уже нельзя трактовать как феномен надстройки, как это делали марксисты. Критика общества уже не может быть только критикой политической экономии – именно потому, что государство вмешивается уже не только в процесс распределения, но и непосредственно в процесс производства, в частности, определяя политику в области научных исследований и технологий. Тем более что и сама классическая политэкономия тоже, разумеется, утратила свое значение, поскольку тезис о справедливом обмене между участниками рынка, возможный в лучшем случае в период классического либерализма по принципу «laissez faire», хотя и применительно к нему едва ли убедительный³, на сегодняшний день окончательно

¹ К более точному объяснению этого понятия, уже встречавшегося вам в связи с этнометодологией, мы обратимся в следующей лекции.

² Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007. С. 65.

³ Ср. соответствующие замечания Парсонса во второй лекции на с. 53 и далее.

опровергнут: ведь и обмен, и производство управляются государством. Поэтому сегодня просто абсурдно говорить о естественной справедливости рынка.

Но что в капиталистических обществах приходит на смену этой базовой идеологии справедливого обмена? Хабермас утверждает, что лояльность масс обеспечивается государством всеобщего благосостояния. Но при этом получается, что политика приобретает чисто негативный или, во всяком случае, уже не конструктивный характер. Ведь политика государства всеобщего благосостояния нацелена в первую очередь на устранение дисфункций. В ней речь идет скорее о решении технически-монетарных проблем, а, собственно, практическое содержание политики, например, новые идеи о разумном устройстве общественных отношений, полностью исключается. Так, вопрос о «хорошей жизни» (главный вопрос классической политической философии), а тем более общественная дискуссия на эту тему в подобном политическом ландшафте уже не играют абсолютно никакой роли. Политически-практические вопросы стали вопросами технологическими – и Хабермас высказывал эту точку зрения еще в «Теории и практике». Политические вопросы теперь вращаются вокруг целей внутри существующих социальных структур. В результате происходит деполитизация населения, которая в конечном итоге имеет основополагающее значение для функционирования капитализма в государствах всеобщего благосостояния, так как в его основе лежит принцип, согласно которому население должно быть пассивным объектом мер, принимаемых экспертами ему во благо.

В целом это означает, что в результате невероятно интенсивного развития потенциала производительных сил и повышения фактического благосостояния большей части населения, достигнутого благодаря вмешательству социального государства, по мнению Хабермаса, появляется опасность исчезновения основополагающего различия между «трудом» и «интеракцией», подобно тому, как оно было размыто в работах Маркса. Дело в том, что сегодня в сознании людей развитие общества представляется полностью детерминированным техническим и только техническим прогрессом. Другими словами, проблема справедливости или вопросы, связанные с построением разумного общества или общества, обеспечивающего достойную жизнь, отодвигаются на задний план ради мнимой объективной или технической необходимости. Хабермас видит

здесь опасность, которую он более четко сформулирует в своих последующих работах и которая связана с тем, что институциональные рамки общества, т.е. жизненный мир полностью вытесняются подсистемами целерационального действия, что структура одного из двух типов действия, а именно функциональный спектр целерационального действия, не только превалирует над институциональным контекстом, но постепенно абсорбирует коммуникативное действие как таковое¹.

На самом деле Хабермас очень точно описал «технологический дух», царивший и в политике, и в широких слоях населения в 1960-е и 1970-е годы, когда вера в возможности реализации социальных отношений и управления ими в рамках существующей социальной структуры, казалось, была безграничной, когда решение технических проблем приравнивалось к политике, и такой подход прославлялся как самый правильный. Эту веру излучало правительство Джона Ф. Кеннеди с его численным превосходством блестящих экспертов («the best and the brightest»), а также западно-германский кабинет министров, возглавляемый бундесканцлером Гельмутом Шмидтом в 1970-е годы: сопротивление разрабатываемым мерам чересчур поспешно объяснялось незнанием дела или недомыслием.

Наряду с явной критикой западного капитализма, эти высказывания в то же время содержат в себе и критику марксизма: ведь Хабермас говорит о необходимости переформулировать «категориальные рамки (...) базовых допущений исторического материализма»². Для Хабермаса очевидно, что классовая борьба – ключевая категория Маркса – не может претендовать на главное место в современном общественно-теоретическом анализе, поскольку государство всеобщего благосостояния положило конец этой классовой борьбе или снизило ее накал, вследствие чего классовые противоречия если и сохраняются, то только в скрытом виде. Кроме того, базовое различие между «трудом» и «интеракцией» лучше, чем марксистская диалектика производительных сил и производственных отношений, подходит для анализа угрожающей западным обществам опасности стирания границ между техническими и политически-

¹ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007. С. 82.

Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007. С. 92.

практическими вопросами. Чтобы предотвратить редукцию «труда» к «интеракции» и наоборот, Хабермас еще раз подчеркивает необходимость строгого различия между рационализацией подсистем целерационального действия и рационализацией интеракции. Рационализация институциональной структуры, функционирование которой зависит от коммуникации, измеряется не тем, насколько человек продвинулся в подчинении себе природы, а тем, насколько обществам удастся обеспечить свободное взаимопонимание между своими членами и тем самым ослабить существующую репрессивность и заостренность социальных отношений. Таким образом, заложенный в языке разумный потенциал, по мнению Хабермаса, должен использоваться для того, чтобы форсировать перестройку обществ с целью более рациональной организации социальных структур. И здесь снова отчетливо проявляется его центральная идея относительно функций и задач языка.

Для конца 1960-х годов работа Хабермаса была, безусловно, убедительным диагнозом времени, но вместе с тем нельзя не отметить, что, если смотреть на нее с высоты нашего времени, возникают как минимум два критических вопроса.

А. Почему технократическая идеология вскоре, а именно в середине или самое позднее в конце 1970-х годов, полностью утратила свое значение и буквально прекратила свое существование? Конечно, мы не можем ожидать от Хабермаса проявления провидческих способностей. Но, с другой стороны, неизбежно возникает вопрос, насколько глубоко укорененной, центральной или необходимой для западного капитализма 1960-х эта технократическая идеология была в действительности, если уже десятилетие спустя она не имела практически никакого влияния? Во-первых, технократический консенсус был довольно скоро, а именно в начале 1970-х нарушен массовыми экологическими движениями и протестами против развития ядерной энергетики. Тогда в западных обществах, причем именно в молодёжной и образованной среде, распространилось скептическое отношение к вере официальной политики и науки в свое всемогущество, а также к экономическому росту как таковому. Во-вторых, этот технократический консенсус был нарушен с совершенно другой стороны, когда в первую очередь в Великобритании при Маргарет Тэтчер и в США при Рональде Рейгане произошел возврат к старым легитимационным моделям капитализма. Многим английским и американским избирателям государство всеоб-

щего благосостояния теперь казалось не решением, а проблемой, а идея рынка и господствующего в нем, якобы справедливого обмена совершенно неожиданно вернула себе силу убеждения. Поэтому уход государства из экономической и социальной политики казался вполне закономерным. Эту тенденцию также невозможно уловить или вычитать в хабермасовском диагнозе времени.

В. Второе возражение носит скорее абстрактно-теоретический, нежели политико-диагностический характер и касается вопроса о том, не упрощает ли хабермасовская концепция «подсистем целерационального действия» слишком многие аспекты действительности. Ведь подразумеваемую в понятии системы идею о существовании «исключительно» целерациональных форм действия, о всепроникающей, основанной только на целерациональности логике определенных сфер общества в действительности очень сложно себе представить. Еще Парсонс, как вы знаете из третьей лекции, указывал на то, что рынки тоже основаны на нормах. Поэтому представляется весьма проблематичной уверенность Хабермаса в том, что, в частности, экономическая подсистема в целом определяется целерациональными формами действия. Любое исследование в области социологии предприятия показывает, что на предприятии совершается множество разных типов действия, что здесь имеют место также договорные процессы, и огромную роль играют нормы, привычки, иррациональные привилегии и так далее. Все это не учитывается в понятийной стратегии Хабермаса, хотя в этом отношении он продемонстрировал способность быстро учиться на своих ошибках. Вскоре он начал различать типы действия и типы систем действий, признавая тем самым, что подсистемы общества невозможно охарактеризовать при помощи одного-единственного типа действия. Поэтому в более поздней «Теории коммуникативного действия» он предлагает явно иную концепцию.

Итак, мы проследили путь развития Хабермаса до конца 1960-х годов, т. е. рассмотрели тот самый период, во время которого Хабермас проявил невероятную творческую плодовитость. Теперь настало время для вопроса о том, в каком направлении развивалась теоретическая работа Хабермаса в 1970-е и 1980-е годы и как ему удалось разработать первый – после теории Парсонса – крупномасштабный теоретический синтез, о котором мы уже неоднократно упоминали. До конца 1960-х годов влияние Хабермаса ограничивалось социологией. И мы не были бы к нему несправедливы, если

бы классифицировали его — применительно к тому периоду — как западного марксиста (хотя при этом очень смелого новатора), которого от других неомарксистов отличал в первую очередь акцент на особой структуре человеческой intersubjectивности и настойчивое внедрение этой идеи в свою аргументацию. Однако чтобы удовлетворить теоретические потребности тех, кто по понятным причинам в целом не доверял марксистской традиции или не возлагал на нее больших надежд, этого было недостаточно. И идея о том, что всю комплексность и многомерность парсонсовской системы, равно как и оживленные дискуссии между представителями теории конфликта, символического интеракционизма, этнометодологии и теории рационального выбора можно преодолеть с помощью пусть даже видоизмененного, но все же марксистского подхода, выглядела не очень убедительно. В каком же направлении продолжалось теоретическое путешествие Хабермаса? Что дало ему возможность совершить прорыв к его теоретическому синтезу?

Десятая лекция. «ТЕОРИЯ КОММУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ» ХАБЕРМАСА

Решающий поворот в развитии хабермасовской теории произошел в начале 1970-х годов. В это время Хабермас однозначно и окончательно порывает со многими идеями гегельянско-марксистского наследия и в этой связи также полемизирует с утопиями студенческого движения. В результате этого «перерезания пуповины», связывавшей его с традицией, которую он, казалось бы, до сих пор продолжал, хотя и в критическом ключе, Хабермас вводит в свою теоретическую систему ряд новых элементов, которые позволяют ему создать свой собственный теоретический синтез.

Во-первых, Хабермас отказывается от идеи о том, что историю следует понимать как образовательный процесс всего человеческого рода. Маркс рассматривал человечество как макросубъект, который после продолжительного периода отчуждения в посткапиталистическую эпоху в конце концов вернется к самому себе. Хабермас, напротив, настойчиво подчеркивает, что человечества как единого субъекта не существует. Представление о том, что последующие поколения в своей совокупности могут опереться на достижения предыдущих поколений, и, соответственно, можно ожидать непрерывного развития всего человечества в целом, есть ничем не обоснованная идеализация. Неверно утверждать, что знание предков автоматически передается всем потомкам, что последующим поколениям нужно лишь продолжить выстраивать свое знание на основе того, что знали их предки и что они утвердили в качестве знания раз и навсегда. Вместо этого следует исходить из того, что учатся только индивиды, и именно индивиды (например, в контексте семьи) перенимают или же отвергают опыт предков. Таким образом, людям всегда приходится начинать все заново. Они приходят в этот мир «невеждами» и сначала должны приобрести свое собственное знание.

Возможно, все эти рассуждения покажутся вам совсем обычными или даже тривиальными, но этот шаг Хабермаса очень важен постольку, поскольку он означает отказ от часто встречающегося в марксистской традиции представления, согласно которому благополучие последующих поколений как бы оправдывает страдания и

лишения предыдущих поколений, т. е. со страданиями ныне живущих можно смириться, имея в виду ожидаемое улучшение условий жизни будущих поколений. Для политической практики это очень опасная мысль, которая на протяжении всей новейшей истории неоднократно приводила к трагическим последствиям. Человечество, в понимании Хабермаса, не является единым субъектом, вовлеченным в образовательный процесс, в ходе которого могут быть уравновешены страдания и радости отдельных периодов развития, обществ или индивидов. Хабермас приходит к выводу, что социальные изменения следует изучать, не прибегая к этой центральной идее гегельянско-марксистской философии истории. Поэтому вместо того, чтобы пытаться обнаружить якобы существующие образовательные процессы всего человеческого рода, Хабермас начинает изучать фактические процессы научения индивидов. Его исследования посвящены вопросу о том, как и в каких аспектах действия происходит научение индивидов. Разумеется, он не исключает возможности коллективных процессов научения, научения групп или даже целых обществ, однако это научение следует понимать лишь как обусловленную ситуацией удачную комбинацию индивидуальных процессов научения, а не как автоматический результат образовательного процесса, субъектом которого является все человечество.

В связи с этой идеей центральное значение для Хабермаса приобретают авторы, занимавшиеся подобными индивидуальными процессами научения, т. е. представители психологии развития. Поэтому когда Хабермас приступает к изучению вопроса о том, как научные выводы психологии развития соотносятся с теорией эволюции, основными авторитетами для него становятся швейцарский психолог Жан Пиаже (1896–1980) и американский социальный психолог Лоренс Кольберг (1927–1987), которые на протяжении 1950-х, 1960-х и 1970-х годов проводили новаторские исследования процессов когнитивного и в первую очередь нравственного научения у детей и подростков. Можно ли провести какие-то параллели между этапами когнитивного и нравственного развития индивидов и этапами развития человечества? Как соотносятся между собой «онтогенез», т. е. развитие отдельного организма, и «филогенез», т. е. история рода и племени? В чем именно заключается этот параллелизм, если таковой вообще существует? Этим вопросом, который лишь формулируется, но остается без ответа в приведенной

ниже цитате, Хабермас занимается в 1970-е годы, однако довольно скоро он понимает, что найти полностью удовлетворяющее его решение ему вряд ли удастся.

Элементы картин мира, поддерживающие идентичность и способствующие социальной интеграции, т. е. системы морали и относящиеся к ним интерпретации, с возрастающей комплексностью следуют образцу, который на онтогенетическом уровне имеет параллели с развитием нравственного сознания¹

Дело в том, что Хабермас, как и другие, сведущие в теоретических вопросах и поэтому осторожные теоретики эволюции, считает себя вправе говорить лишь о том, что существуют некие, не поддающиеся более детальному объяснению параллельные пути когнитивного и нравственного развития индивидов, на основании которых можно выявить логику, определяющую последовательность этапов развития всего человечества. Однако о механизмах, т. е. о каузальных основаниях, обуславливающих переход к новому этапу, ничего определенного сказать нельзя. Таким образом, Хабермас различает логику развития исторического процесса и сам исторический процесс. Социальные теоретики и теоретики эволюции могут лишь задним числом реконструировать логику истории развития; однако дать точные указания на конкретные исторические процессы в этом контексте невозможно. Теория эволюции использует ретроспективный, а не каузально-аналитический подход!

Теория эволюции не описывает ни всю совокупность истории, ни отдельные исторические процессы, если под историческими процессами понимают цепочки событий, суть которых можно пересказать. Вместо этого исторический материал рассматривается с точки зрения социальной эволюции. Эволюция — это не некий макропроцесс, происходящий с родовым субъектом. Носители эволюции — это общество и в первую очередь интегрированные в него субъекты действия. Обнаружить эволюцию можно по рационально сконструированному задним числом образцу иерархических структур, постоянно расширяющих область охвата. Если мы отделяем эти структуры от процессов, в ходе которых меняются эмпирические субстраты, нам уже не нужно предполагать смысловое единство, непрерывность, необходимость или необратимость хода истории².

¹ *Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973. S. 24.*

² *Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. S. 248.*

Для историков и всех тех, кто интересуется детальным анализом процессов, этого, конечно, недостаточно. И, тем не менее, здесь на место спекулятивного гегельянского марксизма и его весьма проблематичной теории социальных изменений приходит теория эволюции, основанная на научных достижениях психологии развития и к тому же, как подчеркивает Хабермас в приведенной выше цитате, не эволюционистская¹. Во всяком случае, в работах Хабермаса эта теория эволюции приобретает ключевое, стратегическое значение. Содержательная направленность хабермасовской аргументации (независимо от затронутого только что и, по-видимому, не имеющего решения вопроса о том, какие конкретные механизмы обуславливают параллелизм между филогенезом и онтогенезом) в конечном итоге сводится к следующему тезису: в сфере производства и мировоззрений имели место процессы когнитивного и нравственного научения, которые, в соответствии с фундаментальным различием между «трудом» и «интеракцией», были относительно независимыми друг от друга. Таким образом, Хабермас снова полемизирует с Марксом, утверждая, что развитие производительных сил не ведет автоматически к нравственному прогрессу в значении более разумного устройства общественных отношений. Следует исходить из собственной, внутренней логики нравственных действий, что делает недопустимой мысль о первичности экономики в объяснении социальных изменений. Используя понятия Маркса, но при этом возражая ему, Хабермас формулирует это следующим образом:

Мы можем понимать развитие производительных сил как механизм, порождающий проблему, но он только инициирует, а не влечет за собой автоматически переворот в производственных отношениях и эволюционное обновление способа производства².

Во-вторых (и это следующий шаг в отречении от марксистско-гегельянского наследия, который, впрочем, в каком-то смысле связан с первым пунктом), Хабермас отказывается от понятия идеализированного сверхсубъекта. Совершенно очевидно, что здесь противник Хабермаса – это венгерский теоретик марксизма Георг

¹ Ср. наши комментарии о разнице между «эволюционистским» и «относящимся к теории эволюции» в четвертой лекции.

² *Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M.. Suhrkamp, 1981. S. 161.*

Лукач (1885–1971), автор книги «История и классовое сознание»¹ (1923), оказавшей огромное влияние в том числе на студенческое движение. «История и классовое сознание» была одним из важнейших текстов «левых» критиков культуры вплоть до 1970-х годов, так как в главе под названием «Феномен овеществления» Лукач наглядно и убедительно показал деструктивное воздействие капиталистической товарной формы на культуру. Однако было в этой концепции и одно весьма проблематичное обстоятельство: свои надежды на прекращение этого состояния овеществления и овеществленности Лукач однозначно связывал с коммунистической партией ленинского толка, которую он считал воплощением объективного классового сознания пролетариата и которая, по его мнению, одна могла указать выход из «антиномий буржуазного мышления» и буржуазного общества:

Сознательная воля к царству свободы, следовательно, может быть лишь сознательным совершением тех шагов, которые фактически к нему ведут. (...) Это означает сознательное подчинение себя той совокупной воле, которая действительно способна претворить в жизнь действительную свободу, которая сегодня всерьез делает первые, тяжелые, неуверенные, пробные шаги по направлению к ней. Эта сознательная совокупная воля есть коммунистическая партия².

В этой мыслительной фигуре Лукача пугает не только то, что он берет на себя смелость называть эмпирическое классовое сознание ничтожным и в конечном счете ничего не значащим и противопоставлять ему «объективно правильное классовое сознание» (так как сам Лукач, будучи философом-марксистом, по-видимому, уже изначально знает, как будет развиваться история). Пугает также то, что Лукач без малейших колебаний отождествляет это истинное классовое сознание и, соответственно, прогресс человечества с конкретной политической партией, причем с такой партией, легитимность которой ни в коей мере нельзя назвать демократической, а именно с кадровой партией ленинского типа.

¹ Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein. Neuwied / Berlin: Luchterhand, 1968 [1923]. Русский перевод: Лукач Д. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: Логос-Альтера, 2003.

² Цит. по: Лукач Д. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: Логос-Альтера, 2003. С. 14.

Хабермас резко возражает против любого подхода, имеющего хоть какие-то отсылки к коллективному субъекту. В условиях конца 1960-х – начала 1970-х годов это возражение принимает форму борьбы с отдельными направлениями студенческого движения, когда ленинизм неожиданно приобрел огромную популярность, а кучка невежественных личностей стала претендовать на знание законов развития человеческой истории и вытекающих из них (революционных) стратегий действия. Сегодня нам это кажется смешным, но тогда подобные воззрения доминировали во многих университетах. Еще в «Теории и практике», а именно в «Литературном сообщении» о марксизме Хабермас говорил о том, что анализ исторических процессов не может дедуктивно выводиться из «диалектической схемы», а должен быть обоснован эмпирическим путем, и это касается в том числе предположения о способности групп и классов к действию¹. Ужас от бесчинств и перегибов студенческого движения привел к тому, что Хабермас еще в более резкой форме выступил против концепции идеализированных сверхсубъектов, объявив ее ложной и предвзвешенной. Схожую тенденцию он, кстати, видел и в правогегелянской идее выполнения нацией своей «исторической миссии». Таким образом, хабермасовская деструкция идеи сверхсубъектов с целью противодействия «левой» и «правой» тоталитарной угрозе имеет также политический характер.

Отныне Хабермас будет крайне скептически относиться к любой попытке систематической концептуализации коллективных акторов – даже в тех случаях, когда эти попытки могли бы быть эмпирически обоснованы. Для него за каждым «коллективным актором» стоит историко-философский идеализированный «сверхсубъект». Хабермас идет еще дальше: на теоретическом уровне он использует такую конструкцию, которая делает невозможной даже мысль о подобных сверхсубъектах. Речь идет о функционалистском понимании системы. Как вы, вероятно, могли заметить по некоторым, приведенным в предыдущей лекции цитатам, Хабермас еще в конце 1960-х годов по работам Лумана² знакомится с парсонсовским пониманием системы и заимствует его для своей теории. Наученный аналитическими выводами Лумана и Парсонса, он не сомневается в том, что любая теория действия в какой-то момент неизбежно достигает пределов своих возможностей. За этой уверенностью стоит

¹ См. девятую лекцию.

² См. следующую лекцию.

следующая мысль, высказанная, в частности, Луманом в его книге 1968 года «Понятие цели и системная рациональность»¹: организации, институты и прочие объединения не управляются заранее заданными рациональными целями. Цели действия и задачи акторов, в том числе на руководящем уровне, зачастую совершенно не согласуются с конкретным способом функционирования организации: слишком размыты, слишком разнообразны и слишком взаимосвязаны цели и задачи множества участвующих в организации акторов, чтобы можно было из них выделить какую-то одну четкую и однозначную общую цель. Организации подчиняются своей собственной функциональной логике, не зависящей от целей индивидуальных действий. Для Хабермаса этот вывод подтверждает представление о том, что любое более-менее многочисленное собрание людей, любое скопление большого количества индивидов происходит таким же образом, т. е. что из конкретных представлений отдельных людей о действиях нельзя сделать вывод о способе функционирования и логике организации коллективного образования. Для этого, по мнению Хабермаса, необходимо понятие системы. И здесь он соглашается с аргументом функционалистов, согласно которому одного понятия действия недостаточно для анализа социальных процессов.

Однако этот чисто теоретический аргумент используется Хабермасом в том числе и в политических целях: ведь с его помощью он исключает допущение о том, что системы или коллективы действуют подобно субъектам. Это становится совершенно очевидно, когда он пишет: «Системы не мыслятся как субъекты (...)»². Поэтому говорить о пролетариате или нации и их миссии бессмысленно; ведь обозначаемые этими понятиями переплетения действий не складываются в единое целое, которое можно было бы выразить в одном, каком бы то ни было понятии. В связи с этим введение понятия системы в теорию Хабермаса тоже можно трактовать как попытку противостояния тоталитарной угрозе, откуда бы она ни исходила.

Каким бы достойным ни был этот политический мотив и как бы ни был прав Хабермас в своей решимости противостоять любым ленинистским и националистическим посягательствам и в этой свя-

¹ *Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972 [1968].

² *Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1973. S. 12.

зи предостерегать от использования концепции идеализированных коллективных субъектов, тем не менее, с другой стороны, не вызывает сомнений тот факт, что коллективы и коллективные акторы все же существуют. В связи с этим возникает вопрос: не слишком ли опрометчиво поступил Хабермас, взяв курс на функционалистское понятие системы? Ведь из-за этого он в своей теории уже не учитывает или не может учитывать устройство коллективных акторов. Между тем, говоря о коллективных акторах, совершенно не обязательно иметь в виду некую историко-философскую идеализацию, а вместо этого необходимо проверить эмпирически, можно ли применительно к определенным явлениям говорить о коллективных формах действия, и если да, то до какой степени. Однако от ужаса перед зачастую абсурдными последствиями студенческих бунтов Хабермас выбирает тот же путь, что и Парсонс: он хочет и может представлять социальный порядок только как функционалистский и системно организованный. Трактовка социального порядка как постоянно нарушаемого и лишь временно упорядоченного «взаимодействия» различных коллективных и индивидуальных акторов представляется ему недопустимой, а бегство в функционализм, во всяком случае, более приемлемым, нежели интеракционистское понимание непостоянства социальных порядков¹

Итак, сложный путь соединения функционализма и герменевтики, системной теории и теории действия предопределен как политическими, так и теоретическими причинами. Хабермас идет по этому пути на протяжении 1970-х годов, которые можно назвать периодом исканий. Сначала он представляет промежуточные итоги своих поисков, которые простираются от диагноза времени («Проблемы легитимации в условиях капитализма», 1973 год) до чисто теоретического анализа («Реконструкция исторического материализма», 1976 год, где Хабермас пытается переформулировать марксизм при помощи инструментария теории эволюции). Однако гораздо большее значение имеет его *tagmatis opus*, а именно «Теория коммуникативного действия» (1981), над которой Хабермас работал восемь лет и которой мы и посвятим основную часть этой лекции.

В «Теории коммуникативного действия», состоящей из двух томов общим объемом более 1100 страниц, можно выделить четыре

¹ См. шестую лекцию.

тематических блока: 1) теория рациональности; 2) теория действия; 3) теория социального порядка; 4) диагноз современности. С точки зрения Хабермаса, все четыре раздела неразрывно и неизбежно связаны между собой. С этим утверждением можно поспорить, но об этом позже. Прежде необходимо указать на то, насколько амбициозна попытка Хабермаса проработать столь обширный и разнотематический диапазон тем. Ведь при этом он претендует и на разработку синтеза, который должен объединить распадающуюся на разные теоретические направления социологию, вобрав в себя притязания и задачи каждой отдельной теории. Неслучайно «Теория коммуникативного действия» построена по образцу «Структуры социального действия» Талкотта Парсонса, что, как правило, совершенно игнорируется в философской рецепции работы Хабермаса. Так же, как и в «Структуре социального действия», в главном труде Хабермаса систематически-теоретические разделы чередуются с интерпретациями отдельных авторов, и так же, как и Парсонс, Хабермас подробно разбирает идеи Макса Вебера и Эмиля Дюркгейма. Правда, в отличие от Парсонса, Хабермас уже не рассматривает таких авторов, как Альфред Маршалл или Вильфредо Парето, чьи теории в большей степени ориентированы на экономическую науку. Зато он уделяет внимание другим значимым теоретикам социальных наук, в том числе, что характерно, Джорджу Герберту Миду, которым пренебрег Парсонс, ключевым представителям критической теории, т. е. Макс Хоркхаймеру и Теодору В. Адорно, а также самому Парсонсу! Таким образом, Парсонс, который умер незадолго до выхода в свет главной книги Хабермаса и в своей жизни так много сделал для утверждения канона классиков социологии, тоже был возведен в ранг классика.

Первый том «Теории коммуникативного действия» посвящен Веберу и критической теории, тогда как во втором томе исследуются работы Мида, Дюркгейма и Парсонса. Такая последовательность неслучайна и никак не связана с хронологией дат жизни или издания произведений этих авторов. На самом деле в ее основе лежит четкий, хотя и не бесспорный тезис о том, что внутри социологии намечается смена парадигмы, за которую ратует Хабермас в своем произведении. Согласно этому тезису, в социологической теории все отчетливее осознается слабость теоретических систем, ставящих во главу угла целерациональное действие (Вебер, критическая теория), и одновременно необходимость включения со-

вершенно другой модели действия. И точкой схода современных теоретических дебатов становится обращение к идее символически опосредованной интеракции, которая встречается уже Мида и в некоторой степени также у Дюркгейма. Без учета идей, которые мы находим у этих авторов, по мнению Хабермаса, невозможно преодолеть трудности существующих на сегодняшний день теоретических подходов в социологии. Наконец, Парсонс привлекается для доказательства того, что теория действия – а, как известно, Хабермас весьма скептически оценивал область ее применения – в какой-то степени нуждается в функционалистской теории порядка, несмотря на то, что парсонсовский функционализм, с точки зрения Хабермаса, слишком радикален.

Это что касается внешней формы изложения материала. А теперь обратимся к первой важной теме «Теории коммуникативного действия», а именно к хабермасовской теории рациональности:

1. Хабермасовскую трактовку рациональности проще всего понять, если учитывать тот факт, что она формировалась в процессе полемики с двумя другими влиятельными концепциями. Во-первых, очевидно критическое отношение Хабермаса к теориям, которые трактуют рациональность исключительно как продуманное соотношение целей и средств, т. е. отождествляют рациональность с оптимальным выбором адекватных средств для реализации данных целей. И здесь, конечно же, в первую очередь вспоминается теория рационального выбора, которая предлагает именно такую концепцию рациональности, что очевидно уже из самого названия. Но Хабермас, безусловно, имеет в виду не только теорию рационального выбора в рамках неопутилитаризма; в данном случае он имеет в виду все утилитаристские и неопутилитаристские теории, которые, по его мнению, отстаивают слишком узкую концепцию рациональности в том смысле, что для них вопрос о выборе целей (не средств!) в принципе не может иметь никакого разумного ответа. С точки зрения этих мыслителей, цели могут быть какими угодно, они произвольны, субъективны и так далее, что неизбежно означает, что научному или вообще рациональному анализу можно подвергнуть только выбор средств для достижения данных, не доступных для анализа целей.

Других противников, которых имел в виду Хабермас в процессе работы над собственной концепцией рациональности, но на которых он ссылается лишь в скрытой, зашифрованной форме, следует ис-

кать там, где имеет место фундаментальная критика рациональности как таковой. Мы уже встречались с ними в лице анархического теоретика науки Пола Фейерабенда¹, который своей экстремальной радикализацией тезисов Куна положил начало постмодернистской критике науки, и мы еще встретимся с ними, когда будем говорить о постструктурализме². Согласно Хабермасу, эти теоретики разделяют узкое понимание рациональности, присущее утилитаристам и неоутилитаристам. Но если утилитаристы признают важную роль рациональности, по крайней мере, в очень узкой области, а именно исключительно (!) в сфере выбора средств, то постмодернисты готовы полностью отказаться от рациональности. Для них наука в целом и рациональное мышление как таковое не может претендовать на большую легитимность, чем другие формы знания (например, магия), так как наука есть не что иное, как другая форма идеологии, поддерживающая притязания на власть.

Хабермас хочет выйти из этого тупика. Он не хочет следовать ни за (нео)утилитаристами, ни за постмодернистами, а вместо этого пытается сформировать более широкое понимание разума и рациональности, которым он дает название «коммуникативной рациональности» и «коммуникативного разума». Интуитивная гипотеза, стоящая за этими понятиями, опять-таки, что неудивительно, связана с языком и заключается примерно в следующем: ничто не принуждает нас к такому узкому пониманию рациональности, которое лежит в основе, в частности, утилитаризма. Когда мы в обычной жизни разговариваем друг с другом, мы обсуждаем самые разные аспекты и явления и в то же время ожидаем, что нам удастся достичь согласия, т. е. достичь разумного консенсуса. Таким образом, повседневная практика показывает, что обычные люди, очевидно, ждут от разума гораздо большего и гораздо больше доверяют ему, чем утилитаристы. Однако Хабермас не останавливается на этом интуитивном предположении относительно большого рационального потенциала повседневной практики и языка, а переходит к более тщательному анализу этого потенциала, активно используя достижения лингвистической аналитической философии. Представители этой философии и в первую очередь автор теории речевых актов американский философ Джон Сёрль (род. в 1932 году) подробно исследовали речь и говорящего субъекта, проанализировав,

¹ Ср. первую лекцию.

² Ср. четырнадцатую лекцию.

что именно мы делаем, какие функции выполняет язык, что именно выражается в речевом действии или в речевом акте и как это происходит. При этом стало ясно, что речевые акты могут относиться к совершенно разным аспектам мира – и именно эту мысль подхватывает Хабермас. Он утверждает (и этот тезис имеет основополагающее значение для его широкого, универсального понятия рациональности), что в любом речевом высказывании, т. е. по сути в любом действии содержится ровно три «притязания (на значимость)» („Geltungsanspruch“). Это означает, что в каждом нашем высказывании или действии устанавливается три различных референции или отсылки к миру, которые мы в принципе готовы отстаивать:

А) В каждом своем высказывании мы ссылаемся на нечто в окружающем мире, т. е. мы утверждаем, что нечто является именно таким и никаким другим. В терминологии Юргена Хабермаса это означает, что мы претендуем на истинность. Для утилитаристов это – единственная отправная точка рациональной или научной полемики. Мы спорим о том, является ли высказывание о мире эмпирически истинным или нет. Этот аспект, безусловно, важен. В конце концов, труд и овеществление природы, естественные науки и техника – все это основывается на том, что мы не просто формулируем некие высказывания о мире, но также можем их оспаривать, корректировать, пересматривать и так далее. Таким образом, в любом инструментальном действии тоже содержится это притязание. Однако для Хабермаса представление о том, что одно это притязание служит обоснованием рациональности, что рациональная аргументация возможна только в отношении «констативных речевых действий», свидетельствует о недостаточном понимании языка и действия. Ведь

В) в каждом высказывании и действии мы также определяем социальное отношение и говорим о том, является ли нечто уместным в социальном отношении и правильным в нормативном плане, или же нет. В терминологии Хабермаса это означает, что мы всякий раз претендуем на нормативную правильность. И здесь Хабермас затрагивает аспект, уже знакомый вам из нашей лекции по символическому интеракционизму и связанный с тем, что интеракции между людьми не следуют какому-то фиксированному стабильному образцу, но что часто нам сначала приходится договариваться о том уровне, на котором мы будем говорить и взаимодействовать

друг с другом. Некоторые люди начинают общаться с нами так, как будто они могут отдавать нам приказы, командовать нами, важничают и ведут себя, как начальник с подчиненным. Тем самым они утверждают, что существуют определенные нормативные рамки, в которых они могут командовать, а мы должны подчиняться. Но мы, разумеется, можем отклонить это имплицитное или эксплицитное определение ситуации. Мы можем оспорить притязание на нормативную правильность действия своего партнера и отстаивать факт существования другой нормы. Однако при этом мы уже вступаем в спор по поводу данного притязания, в спор, который, как полагает Хабермас, в принципе можно вести при помощи разумных аргументов. Но Хабермас идет еще дальше и утверждает, что

С) в любом действии или высказывании можно также выявить притязание на правдивость в отношении наших переживаний и желаний или на аутентичность и внутреннюю согласованность наших действий. Этот вывод, базирующийся на теории Гофмана и теориях искусства, означает следующее: люди действуют и говорят, имея в виду не только внешний мир и организацию нормативно регулируемых социальных отношений. Во всех (речевых) действиях всегда проявляется также субъективность говорящего или действующего лица. Саморепрезентация, как убедительно показал Гофман в своих аналитических работах, — это важная составляющая любой интеракции. Мы стараемся донести свое действие до партнера по интеракции как аутентичное, а не наигранное или лживое; мы хотим представить самих себя искренними, такими, «какие мы есть на самом деле», а свои действия сделать понятным и непротиворечивым выражением своей идентичности. В этом случае мы тоже можем спорить о том, насколько аутентичны действия и высказывания, что мы и делаем в нашей обыденной жизни, когда, например, сомневаемся в том, что наш собеседник честно высказал свое мнение, когда предполагаем, что он просто притворился. Схожим образом и художники, как считает Хабермас, претендуют на то, что их произведения есть результат их самовыражения, и опять же в критике это притязание может стать предметом аргументированного спора.

По сравнению с другими концепциями рациональности, это задает широкие рамки, в которых, согласно Хабермасу, возможна аргументация. Но дадим слово самому Хабермасу:

Регулируемые нормами действия и экспрессивные самопрезентации так же, как и констативные речевые действия, имеют характер

смысловых, понятных в своем контексте высказываний, связанных с неким, доступным для критики притязанием. Но вместо отсылки к фактам они отсылают к нормам и переживаниям. Действующее лицо претендует на то, что его поведение является правильным с точки зрения признаваемого легитимным нормативного контекста, или что экспрессивное выражение привилегированно доступного ему переживания является правдивым. Эти высказывания, как и констативные речевые действия, тоже могут не достигать своей цели. Их рациональность тоже определяется возможностью интересубъективного признания доступного для критики притязания. Тем не менее, знание, воплощенное в нормативно регулируемых действиях и в экспрессивных высказываниях, указывает не на существование некоего объективного положения вещей, а на значимость норм по долженствованию (*Sollgeltung*) и на проявление субъективных переживаний. С их помощью говорящий может сослаться не на нечто в объективном мире, а на нечто, что существует в общем социальном или в его личном, субъективном мире¹

Это не означает, что в каждом высказывании или в каждом действии каждое из этих трех притязаний выдвигается в равной мере. В некоторых действиях аспект когнитивной истинности, безусловно, важнее, чем в других, например, в естественнонаучных лабораториях по сравнению с религиозными церемониями. И все же два других притязания тоже всегда играют определенную роль, по крайней мере, в качестве контекстного условия, так как, например, естественнонаучная работа тоже вплетена в нормативный контекст и предполагает искренность ученых, участвующих в естественнонаучной работе. Но если это так, то широкое понятие рациональности должно быть открытым для всех трех названных здесь, но таких разных притязаний на значимость. Ведь все эти притязания в принципе можно оспорить и опровергнуть с помощью разумных аргументов. Все три притязания могут стать предметом дискуссий (Хабермас называет их «дискурсами»), по крайней мере, в том случае, если эти дискуссии происходят в идеальных или идеализированных условиях абсолютной свободы от внешних и внутренних принуждений. А коль скоро обо всех трех притязаниях можно спорить, во всех этих сферах возможны процессы научения. И это, согласно Хабермасу, означает появление такой модели рациональ-

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1981. Bd. 1. S. 35.*

ности, которая может претендовать на охват и, соответственно, синтез тех допущений о рациональности, которые содержатся в других социологических теориях (действия), но по отдельности всегда односторонни!

Появление хабермасовской концепции рациональности имело очень важные последствия. И, несмотря на то, что его рассуждения о третьем притязании, т. е. о притязании на правдивость, остались несколько неясными, так как в них смешались разные измерения (ведь правдивость в обыденной жизни явно означает нечто совершенно другое, нежели аутентичность в искусстве), четкое описание, по крайней мере, двух притязаний – на истинность и нормативную правильность – вызвали огромный резонанс. Хабермасовская дискурсная теория истины и морали была и остается главной отправной точкой многих современных дискуссий в теории науки, эпистемологии и этике. В девятнадцатой лекции мы еще вернемся к некоторым из этих, скорее, философских, нежели социологических вопросов.

2. Хабермасовская теория действия очень тесно, практически неразрывно связана с изложенной выше концепцией рациональности. Это и неудивительно, так как Хабермас строил свою теорию действия на основе теории рациональности. Такому подходу, несомненно, присущ особый шарм элегантности и простоты: в нем, как мы сейчас увидим, каждому типу рациональности как бы естественным образом соответствует определенный тип действия. Однако в то же время такой подход проблематичен, так как вызывает, по крайней мере, два критических вопроса. Первый вопрос звучит так: не приводит ли создание теории действия на основе теории рациональности автоматически к тому, что действие трактуется предельно рационально, т. е. что исследователь не замечает или даже сознательно игнорирует те формы действия, которые не укладываются в данную модель рациональности? И второй вопрос: не противоречит ли выбранный Хабермасом способ теоретизирования основным выводам философии американского прагматизма о соотношении мышления и действия? Ведь в этой традиции¹ мышление рассматривалось не как субстанция, т. е. дух или сознание, а как процесс, реализуемый в ситуациях действия. В американском прагматизме мышление интерпретировалось как функциональное в отношении проблем действия. Но поскольку Хабермас начинает по-

¹ См. шестую лекцию.

строение своей теории с разработки теории рациональности и лишь после этого приступает к созданию теории действия, он, по всей видимости, игнорирует эти прагматистские выводы.

Конечно, эти два вопроса появятся в нашей повестке дня только после того, как мы познакомимся с самой теорией действия Хабермаса. Что это за теория? Хабермас выделяет три основных типа действия, хотя соотнесение с ними трех вышеназванных притязаний, выдвигаемых в каждом высказывании или действии, весьма произвольно или, во всяком случае, не совсем симметрично. Логично было бы предположить, что Хабермас будет разрабатывать соответствующие типы действия параллельно к разработанному ранее притязаниям на значимость. И он действительно так и делает, выделяя инструментальное действие, имеющее своей целью манипуляцию внешним миром, действие, регулируемое нормами и основанное на сообразности социальных отношений, и драматургическое действие, главная проблема которого – саморепрезентация¹. Однако фактически Хабермас не делает эту форму симметричного или параллельного соотнесения исходной точкой своих рассуждений в рамках теории действия. В конечном итоге он строит свою типологию действия главным образом на различении между рациональным действием в узком смысле, при этом опять-таки проводя различие между инструментальным и стратегическим действием, и коммуникативным действием, основанным на более широком понимании рациональности. Почему он выбирает подобный способ теоретизирования, и что конкретно означают эти типы?

Инструментальное действие, согласно Хабермасу, направлено на материальные объекты. Это действие, которое выбирает подходящие средства для реализации целей подчинения природы, манипуляции вещами и так далее. Вот что об этом говорит сам Хабермас:

Актор преследует цель или способствует наступлению желаемого состояния, выбирая те средства, которые обещают успех в данной ситуации, и применяя их надлежащим образом. Ключевое понятие – это решение о выборе альтернатив действия, которое ориентируется на реализацию цели, руководствуется максимами и опирается на трактовку ситуации².

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1981. Bd. 1. S. 126 и далее.*

² *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1981. Bd. 1. S. 126.*

В свою очередь, стратегическое действие направлено не на материальные объекты, а на других субъектов, хотя и здесь действие происходит в соответствии со схемой «цель – средство». Типичные ситуации такого действия рассматривались, в частности, в теории игр¹, когда два тесно связанных между собой актора выбирают наилучшие варианты действия и при этом превращают своего партнера в средство достижения своих целей. Инструментальная модель действия расширяется до стратегической модели действия в том случае, если в расчеты шансов на успех со стороны действующего лица может быть включено ожидание решений по меньшей мере еще одного целенаправленно действующего актора. Эта модель действия часто получает утилитаристскую трактовку; в этом случае предполагается, что актер выбирает и рассчитывает средства и цели с точки зрения максимизации пользы или ожидаемой выгоды. Эта модель действия лежит в основе теорий принятия решения и игр в экономике, социологии и социальной психологии².

Наконец, коммуникативное действие – это такое действие, которое явно отличается как от инструментального и стратегического действия, так и от регулируемых нормами и драматургических действий, о которых шла речь выше. Конечно, у регулируемого нормами, драматургического и коммуникативного действия есть общие черты. Так, в отличие от инструментального и стратегического действия, здесь отправной точкой не является изолированный актер, манипулирующий материальными объектами или другими субъектами, воспринимая их как объекты. В действии, которое направляется нормами, мы выполняем поведенческие ожидания группы, т.е. ориентируемся на общие нормы, точно так же как в драматургическом действии мы стилизуем свои переживания, ориентируясь на зрителя³. Разумеется, точно такая же, т.е. не предполагающая изолированного актора ситуация лежит и в основе коммуникативного действия. Но при этом коммуникативное действие отличается от регулируемого нормами и драматургического типа действия тем, что здесь взаимодействующие друг с другом субъекты действительно хотят достичь взаимопонимания. Регулируемое нормами действие базируется на само собой разумеющейся значимости норм,

¹ См. пятую лекцию.

Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. Bd. I. S. 127.

³ Там же. S. 128.

а драматургическое действие – на форме саморепрезентации, которая вначале воспринимается как непроблематичная. И только коммуникативное действие тематизирует предпосылки и самоочевидности, не подвергаемые сомнению в других типах действия. Действующие субъекты дискутируют о выдвигаемых притязаниях на значимость и при этом пытаются достичь согласия. «Актеры стремятся к взаимопониманию относительно ситуации действия, с тем чтобы в согласии координировать свои планы действия и, соответственно, сами действия»¹

Коммуникативное действие (и в этом заключается его особенность и отличие от регулируемого нормами и драматургического действия) не является телеологическим, т. е. не направлено на какую-то заранее установленную цель. Оно не ориентировано ни на реализацию определенных задач при выбираемых средствах, ни на следование данным, не подвергаемым сомнению нормам, ни на цель успешной самостилизации. Коммуникативное действие отличается тем, что оно как бы отменяет значимость заданных целей, так как в коммуникативном действии речь идет о честном споре с другими людьми, и этот спор не может или не имеет права иметь фиксированную цель. Если я вступаю в подобный спор с другими людьми, я должен исходить из того, что мои цели и задачи будут пересмотрены, опровергнуты, убедительно отвергнуты в ходе этой дискуссии, т. е. в этой форме спора все собеседники должны открыться друг другу, соответственно, и результат разговора должен быть открытым. В этих обстоятельствах открытой дискуссии не существует предзаданных целей, которые хотели бы реализовать ее участники. И это означает, что коммуникативное действие, действие, ориентированное на взаимопонимание, есть нетелеологическое действие. Дадим слово Хабермасу:

Только коммуникативная модель действия предполагает язык в качестве посредника несокращенного взаимопонимания, причем говорящий и слушающий, исходя из горизонта своего, заранее интерпретированного жизненного мира, одновременно ссылаются на нечто в объективном, социальном и субъективном мире, чтобы договориться об общих определениях ситуаций².

Теперь становится понятно, почему Хабермас в качестве антитезы инструментальному и стратегическому действию противоп-

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. Bd. I. S. 128.*

² Там же. S. 142.

ставляет коммуникативное действие. Это действие, которое изначально и неизбежно предполагает в качестве предпосылки других, способных к аргументации акторов и одновременно не является телеологическим. Если изобразить это графически, то получится схема из четырех полей с осями «несоциальные ситуации действия» vs. «социальные ситуации действия», с одной стороны, и «ориентация действия на успех» vs. «ориентация действия на взаимопонимание», с другой стороны¹

Ориентация действия Ситуация действия	Ориентация на успех	Ориентация на взаимопонимание
	инструментальное действие	коммуникативное действие
несоциальная		
социальная	стратегическое действие	

При сравнении этой схемы с парсонсовской системой координат действия обращает на себя внимание тот факт, что Хабермас действительно порывает с телеологической моделью действия и делает это именно с помощью своей идеи коммуникативного действия! Если Парсонс мог помыслить действие только как ориентированное на цели и задачи — разумеется, с учетом ценностей и норм², то у Хабермаса коммуникативное действие отличается именно тем, что здесь нет нацеленности на предзаданные цели или нормы, а этими целями распоряжаются сами участвующие в дискурсе акторы.

Наконец, при взгляде на эту схему становится очевидным намерение Хабермаса синтезировать теоретические достижения. Ведь Хабермас претендует на то, что его концепция действия охватывает все модели действия, разработанные в рамках социологии (в частности, Парсонсом или Гофманом), вбирает в себя интенции их авторов и синтезирует их теоретические выводы. Идея коммуникативного действия позволяет Хабермасу опереться на достижения

¹ Там же. S. 384.

² Ср. вторую лекцию и нашу критику Парсонса в третьей лекции.

предшественников в социологии. Таким образом, и здесь очевидны параллели с парсонсовскими амбициями в «Структуре социального действия»: ведь Парсонс тоже утверждал, что с помощью категориальных рамок своей теории действия он сумел свести воедино интенции, проявлявшиеся уже в работах Дюркгейма, Вебера, Парето и Маршалла, и облечь их в более четкие понятия. Схожим образом, т. е. тоже легитимируя свой подход через интерпретацию классиков, аргументирует и Хабермас: его тезис («Смена парадигмы у Мида и Дюркгейма: от целенаправленной деятельности к коммуникативному действию») гласит, что поворот к коммуникативному действию, пусть даже еще не совсем ясный или завершенный, произошел еще в период становления социологии. В первую очередь Джордж Герберт Мид (родоначальник символического интеракционизма, о котором мы говорили в шестой лекции) и поздний Эмиль Дюркгейм (прежде всего в работах по социологии религии) в полной мере осознали значение языка и символически опосредованной интеракции и при этом разработали гораздо более широкую и универсальную концепцию рациональности и действия, чем та, которая была в распоряжении Макса Вебера и на которую была вынуждена опираться критическая теория, в частности, Адорно и Хоркхаймер. В результате стала очевидна односторонность всех вытекающих из этой концепции тезисов о рационализации мира.

Правильность такого взгляда на историю социологии по многим причинам можно подвергнуть сомнению. Самую серьезную критику вызвала гиперрационалистическая трактовка дюркгеймовской социологии религии, которую Хабермас свел к тезису «о переводе сакрального в языковую форму» («Versprachlichung des Sakralen»)¹. Однако в данном контексте мы не можем более подробно останавливаться на этих аспектах; для нас важнее критика хабермасовской типологии действия.

а) На рисунке на странице 340 бросается в глаза тот факт, что одна ячейка, а именно нетелеологическое обращение с несоциальными объектами, осталась незаполненной. Хабермас был убежден, что такого обращения вообще не существует. Это связано в том числе с тем, что, как вы знаете из предыдущей лекции, Хабермас

¹ Cp. Joas H. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus // Honeth A., Joas H. (Hg.) Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas, „Theorie des kommunikativen Handelns“. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1986. S. 144–176.

еще раньше разложил марксистское понятие практики на дихотомичные понятия «труд» и «интеракция», вследствие чего «труд» он мог трактовать преимущественно как целерациональное действие. Это как бы заранее предопределило интерпретацию любого обращения с материальными объектами исключительно в категориях цели и средств. Однако с утверждением о том, что любое обращение с материальными объектами неизбежно происходит именно таким образом, можно поспорить. Еще американские прагматисты сумели доказать, что существуют и другие формы направленного на объекты действия, которые не укладываются в эту схему «цель – средство». Именно их мы видим в детской игре и в целом в игровом обращении с вещами, но и в художественной обработке материи тоже явно отсутствует жестко фиксированная цель. Такое игровое или эстетическое обращение с вещами для прагматистов не является всего лишь неким маргинальным феноменом, поскольку они видят в нем проявление креативности человеческого действия в целом¹. Хабермас полностью игнорирует этот аспект, и поэтому его вполне заслуженно можно упрекнуть в том, что его, казалось бы, всеобъемлющая типология действия слишком узка или недостаточна. Здесь Хабермасу пришлось поплатиться за то, что свою типологию действия он строил, исходя из определенной концепции рациональности, а не на основе обширной феноменологии разнообразных форм действия.

б) Кроме того, Хабермас настолько сосредоточен на описанном выше различии между коммуникативным действием, с одной стороны, и инструментальным или стратегическим действием, с другой, что оставляет непроясненным вопрос о том, что присуще всем действиям, т. е. что отличает все рассматриваемые им типы действия, скажем, от поведения животных. Тем самым он избегает возможной и, вероятно, даже необходимой антропологической дискуссии о человеческом действии. Это довольно проблематичное упущение, поскольку Хабермас таким образом лишает себя возможности исправить или дополнить свою, основанную на концепции рациональности типологию действия. В связи с этим выводы философской антропологии, а также знания, полученные в многочисленных психологических или биологических исследованиях, скажем, о специфической телесности человеческого действия, не

¹ Ср. девятнадцатую лекцию, а также: Ноас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Алетейя», 2005.

имеют никаких последствий для его теории. О том, как именно можно учесть этот аспект любого действия, мы уже коротко упоминали, говоря о символическом интеракционизме и этнометодологии. В последующих лекциях (посвященных Гидденсу, а также Бурдье и неопрагматизму) мы еще к этому вернемся.

3. Хабермасовская теория порядка тоже тесно и непосредственно связана с его концепцией рациональности и действия. Хабермас говорит о двух типах социального порядка – о порядке жизненного мира и о порядке систем. Эти два дихотомичных типа порядка он в некотором смысле выводит из своего, только что рассмотренного нами теоретического различения между коммуникативным действием, с одной стороны, и инструментальными или стратегическими формами действия, с другой стороны. Как мы уже знаем из предыдущей лекции, Хабермас использовал понятия «жизненный мир» и «система» еще в конце 1960-х годов. В своем главном произведении он их по-новому формулирует и расставляет новые акценты, соотнося два типа порядка с уже известным вам различием, которое изначально было предложено Парсонсом.

Парсонс в «Структуре социального действия» обратил внимание на возможность различения между «нормативным порядком» и «фактическим порядком». Это означает, что формы взаимодействия можно разделить в зависимости от того, реализуются ли упорядоченные образцы взаимодействия между акторами благодаря общим нормам или же случайным образом возникают из совокупности действий, которые – как, например, в случае дорожных пробок, курсов акций или рыночных цен на сливочное масло – в сумме складываются в непреднамеренный, не регулируемый нормативно образец. И вот Хабермас подхватывает эту идею в своих (правда, не всегда согласованных) определениях системы и жизненного мира. Подобно парсонсовскому «нормативному порядку», жизненный мир, по мнению Хабермаса, представляет собой упорядоченное взаимодействие, в реализации которого индивиды участвуют постольку, поскольку ориентируются на общие нормы, общий консенсус, общую культуру и так далее. Системы же по своей структуре соответствуют тому, что Парсонс назвал «фактическим порядком», поскольку здесь упорядоченные образцы не выражают определенную волю участвующих лиц, а порядок возникает лишь как непреднамеренный результат действий многих индивидов. Здесь образец складывается лишь из последствий действий, подобно тому, как,

например, на рынке только в результате действий покупателей и производителей формируется совершенно определенная цена. Таким образом, Хабермас хочет отличить механизмы координации действий, которые согласовывают между собой ориентации действий участников, от механизмов, которые стабилизируют непреднамеренные взаимосвязи действий за счет функционального соединения результатов действий. В первом случае интеграция системы действия реализуется за счет подкрепленного нормами или достигнутого в процессе коммуникации консенсуса, во втором случае – за счет ненормативного регулирования индивидуальных решений, выходящего за рамки сознания акторов. Различение между социальной интеграцией общества, опирающейся на ориентации действия, и системной интеграцией общества, не затрагивающей ориентации действия, вынуждает к соответствующей дифференциации внутри понятия общества¹

Итак, Хабермас, с одной стороны, говорит о социальной интеграции общества, когда члены общества объединены в единую сеть благодаря общим ориентациям действия. Этот процесс объясняется при помощи заимствованного у феноменологии понятия жизненного мира. С другой стороны, по мнению Хабермаса, существуют также механизмы системной интеграции общества, когда действия сопряжены друг с другом через последствия, и эта форма связи, согласно Хабермасу, доступна только функциональному анализу и, следовательно, требует понятия системы.

Пока разграничение этих двух базовых типов порядка кажется понятным. Но Хабермас, по-видимому, не удовлетворен этим различием и добавляет к нему еще два, в отношении которых возникает вопрос, как они, собственно говоря, соотносятся с первыми двумя определениями, где отправной точкой служат последствия и ориентации действий. Хабермас утверждает, что систему и жизненный мир можно также различать по критерию физического присутствия партнеров. В то время как системная координация действий, скажем, на капиталистическом рынке, осуществляется посредством действий, в которых значимые акторы – например, покупатель и производитель – как правило, друг друга не знают, и поэтому координация данного типа абстрактна, интеграция в рамках жизненного мира отличается тем, что здесь акторы непосредственно или, по крайней мере, относительно непосредственно

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. Bd. II. S. 179.*

противостоят друг другу в конкретной ситуации действия, т. е. они присутствуют физически и благодаря этому могут четко согласовывать свои действия друг с другом.

Ситуация есть выделенный тематически, артикулированный через цели и планы действия фрагмент отсылочных взаимосвязей жизненного мира, которые имеют концентрическую структуру и по мере увеличения пространственно-временной и социальной дистанции одновременно становятся более анонимными и размытыми¹

В другом месте Хабермас тоже различает системную и социальную интеграцию, но говорит уже о различной когнитивной доступности этих двух форм интеграции. В то время как системная интеграция благодаря функциональному анализу доступна, по крайней мере, внешнему наблюдателю, в частности ученому, жизненный мир отличается особой формой существования. Ведь само это понятие, как мы знаем из седьмой лекции, взято из контекста феноменологической дискуссии, где оно – как объясняет Хабермас, цитируя Шютца и Лукмана – означает «не подвергающуюся сомнениям основу всех данностей, а также те бесспорные рамки, в которых передо мной встают проблемы, которые я должен решать»². Соответственно, жизненный мир – это фон всех наших действий, и в этом своем качестве он не совсем доступен для рефлексии. Он образует само собой разумеющийся контекст нашего мышления и деятельности и поэтому не может быть когнитивно осмыслен в той же степени, что и системные механизмы координации действий, которые в принципе поддаются объективации и познанию.

Все эти дополнительные определения, с помощью которых Хабермас пытается описать два дихотомичных типа порядка, уже указывают на то, что, во-первых, он подошел к решающему, с точки зрения теоретической стратегии, пункту, а, во-вторых, все эти разнообразные определения, возможно, призваны скрыть существующие трудности. Дело в том, что не всегда ясно, как соотносятся между собой координация действий на базе ориентаций, координация действий в условиях физического присутствия акторов и координация действий за счет само собой разумеющегося (культурного) фона. Все три определения должны описывать механизм социаль-

¹ Там же. S. 187

² Цит. по: *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1981. Bd. II. S. 199.*

ной интеграции в рамках жизненного мира. Но при этом неясно, зависит ли вообще координация действий, скажем, от физического присутствия и если да, то в какой мере. Кроме того, кажется странным, что последствия действий имеют большое значение только в системах, а не в жизненном мире. Это противоречит нашему повседневному опыту, поскольку мы постоянно сталкиваемся с непреднамеренными последствиями наших действий. Но если это так, разве не следует тогда и к ситуациям физического сопребывания применять функциональный анализ, который Хабермас вообще-то хотел зарезервировать для исследования системных взаимосвязей? С другой стороны, почему существование последствий действия, собственно, заставляет нас использовать аналитические рамки функционализма, когда изучение непреднамеренных последствий действий, как мы видели в пятой лекции, входит в сферу интересов неопутилитаризма и в первую очередь теории рационального выбора, которая упрочила свои позиции именно благодаря справедливой критике функционалистской парадигмы Парсонса?

Все эти моменты остаются непроясненными, и в конечном итоге возникает вопрос: сумел ли Хабермас, используя два понятия порядка из совершенно разных традиций (понятие жизненного мира, которое в целом можно отнести к интерпретативным подходам, и понятие системы, которое, естественно, взято из функционализма), создать действительно удачный синтез, или же он скорее стал виновником мезальянса, ведущего к непреодолимым теоретическим проблемам?¹

Как бы то ни было, Хабермас соотносит два понятия порядка с двумя основными понятиями действия. И если понятие жизненного мира «комплементарно коммуникативному действию»², то действия, происходящие в системах, являются преимущественно (хотя и не исключительно) инструментальными или стратегическими. К этой идейной конструкции Хабермас присоединяет тезис об историческом «разрыве связи между системой и жизненным миром», обосновывая его с позиций теории эволюции. Под этим тези-

¹ Ср. об этом: *Joas H. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus // Honeth A., Joas H. (Hg.) Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas, „Theorie des kommunikativen Handelns“ Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1986. S. 144–176.*

² *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. Bd. II. S. 182.*

сом он подразумевает вот что: самые первые в истории эволюции общества, скажем, «примитивные» родовые общества, еще можно понять исключительно в категориях социо-культурного жизненного мира. Их социальная структура определялась главным образом нормативно регулируемой интеракцией, т. е. координация действий между членами рода происходила исключительно через ориентации действий при условии физического соприсутствия. Язык был главным и единственным посредником, при помощи которого акторы понимали друг друга. Тенденция к обособлению последствий действий еще не была заметна. Она проявилась лишь позднее, на более высокой ступени социальной эволюции, когда одновременно с формированием политического господства в форме государств, а затем — при капитализме — с возникновением свободных рынков стали возникать порядки, которые окончательно отделились от ситуации непосредственного взаимопонимания на основе вербального общения. Как говорит Хабермас, опираясь на выводы Парсонса и других теоретиков функционализма, системы отделились от жизненного мира в процессе дифференциации. В результате возникли такие системы, как политика и экономика, которые управляются посредством символически генерализованных посредников коммуникации, таких как власть и деньги, и уже недоступны интуитивному пониманию всех членов общества.

Разрыв связи между системой и жизненным миром в современных жизненных мирах принимает форму овеществления: общественная система окончательно разрывает границы жизненного мира, уже не поддается пред-пониманию (*Vorverständnis*) повседневной коммуникативной практики и доступна только контраинтуитивному знанию социальных наук, которые начинают формироваться в XVIII-м веке¹

Опора на Парсонса заметна уже в выборе терминологии, в частности, в использовании понятия дифференциации и в развитии парсонсовской теории посредников коммуникации. На самом деле именно этот, изложенный выше исторический тезис служит Хабермасу оправданием того, что он включает в свою мыслительную конструкцию функционалистские аргументы: именно потому, что произошло обособление политики и рынка, интерпретативные подходы к анализу современных обществ оказались недостаточными,

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. Bd. II. S. 258.*

равно как и само понятие жизненного мира, обозначающее один из типов порядка. Поэтому необходимо ввести понятие системы. В то же время параллельное использование понятий жизненного мира и системы может способствовать разработке надежных диагнозов времени и, следовательно, формированию критического взгляда на современные общества.

4. Так мы подошли к четвертой большой теме «Теории коммуникативного действия», а именно к диагнозу современности. Впрочем, он уже не будет для вас полной неожиданностью, так как вы уже познакомились с некоторыми основными положениями этого диагноза в процессе обсуждения работ Хабермаса периода 1960–1970-х годов.

Диагноз современности непосредственно примыкает к эволюционно-теоретическим рассуждениям Хабермаса. Хабермас представлял общественную эволюцию как ступенчатый процесс постепенного разъединения системы и жизненного мира, описывая то, как из очень простых, недифференцированных обществ постепенно выделяются специализированные системы, прежде всего рынок и государство, которые, при помощи специфических посредников коммуникации (в первом случае денег, во втором – власти), следуют своей внутренней динамике. И здесь уже совершенно ясно, что эта хабермасовская теория дифференциации, опирающаяся на теорию эволюции, очень близка к идеям Парсонса. Ведь, как известно, Парсонс тоже считал дифференциацию главным трендом исторического развития. Разрабатывая теорию коммуникативных посредников, Хабермас совершенно открыто заимствует идеи Парсонса. Правда, в отличие от Парсонса, Хабермасом при этом не двигала навязчивая потребность в систематизации. У него мы не встретим отчаянных поисков сопоставимых с деньгами посредников коммуникации, как раз наоборот. Хабермас тщательно взвешивает все «за» и «против», прежде чем решить, в каких общественных сферах понятие системы пригодно для описания общественных отношений, а в каких – нет. И он приходит к выводу, что только экономика и в какой-то мере политика в процессе социо-культурной эволюции выделились из сферы непосредственной интеракции членов общества и начали функционировать таким образом, который все больше отличался от обыденной коммуникации. И связано это было как раз с использованием посредников коммуникации – денег и власти. Именно эти посредники в большей или меньшей степени замещают коммуникативное взаимопонимание в этих функциональ-

ных полях или областях. Но даже здесь, прежде всего в отношении власти как коммуникативного посредника, Хабермас сомневается и продолжает осторожные поиски. Во всяком случае, он действует гораздо осторожнее, чем Парсонс, который без колебаний ставил власть на одну ступень с деньгами – в силу высокого, по мнению Парсонса, уровня абстрактности и функционального потенциала данного посредника коммуникации. На это Хабермас, критикуя не столько Парсонса, сколько даже Лумана, замечает, что власть, по сравнению с деньгами, не так сильно отделена от обыденной коммуникации и прежде всего от вопроса о легитимности власти. И если использование денег уже не нуждается в нормативном оправдании, то применение власти по-прежнему опирается на легитимность:

Только ориентация на потенциально легитимные коллективные цели устанавливает во властных отношениях равновесие, которое в идеально-типическом отношении обмена уже заложено изначально. И если в процессе обмена партнерам не нужно достигать согласия в оценке интересов, то вопрос о том, в чем заключается общий интерес, требует консенсуса между членами коллектива, независимо от того, обеспечивается ли этот нормативный консенсус заранее благодаря традиции или же он должен быть достигнут в процессе переговоров. В любом случае очевидна связь с речевым достижением консенсуса, который может быть обоснован только каузально¹

Эта связь политики и ее коммуникативного посредника «власти» с обыденной коммуникацией сильно отличается от положений последовательного функционализма, представителем которого отчасти был уже Парсонс и который в еще более радикальной форме разрабатывал прежде всего Никлас Луман. В рамках такого функционализма утверждается, что соответствующие системы и подсистемы следуют исключительно своей собственной логике и в своем функционировании ни в коей мере не связаны с вопросами и проблемами повседневной жизни. Хабермас не хочет и не может следовать этому радикальному подходу – ведь он изначально стремился к синтезу теории действия и системной теории. Соответственно, он не может допустить, чтобы действия и заложенные в них притязания на значимость, о которых он говорит в своей теории действия и рациональности, были оттеснены на задний план функ-

¹ *Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1981. Bd. II. S. 406.*

циональными требованиями систем. Ведь если язык и действия глубоко связаны с определенными характеристиками рациональности, если развитие человека и человеческого общества измеряется степенью раскрытия заложенного в языке рационального потенциала, то эта рациональность должна проявляться в полной мере, и нельзя допускать, чтобы эта всеобъемлющая рациональность была вытеснена другой, узко ограниченной рациональностью «систем целерационального действия», в которых имеют значение только аспекты эффективности.

Это напрямую отсылает нас к хабермасовскому диагнозу времени. Хабермас пытается найти разумное соотношение между жизненным миром и системами, т. е. такое соотношение, которое в равной мере соответствовало бы заложенному в человеческом языке потенциалу рациональности и учитывало бы потребность современных обществ в эффективности. И главный тезис хабермасовского диагноза времени гласит, что в настоящее время это «здоровое» равновесие нарушено, что системные отношения продолжают наступать и что управляемые политическими и экономическими механизмами системы и процессы грозят подчинить себе жизненный мир. Хабермас использует здесь выразительную метафору «колонизации жизненного мира системами», имея в виду, что системные взаимосвязи намерены подчинить себе взаимосвязи жизненного мира. Разумеется, все это звучит очень абстрактно, но, возможно, мысль Хабермаса станет для вас более понятной, если мы очень кратко покажем, какие политические цели преследует Хабермас, формулируя свой тезис о соотношении системы и жизненного мира в настоящее время.

а) Перенимая идеи системной теории, Хабермас изначально стремился уже на теоретическом уровне предотвратить любые попытки использовать такие понятия гегельянского или марксистского происхождения, как «коллективный субъект» и особенно «идеалистический сверхсубъект». Мы уже указывали на это обстоятельство. С ним в какой-то мере связана и другая цель: применение системно-теоретической аргументации служит также констатации определенных «фактов» относительно устройства современных обществ, что опять-таки направлено против крайне «левых» теоретиков. Ведь Хабермас отстаивает необходимость отделенных систем. Он принимает тот факт, что экономика и — по крайней мере, в какой-то степени — политика по понятным причинам выделились в

особые системы, поскольку в процессе социо-культурной эволюции только так могла быть достигнута их высокая эффективность. В ответ на утопичные мечты «левых» он приводит свой аргумент: деньги и рациональное политическое управление являются неотъемлемыми механизмами функционирования современных обществ, а непосредственная реализация власти производителей или отмена денег привели бы к резкому спаду эффективности и рациональности. И хотя с выделением этих двух подсистем возникли такие сферы, которые уже недоступны для повседневной коммуникации и ее рациональности, все же эти подсистемы высвободили потенциал эффективности общества, от которого сегодня уже нельзя и не следует отказываться.

б) С другой стороны, Хабермас предупреждает о том, что не следует позволять системным механизмам беспрепятственно развиваться и слишком глубоко проникать в жизненный мир. Именно это происходит, в частности, в процессе монетаризации повседневных действий, например, когда имеющая давнюю традицию, сама собой разумеющаяся взаимовыручка между соседями вырождается в оказание услуг исключительно за деньги, или когда единственным стимулом, который может заставить детей помочь родителям в работе по дому, служат деньги, и сподвигнуть прелестную дочурку или славного сынка к тому, чтобы они погуляли с собакой, помыли посуду, помогли младшему брату или сестре или даже просто прибрались в своей собственной комнате, можно только, пообещав денег на карманные расходы. В подобной монетаризации определенных сфер жизни Хабермас видит одну из форм колонизации жизненного мира, так как в этом случае рыночные сделки угрожают вытеснить другие формы отношений между людьми. Теперь сама собой разумеющуюся значимость норм или переговоры о том, что считать справедливым, люди просто-напросто заменяют или обходят при помощи денег в функции коммуникативного посредника, помещенного между действиями.

Однако угроза колонизации жизненного мира, по мнению Хабермаса, исходит не только от рынка, но и от государства. Именно государство всеобщего благосостояния с его тенденцией к детальному бюрократическому и правовому регулированию социальных отношений может вытеснить интеракции по принципам жизненного мира, в частности, за счет того, что каждая жизненная ситуация получает максимально точное правовое определение с целью

регулирования прав на социальное обеспечение. Вокруг этих прав возникают юридические споры, в которых в конечном итоге друг с другом спорят и коммуницируют уже не «обычные» люди, а юристы в судах, а судебные решения затем исполняются государственной администрацией. Здесь тоже происходит вытеснение жизненного мира, потому что вмешательство с опорой на власть все чаще заменяет повседневную коммуникацию.

Этот диагноз угрозы жизненному миру для Хабермаса обладает в то же время и значительным прогностическим потенциалом. Ведь Хабермас придерживается мнения, что линии конфликта между системами и жизненным миром выявляют также специфический протестный потенциал современных обществ, как, например, экологическое движение, участники которого протестуют против дальнейшего распространения разрушающей природу техники, или не имеющее четких границ альтернативное движение, в котором выражается недовольство чрезмерной рациональностью современных обществ, не оставляющей места для экспрессивных форм действия.

Помимо всего прочего, в этом диагнозе времени Хабермас претендует на роль преемника социологов и социальных теоретиков, которые еще до него давали свои диагнозы времени, и здесь в очередной раз проявляются его амбиции как автора теоретического синтеза. Хабермас считает, что его понятийный аппарат превосходит понятийные системы Маркса, Вебера или старой критической теории во главе с Адорно и Хоркхаймером. С его помощью он может по-новому сформулировать обоснованные положения марксистской критики в адрес капитализма, релятивировать страх Макса Вебера перед тенденциями овеществления в современном обществе и подхватить и конструктивно переработать критику техники в работах представителей старой Франкфуртской школы. Иначе говоря, необходимую критику отчуждающих аспектов современного общества, согласно Хабермасу, можно сделать более точной и актуальной, используя при этом как традиционную «левую» критику, так и не имеющую ярко выраженной политической окраски критику культуры, при этом не разделяя присущего ей тотального пессимизма. Хабермас считает, что ему в его теории рациональности удалось разработать адекватные критерии, позволяющие оценить разумность процессов дифференциации в современных обществах и в то же время дающие надежду на сопротивление. Ведь если системные ме-

ханизмы будут бесцеремонно вмешиваться в повседневную жизнь людей, люди будут оказывать сопротивление.

Несмотря на то, что хабермасовский диагноз современности был весьма популярен уже благодаря своей доходчивой формуле «колонизации жизненного мира», а сам Хабермас в 1980-е годы оказал значительное влияние на общественные дебаты о будущем и настоящем, все же в многочисленных критических разборах его книги был сформулирован целый ряд замечаний, из которого мы коротко рассмотрим только три.

А) В своем диагнозе времени Хабермас сосредотачивает внимание исключительно на взаимодействии и проблематичном соотношении системы и жизненного мира, но при этом практически не касается возможных внутренних сбоев в функционировании самих систем. Так, внутренние проблемы экономики, которые проявляются, например, в постоянно повторяющихся конъюнктурных циклах или в тенденциях монополизации, Хабермас практически не рассматривает, равно как и проблемы политической системы, которая сталкивается с большими сложностями, пытаясь выполнить требования остального общества, что особенно хорошо видно именно сегодня. Еще в начале 1980-х годов, когда одновременно с усилением политического консерватизма во многих западных демократиях государство начало постепенно уходить из экономики, и именно в Германии имели место экономические кризисы и высокие показатели затяжной безработицы, можно было сказать, что хабермасовский диагноз современности не отражает эти тенденции развития.

В) В своем диагнозе времени Хабермас назвал лишь вероятное место возникновения социальных движений и коллективных акторов, указав на границу между системами и жизненным миром. Помимо того, что это указание не совсем конкретно, так как с его помощью можно объяснить «причины» практически всех социальных движений, Хабермас также не исследует вопрос о том, как вообще факт существования коллективных акторов соотносится с дуализмом понятий системы и жизненного мира. Дело в том, что коллективные акторы представляют собой такие формы взаимодействия, которые как раз не укладываются в понятия жизненного мира и системы; ведь само понятие системы было введено Хабермасом в том числе для того, чтобы пресечь всякую возможность говорить о макросубъектах. Но в этом случае остается неясным, какое место могут занимать коллективные акторы в теоретической конструкции

Хабермаса, если с эмпирической точки зрения их вряд ли можно интерпретировать всего лишь как индикаторы сбоев в отношениях системы и жизненного мира. Нужно иметь очень своеобразное представление о степени стабильности общества, чтобы сводить все социальные, религиозные, политические и экономические движения, которые с самого начала решающим образом определяли жизнь общества в эпоху модерна и не только, к этой индикаторной функции.

С) Кроме того, Хабермас так и не смог на основании своей теории рациональности разработать пригодные для эмпирической работы критерии «правильного» отношения между системой и жизненным миром или указать, как и когда именно жизненному миру угрожает экспансия системных механизмов. При такой расплывчатости формулировок Хабермасу проще говорить о патологиях, о нарушениях социальных отношений и так далее. Однако в силу отсутствия четких, intersubjektivno доказуемых критериев того, с какого момента системный механизм можно считать оправданным ввиду его эффективности или, наоборот, патологическим из-за его чрезмерной экспансии, хабермасовский диагноз зачастую представляется всего лишь совокупностью голословных утверждений.

Впрочем, в 1981 году развитие Юргена Хабермаса как теоретика отнюдь не остановилось. Как уже упоминалось выше, и сегодня, через много лет после выхода на пенсию, этот удивительный теоретик демонстрирует невероятную творческую плодовитость. В рамках этой лекции мы не сможем даже перечислить все его последующие работы и поэтому ограничимся двумя наиболее influentialными книгами, вышедшими в 1985 и 1992 году. Первая книга под названием «Философский дискурс модерна»¹ посвящена главным образом анализу так называемых постмодернистских и постструктуралистских мыслителей и в первую очередь критике французских философов и социологов, которые под влиянием Ницше (1844–1900) настолько радикализировали критику разума, что не признавали вообще никаких его форм, видя в них реализацию проекта господства. Хабермас упрекает этих мыслителей в том, что они – отчасти из-за справедливой критики слишком ограниченной

¹ *Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1985. Русский перевод: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М. М. Беляева и др. М.: Издательство «Весь Мир», 2003.*

модели рациональности — отрицают разум как таковой. Хабермас считает это необдуманым шагом, так как в результате становится невозможным выявить и должным образом оценить тот разумный потенциал, который заложен в языке. Мы еще вернемся к этим вопросам в четырнадцатой лекции, когда будем говорить о тех идейных течениях, которые критикует Хабермас. Его книга представляет собой своего рода фланговую защиту его собственной теории коммуникативной рациональности и коммуникативного действия от постмодернистского скептического отношения к разуму.

Вторая книга, которую мы здесь кратко обсудим, называется «Фактичность и значимость. Работы по дискурсной теории права и демократического правового государства»¹, и ее тоже можно рассматривать как продолжение тем, затронутых в «Теории коммуникативного действия», но в еще большей степени как попытку решения некоторых, оставшихся нерешенными проблем. Это работа посвящена в первую очередь философии права и вопросу о том, какую роль право играет в современных обществах. Хабермас так и не смог при помощи своей дуалистической концепции порядка, работающей с понятиями системы и жизненного мира, до конца прояснить, как именно интегрированы между собой эти два типа порядка и как вообще следует представлять себе интеграцию обществ. Конечно, он всегда настаивал на первичности жизненного мира, которую, по его мнению, можно доказать исторически, так как системы возникли из жизненного мира в процессе дифференциации. Но при этом в «Теории коммуникативного действия» остается совершенно неясно, каким образом в этнически и культурно фрагментированных обществах все же достигается единство. Ведь, с одной стороны, изначально консенсуса не существует, а, с другой стороны, невозможно представить себе такой дискурс, который охватывал бы все общество и в результате которого в какой-то момент устанавливался бы всеобщий консенсус. За счет чего же интегрированы современные общества? Тем решениям, которые напращиваются сами собой, а именно объяснениям единства через определенные ценности, через религиозно или как-то иначе мотивированную веру в значимость конституционных прав человека, через веру в значимость революционных принципов, через убежденность в культурном или политическом превосходстве своего народа

¹ *Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992.*

и так далее Хабермас не доверяет, так как все подобные ценности кажутся ему партикулярными, не доступными для рациональной дискуссии и поэтому в конечном итоге не пригодными для того, чтобы лечь в основу общественного консенсуса.

Хабермас находит выход в том, что приписывает это интегративное воздействие праву, так как право занимает центральное место между системой и жизненным миром и, по мнению Хабермаса, именно поэтому может способствовать интеграции: «Поскольку право, таким образом, сопряжено с деньгами и административной властью, равно как и с солидарностью, оно в своей интегративной деятельности перерабатывает императивы разного происхождения»¹. Благодаря накапливаемому в нем широкому рациональному потенциалу коммуникативного разума, право становится тем средством, которое способно соединить различные интересы в современных фрагментированных обществах. Согласно Хабермасу, коллективная идентичность сегодня не может обеспечиваться за счет общих ценностей, так как современные общества слишком сильно дифференцированы. Основой объединения может служить лишь осознание обязательств перед лицом конституционной рациональности и вытекающих из нее рациональных юридических процедур. Сегодня патриотами и одновременно рациональными людьми, по мнению Хабермаса, можно быть только в отношении конституции, если мы убеждены в рациональности юридических положений и процедур. Поэтому сегодня адекватной формой коллективной идентичности немцев, русских, американцев и так далее является конституционный, а не ценностный патриотизм.

Очевидно, что Хабермас возлагает на правовую систему тяжелую задачу, и в этой связи вполне оправдан вопрос, не переоценивает ли он интегративные возможности права. Вслед за этим вопросом можно задать еще один: не преждевременно ли Хабермас отбрасывает идею формирования идентичности на основе общих ценностей? В связи с этими вопросами мы советуем вам еще раз перечитать последние страницы четвертой лекции, посвященной поздним работам Талкотта Парсонса. Конечно, Парсонс не так резко разграничивает ценности и (конституционные) нормы, как на этом справедливо настаивает и как это делает сам Хабермас. Однако, развивая мысль Парсонса, можно предположить, что уни-

¹ *Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992. S. 59.*

версалистские права человека в том виде, в каком они записаны в конституциях западных стран, обязаны своим возникновением вполне партикулярному религиозному контексту, и, возможно, поэтому эти действительные для всех права человека окружены пусть видоизмененной, но все же религиозной аурой.

В этой связи возникает еще одно критическое замечание к Хабермасу: возможно, он, исходя из своего допущения о всепроникающей секуляризации мира («Перевод сакрального в языковую форму»!), слишком поспешно отбросил те ценностные аспекты, которые так тонко чувствовал Парсонс. Конечно, не все, а, по-видимому, лишь очень немногие ценности могут стать универсальными, и вера в превосходство той или иной нации совершенно точно к ним не относится. Однако некоторые ценности, в том числе и те, что получили самое широкое признание, черпают свою связующую силу не в возможности рационального обоснования, а в том, что в них сохраняется коллективный или разделяемый миллионами индивидуальный опыт. Если же появляется сомнение в том, что право может служить основой формирования идентичности и обоснованием консенсуса, то необходимо, по меньшей мере, сохранять открытость в отношении подобных вопросов из области философии ценностей и не следует тотчас же пресекать их на основании того, что ценности не могут быть обоснованы в ходе дискурсного процесса¹.

Впрочем, в последнее время Хабермас и сам, по-видимому, осторожно двигается в этом направлении, как видно, например, из его речи по поводу вручения Премии мира, присужденной ему Ассоциацией книготорговцев в Германии. Эта открытость позволяет четко увидеть, что до сих пор в его работах почти не было систематического и подкрепленного эмпирическими данными анализа вопросов из области философии ценностей и теории религии. Однако в настоящее время эти вопросы² все настойчивее требуют к себе внимания.

И в завершение снова рекомендации по критической литературе. Если вы хотите больше узнать о главном произведении Юргена Хабермаса, то в сборнике статей о «Теории коммуникативного

¹ Ср. Joas H. Die Entstehung der Werte. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997

² Ср. наши рассуждения о коммунизме в восемнадцатой лекции и о неопрагматизме в девятнадцатой лекции.

действия» Юргена Хабермаса¹, изданном под редакцией Акселя Хоннета и Ханса Йоаса, вы найдете большое количество работ, посвященных самым разным аспектам этой книги. Если же вы хотите изучить теорию Хабермаса во всей ее полноте, то в качестве введения мы рекомендуем вам главы 7–9 в книге Акселя Хоннета «Критика власти. Этапы рефлексии критической теории общества»² и очень подробную книгу Томаса Маккарти «Критика отношений взаимопонимания. О теории Юргена Хабермаса»³.

¹ *Honneth A., Joas H. (Hg.) Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas, „Theorie des kommunikativen Handelns“* Erweiterte und aktualisierte Ausgabe. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2002.

² *Honneth A. Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1986.

³ *McCarthy T. Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1980.

Одиннадцатая лекция. НИКЛАС ЛУМАН: РАДИКАЛИЗАЦИЯ ФУНКЦИОНАЛИЗМА

Наряду с Юргеном Хабермасом, Никлас Луман был вторым значимым автором в немецкой социологии, который не хотел мириться с господствовавшим с 1960-х годов и описанным нами в предыдущих лекциях теоретическим многообразием и стремился к созданию нового синтеза. Впрочем, применительно к Луману слово «синтез» не следует понимать слишком буквально. Дело в том, что если Хабермас действительно предпринимал титанические герменевтические усилия для того, чтобы проникнуть в суть различных теоретических позиций, и в построении своей собственной теории пытался сохранить те выводы, которые, на его взгляд, этого заслуживали, вследствие чего в ее архитектуре легко можно обнаружить элементы этих «исходных теорий», то Луман пошел по гораздо более прямому пути. У него не было этого герменевтического подхода, который прослеживается у Хабермаса. Луман видел свою задачу в том, чтобы подобраться к самому основанию тех проблем, которые поднимали конкурирующие между собой теоретические подходы в социологии, и переформулировать их при помощи гораздо более радикального функционализма, чем функционализм Парсонса. Луман с самого начала пользовался функционалистским методом анализа, который он поднял до уровня своеобразной «супертеории» и на основании которого он претендовал на тот самый синтез или, скорее, универсальность своего подхода. Поэтому, по сравнению с творческим путем Хабермаса, путь Лумана был на удивление прямым. И хотя сам Луман и его последователи начиная с 1980-х годов говорили о перестройке теории (об «аутопойетическом повороте», о котором еще пойдет речь ниже), все же основа его теории всегда оставалась неизменной.

Никлас Луман родился в Люнебурге в 1927 году, а значит, он принадлежит к тому же поколению, что и Юрген Хабермас. Схожей была и социальная среда. Дед Лумана по линии отца был сенатором в Люнебурге, т.е. принадлежал к городской аристократии. Отец владел небольшой пивоварней и солодовней в Люнебурге, а мать происходила из семьи владельца гостиницы в Швейцарии.

Правда, в отличие от Хабермаса, Луман в подростковом возрасте не симпатизировал национал-социализму и поэтому совершенно иначе переживал крах гитлеровского режима и конец войны в 1945 году. Если для Хабермаса этот исторический перелом стал важнейшей вехой в его личной биографии и огромным потрясением, изменившим все его убеждения, то Луман был, скорее, «удивлен» и «растерян». Видимо, отсюда и его принципиально «дистанцированное» отношение к общественно-политическим событиям и процессам в дальнейшем. В пятнадцать лет он был завербован во вспомогательные службы люфтваффе и в конце войны попал в плен к американцам. До сентября 1945 он оставался в плену, где, по его мнению, с ним обращались незаслуженно плохо. «Освобождение» не имело для него того ярко выраженного нравственного значения, которое всегда придавал этому событию Хабермас, так как он столкнулся с ситуацией, которую он не мог для себя интерпретировать в категориях «вины» или «невиновности». Это, скорее, был опыт, происхождение которого можно описать при помощи теоретического понятия, впоследствии имевшего ключевое значение для его теории, а именно понятия «контингенции». До 8-го мая 1945 года был один порядок, национал-социалистический, после – совершенно другой. Все в принципе могло быть по-другому, и в 1945 году все действительно стало другим. И именно поэтому, т. е. потому, что социальные явления контингентны, Луман делает вывод о необходимости сдержанного обращения с моральными категориями. Однако об этих выводах и связанных с ними теоретических понятиях позже, а сейчас продолжим знакомство с биографией Лумана.

Получив юридическое образование во Фрейбурге, Луман начинает работать в государственной администрации, сначала в качестве ассистента председателя высшего административного суда в Люнебурге, а затем референтом министерства культуры Нижней Саксонии в Ганновере. Однако скоро такая работа ему надоедает; очевидно, он чувствует в себе больший потенциал, и поэтому в 1960/1961 году он отправляется по стипендии на стажировку в Гарвард, где среди прочего тесно общается с Талкоттом Парсонсом. Таким образом, Луман, получивший юридическое образование и до сих пор лишь в свободное от работы время из любопытства читавший социологическую литературу (в том числе для того, чтобы понять, почему работа в администрации ему скучна, а его способности остаются невостребованными), знакомится с «внутренней кухней» академической социологии в США.

В результате этого знакомства была написана первая блестящая книга «Функции и последствия формальной организации»¹ (1964), в которой Луман теоретически переработал накопленный им профессиональный опыт. Это большое исследование по социологии организации, в котором, с позиций парсонсовского функционализма, дается критический разбор существующих работ в этой исследовательской области. Однако, несмотря на эту заметную публикацию, в то время Луман еще не смог стать «своим» в академической среде. В 1962 году он покидает Нижнюю Саксонию и устраивается референтом в исследовательский центр при Институте управления в Шпейере. Лишь в середине 1960-х годов ему существенно помог и вовлек его в академическую социологию видный немецкий социолог послевоенного периода, консерватор Гельмут Шельски (1912–1984). При поддержке Шельски в 1966 году Луман защитил две (!) диссертации² и сразу после этого был приглашен в университет нового типа, который Шельски основал в Билефельде. С расширением этого университета в целом и социологического факультета в частности связана одна небольшая, но знаменитая история, показательная для Лумана с точки зрения его, заметных уже в то время теоретических амбиций. Когда Лумана попросили назвать свои теоретические проекты, он – на соответствующем формуляре – дал лапидарный ответ: «Теория общества. Время реализации: 30 лет. Материальные затраты: никаких»³.

Однако в конце 1960-х Лумана, даже внутри социологической дисциплины, продолжали воспринимать преимущественно как социолога организации и права, а не как социального теоретика. Ситуация начала меняться лишь в 1971 году в связи с упоминавшимся в предыдущей лекции спором между Луманом и Хабермасом, который документирован в книге «Теория общества или социальная технология»⁴. В этом споре Луман получил возможность четко сформулировать свою позицию в качестве представителя функционалистского и системно-теоретического подхода и главного оппо-

¹ *Luhmann N. Funktionen und Folgen formaler Organisation. Berlin: Duncker & Humblot, 1964.*

² *Promotion и Habilitation, что соответствует кандидатской и докторской диссертации в России. ~ Прим. переводчика.*

³ Эти детали биографии Лумана вы найдете в: *Luhmann N. Biographie im Interview // Horster D. Niklas Luhmann. München: Beck, 1997 S. 25–45.*

⁴ *Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1971.*

нента Юргена Хабермаса и его «критической теории общества». Это привело к тому, что в 1970-е годы с характерной для них увлеченностью теорией значительная часть немецких социологов разделилась на два лагеря — лагерь сторонников Хабермаса и лагерь сторонников Лумана. Другие теоретические направления, не примкнувшие ни к тому, ни к другому лагерю, оказались под угрозой маргинализации. Для Лумана это был настоящий прорыв, принесший ему известность по крайней мере в Германии. Благодаря потрясающей творческой плодовитости Лумана, с этого момента его влияние начинает неуклонно расти, и на сегодняшний день в немецкой социологии — но не в философии — оно, безусловно, сильнее влияния Хабермаса. В 1995 году был основан журнал «Социальные системы» — центральный печатный орган последователей Лумана, что тоже свидетельствует о его большом влиянии, так как до сих пор никакое другое теоретическое направление в Германии не сумело основать подобный журнал для продвижения своих интересов.

Однако международная известность пришла к Луману лишь в 1980-е годы. На сегодняшний день в некоторых странах, например, в Японии или Италии, существуют многочисленные «общины» сторонников Лумана и «апостолы» его учения. Причем восприятие работ Лумана не ограничивается только социологией, а простирается также на правоведение и политологию. Как ни странно, влияние Лумана на американскую социологию всегда было очень незначительным, и это, безусловно, связано, во-первых, с отсутствием талантливой «переводчика», каким для Хабермаса стал Томас Маккарти (род. в 1946 году), который мог бы разъяснить американской аудитории особенности немецкого контекста, и, во-вторых, с тем, что в целом чрезвычайно абстрактная теоретическая система Лумана вызывала, скорее, недоверие у представителей высоко профессионализированного и, как правило, эмпирически ориентированного американского социологического сообщества. Кроме того, если в Германии Лумана воспринимали как продолжателя Парсонса и автора более современного варианта структурного функционализма, то последователи Парсонса в Америке воспринимали теорию Лумана скорее как отход от Парсонса и поэтому не спешили знакомиться с его идеями.

Однако, несмотря на этот «американский пробел», на протяжении 1980-х и 1990-х Луман превращается в «модного» мыслителя,

более того, он становится своего рода «поп-звездой от науки», чьи труды и идеи охотно цитируют даже те, кто не в состоянии их до конца понять. После прекращения преподавательской деятельности в Билефельдском университете в связи с уходом на пенсию в 1993 году и до самой смерти в 1998 году Луман с невероятной скоростью пишет одну книгу за другой. И даже после смерти из его наследия в виде готовых или почти готовых рукописей публикуются целые книги, и конца этому потоку лумановских произведений не видно до сих пор.

Так же, как и при обсуждении теории Юргена Хабермаса, в отношении Лумана нам тоже предстоит выяснить, к каким интеллектуальным традициям он себя причислял и какие традиции оказали на него влияние. И так же, как и в случае с Хабермасом, здесь можно назвать по меньшей мере три течения.

1. Одним из решающих моментов, повлиявших на интеллектуальную карьеру Лумана, безусловно, была встреча с Талкоттом Парсонсом, работе с которым Луман обязан многими своими идеями. Правда, Луман никогда не был «ортодоксальным» последователем Парсонса – для этого его мышление было слишком самобытным. Он, скорее, усвоил лишь отдельные идеи Парсонса, оставив в стороне остальные аргументы, весьма значимые для парсонсовской теории.

Лумана в частности не интересовала парсонсовская теория действия. В целом ранние работы Парсонса не произвели на него большого впечатления. От Парсонса он взял структурно-функционалистские и системно-теоретические категории, разработанные Парсонсом в зрелый и поздний период его творчества. Впрочем, и здесь Луман проявил независимость, еще больше радикализовав и в конечном итоге существенно изменив элементы парсонсовской теории. Дело в том, что Парсонс всегда ставил вопрос о том, какие функции выполняет тот или иной социальный феномен для большего целого, например, каков вклад семьи в функционирование всего общества. Таким образом, отправной точкой для Парсонса служила стабильная структура системы, сохранение которой обеспечивалось определенными функциональными вкладами, которые должны были обнаружить теоретики. Такой структурно-функциональный подход с присущей ему тенденцией сначала анализировать структуры, а лишь затем функции, не удовлетворял Лумана. Он соглашался с критическими замечаниями,

постоянно выдвигаемыми в адрес парсонсовского структурно-функционалистского подхода, и в частности с замечанием о том, что в социальных науках невозможно точно определить требования, выполнение которых необходимо для сохранения структур или систем, так как, в отличие от биологических организмов, здесь нет такого эмпирического явления, как смерть. Для любой теории, которая берет за отправную точку структуры и системы и лишь затем ставит вопрос о функциях, это возражение представляет серьезную проблему, так как оно заставляет усомниться в том, насколько однозначно определение стабильности и самого факта существования того или иного социального феномена.

В связи с этим Луман решил как бы перевернуть парсонсовскую стратегию анализа и сделать акцент именно на функционалистском моменте системной теории, вследствие чего он, однако, пришел к совершенно иной точке зрения, нежели Парсонс. Этот поворот Луман выразил также терминологически, заявив, что парсонсовское определение системной теории как «структурно-функциональной» он хочет заменить на «функционально-структурную».

Причина недостатков структурно-функциональной системной теории заключается в самом ее принципе, а именно в том, что она ставит понятие структуры перед понятием функции. Тем самым структурно-функциональная теория лишает себя возможности представить сами структуры в качестве проблемы и поставить вопрос вообще о смысле формирования структуры или даже о смысле формирования системы. Такая возможность появляется тогда, когда мы переворачиваем соотношение этих основных понятий, так чтобы понятие функции предшествовало понятию структуры. Функционально-структурная теория может ставить вопрос о функции системных структур, не предполагая при этом в качестве отправной точки своего вопроса общую структуру системы¹.

В результате этой теоретической перестановки Луман отходит от парсонсовской идейной конструкции по меньшей мере в трех взаимосвязанных аспектах. Во-первых, именно потому, что Луман не исходит из существующих системных структур, которые должны быть сохранены при любых обстоятельствах, проблема порядка не является для него главной социологической проблемой, какой

¹ *Luhmann N. Soziologie als Theorie sozialer Systeme // Luhmann N. Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 114.*

она была для Парсонса, который, как известно, начинал работу над своим теоретическим подходом с построения теории действия. Соответственно, Луману не нужно (для объяснения социального порядка) прибегать к понятиям ценностей или норм, которые удерживают (или должны удерживать) социальную структуру. За счет этого он автоматически избавляется от нормативистского уклона, который был присущ теории Парсонса и, как вы, вероятно, помните, в поздний период его работы в рамках структурного функционализма привел к тому, что подсистемам, выполняющим функцию «поддержания латентного образца», была «доверена» высшая позиция в кибернетической иерархии контроля. Луман может полностью избавиться от парсонсовского нормативизма уже по одним теоретическим причинам. Кроме того, в отношении эмпирической реальности он также полагает, что в современных обществах нормы и ценности уже не являются механизмами интеграции.

Во-вторых, если системы не определяются через конкретные условия поддержания их существования и если уже не нужно ссылаться на интегративные функции ценностей и норм, как это делает Парсонс, в таком случае системы следует понимать более абстрактно, причем гораздо более абстрактно. И представление о том, как именно это должно происходить, Луман заимствует из биологии. Биологи пытаются понять, каким образом организмы поддерживают свое стабильное состояние – например, за счет постоянного регулирования температуры тела – в изменчивой и по сути всегда враждебной для организма среде. Луман переносит эту изначально биологическую модель на социальные образования и определяет социальные системы как соотнесенные друг с другом действия, которые отделяют себя от других действий. Системы, в том числе социальные системы, отделяют себя от окружающего мира, причем под «окружающим миром» понимается не просто природно-экологическая окружающая среда, как это происходит в повседневном словоупотреблении, но вообще все то, что не входит в саму систему.

Эмпирическое наблюдение социальных систем возможно только в том случае, если мы представляем их себе в виде систем действия. (...) [В] функциональной системной теории, которая становится все более заметной в социальной науке, а также в новейшей биологии, в технике автоматических систем управления и в психологической теории личности, (...)

стабильность уже не считается, собственно, сутью системы, исключая другие возможности; вместо этого стабилизация системы рассматривается как проблема, которая должна быть решена ввиду изменчивого, меняющегося независимо от системы и не считающегося с ней окружающего мира и поэтому делает необходимой постоянную ориентацию на другие возможности. Таким образом, стабильность должна трактоваться не как неизменная субстанция, а как отношение между системой и окружающим миром, как относительная инвариантность структуры системы и ее границ с изменчивым окружающим миром¹

Свою функционально-структурную системную теорию Луман совершенно открыто представляет как «теорию системы и окружающего мира»². Благодаря этому ему уже не нужно ограничивать анализ организаций исключительно их внутренней жизнью, а можно включить в него более широкий контекст. Это также позволяет ему отойти от главной гипотезы традиционной теории организаций, которая гласит, что процессами в организации в конечном итоге управляет ее внутренняя цель или определенные внутренние ценности. Луману удастся показать, что все гораздо сложнее и что многочисленные референции систем и подсистем к окружающему миру не позволяют согласиться с подобным упрощенным допущением.

Наконец, в-третьих, Луман обращает внимание на то, что основные проблемы социальных систем не решаются при помощи существующих структур раз и навсегда, а каждый раз лишь временно относительно успешно регулируются в той или иной форме. В каких-то иных обстоятельствах эти проблемы могут быть решены и при помощи совершенно других форм и структур (опять-таки временно!). Таким образом, Луман окончательно порывает с функционализмом в том виде, как его разрабатывал Парсонс, который полагал, что можно выявить и определить фиксированные характеристики систем, необходимые для их сохранения. Свой функционализм Луман называет эквивалентным функционализмом: Луман постоянно обращает внимание на то, что всегда могут быть названы или найдены эквивалентные, т. е. равноценные решения, которые (на какое-то время) справляются с проблемами системы. Здесь есть

¹ *Luhmann N. Funktionale Methode und Systemtheorie // Luhmann N. Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 39.*

² Там же.

только одно условие: «Структура системы должна быть устроена и институционализирована таким образом, чтобы она в необходимой степени допускала самовариацию с точки зрения текущей адаптации к окружающему миру»¹

Преимущество теории эквивалентного функционализма, на которую берет курс Луман, заключается также в том, что она позволяет уйти еще от одного серьезного замечания в адрес традиционного функционализма. Как мы уже говорили в четвертой лекции, функционалистские аргументы не следует путать с каузальными высказываниями: то, что некая субъединица выполняет некую функцию для большего целого, еще ничего не говорит о том, почему эта субъединица вообще возникла. То есть критика направлена на то, что функционалистские теории предоставляют лишь описание и каузальные гипотезы, а не настоящие объяснения.

С самого начала своей карьеры Луман выбирает наступательную тактику в обращении с этими замечаниями и критикой в адрес функционализма и своим эквивалентно-функционалистским подходом как бы предупреждает атаки противника. Он сразу же признает, что функция действия не объясняет причину его фактического совершения. Поэтому функционалисты, как отмечает Луман, всегда пытались при помощи различных аргументов, касающихся функциональных условий сохранения системы, с оговорками или косвенно все же сформулировать каузальные высказывания, чтобы «объяснить» факт сохранения и стабильности системы. Однако эти высказывания были ненадежными как с эмпирической, так и с логической точки зрения, и функционалисты, по мнению Лумана², в конце концов были вынуждены понять и признать, что формулировка каузальных высказываний вообще не может входить в круг их задач. Вместо этого необходимо заменить якобы неизбежный, хотя на самом деле проблематичный или даже ложный функционализм, занимающийся условиями сохранения системы и ориентирующий на идеал каузальной науки, функционализмом эквивалентным. Обусловленный этой заменой окончательный отказ от каузальных высказываний не является недостатком. Дело в том, что, как считает Луман, все равно приходится признать, что в комплексных

¹ *Luhmann N. Funktionen und Folgen formaler Organisation. Berlin: Duncker & Humblot, 1964. S. 153.*

² *Luhmann N. Funktion und Kausalität // Luhmann N. Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 9–30.*

системах действия практически невозможно выявить однозначные причины и следствия, а, следовательно, предсказания и прогнозы тоже едва ли возможны. И именно здесь открываются возможности для эквивалентного функционализма, так как он указывает не на фактическое осуществление определенной функциональной деятельности, а на множество возможностей, а именно эквивалентных форм деятельности, посредством которых системы могут стабилизировать свои внешние границы с окружающим миром. Сопряженное с эквивалентным функционализмом мышление в категориях возможного позволяет социальному теоретику проигрывать (в теории) множество самых разных причинно-следственных отношений. Так Луман превращает слабую сторону функционализма, а именно неспособность к четким каузальным высказываниям, в его сильную сторону. Социологу, работающему в рамках функционалистского подхода, важно добраться не до конкретных причинно-следственных связей, а до возможных каузальных отношений. Таким образом, функционалистская теория представляет собой эвристический подход, который направляет познавательный процесс и позволяет затронуть самые разные вопросы, касающиеся по-разному решаемых проблем стабилизации систем в окружающем мире.

Функционалистское мышление, вероятно, потребует нового определения человеческой свободы. Функционалистский анализ не фиксирует актора на полное и надежное окончание его действия или на правильно представляемую цель. Он также не пытается объяснить действие некими причинами, прописанными в законах. Он интерпретирует действие с точки зрения избранных, абстрактных и, соответственно, взаимозаменяемых аспектов с тем, чтобы сделать его понятным в качестве одной из существующих возможностей. (...) Решить проблему стабильности в социальной жизни социальная наука может не путем выдвижения и верификации гипотез о социальных законах, а исключительно за счет того, что эту проблему именно в качестве проблемы она сделает главным ориентиром своего анализа и, исходя из этого, будет изыскивать различные функционально-эквивалентные возможности стабилизации поведенческих ожиданий¹

2. Во-вторых, большое влияние на мышление Лумана оказали тенденции развития теоретических и эмпирических исследований

¹ *Luhmann N. Funktion und Kausalität // Luhmann N. Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 27.*

в биологии, за которыми Луман следил с огромным интересом. Мы уже видели, что в его функционалистскую теорию системы и окружающего мира вошли очень многие познания из области биологии. Но и в более поздних своих работах Луман будет снова и снова заимствовать идеи у биологии.

Впрочем, возможно, еще более важным для Лумана было то, что во многих аспектах, хотя и очень выборочно он опирался на одну очень немецкую «дисциплину». Мы имеем в виду так называемую «философскую антропологию». Это идейное направление воспринимало себя как междисциплинарную «эмпирическую» философию и ставило перед собой задачу выявить специфику человеческого существования и человеческого действия. При этом активно использовались в том числе биологические, этнологические и социологические знания и методы. Такой способ исследования и мышления неизменно вызывал особый интерес именно в немецком культурном пространстве, и в истории немецкой гуманитарной мысли можно назвать известных мыслителей, открывших новые пути в этом направлении¹. О гердеровской антропологии выражения, появившейся еще в XVIII-м веке, уже шла речь в третьей лекции. Говоря о XIX-м веке, необходимо упомянуть работы Людвига Фейербаха (1804–1872) и ранние работы Карла Маркса по философской антропологии. В XX-м веке философская антропология нашла отражение в работах таких мыслителей, как Макс Шелер и Гельмут Плесснер (1892–1985). Благодаря им из этих начинаний сформировалось мощное направление в философии и в критике культуры, оказавшее влияние в том числе и на широкую общественность. Наряду с этими именами, следует упомянуть также имя Арнольда Гелена (1904–1976), блестящего, но очень спорного – прежде всего из-за сотрудничества с национал-социалистическим режимом – мыслителя, который после войны занимал крайне консервативную общественно-политическую позицию и возглавлял кафедру социологии сначала в Шпейере, а затем в Аахене.

Основная работа Гелена «Человек. Его природа и его положение в мире»², впервые опубликованная в 1940 году, переработанная после войны и неоднократно переиздававшаяся, положила начало

¹ См. об этом: *Honneth A., Joas H. Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften.* Frankfurt / M. / New York: Campus, 1980.

² *Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt.* 12. Auflage. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1978.

философской антропологии, в которой человек понимается как «недостаточное существо» (*Mängelwesen*). На первый взгляд это словосочетание может показаться странным. Но то, что имел в виду Гелен, объясняется сравнительно просто. Гелен по сути указал на то, что человек, в отличие от животного, не связан или не определен раз и навсегда инстинктами и влечениями. Животные через инстинкты более или менее непосредственно реагируют на данную ситуацию, т. е. на раздражитель, и вызванное раздражителем поведение затем протекает как бы автоматически. Люди же, согласно Гелену, являются недостаточными существами, поскольку у них как раз нет этих инстинктов или влечений. Но, с другой стороны, эта обделенность инстинктами и одновременно открытость миру дают людям новые возможности. Поведение человека не связано функцией служения инстинктивным побуждениям, и отсюда возникает возможность активного и прежде всего всеохватного обучения. Только благодаря этому становится возможным «действие». Как говорит Гелен, человек не «фиксирован». Он не ведом инстинктами. Он должен сам себя «определить» и, соответственно, сам, при помощи интеллекта и в контакте с другими людьми, может и должен обустроить свой мир.

С другой стороны, неоснащенность человека инстинктами вынуждает его другим способом обеспечивать предсказуемость своего поведения. Привычки и рутина снимают с человека часть нагрузки в отношении мотивации и контроля, необходимых для любого действия, позволяют ему с легкостью и без проблем апеллировать к прежним успехам в научении и тем самым избавляют его от непосильных задач¹. И здесь мы впервые встречаемся с понятием «снятие нагрузки», которое будет иметь центральное значение для теории институтов Гелена, а также окажет большое влияние на построение лумановской теории. Дело в том, что нагрузку снимают не только индивидуальные рутинизированные практики и привычки, но также институты и традиции. Так, институты представляют собой формы, которые рискованное и нестабильное по своей природе, аффективно перегруженное существо находит для того, чтобы выносить себя и себе подобных; это нечто, на что можно рассчитывать в себе и в других и на что можно положиться. С одной стороны, в этих институтах коллективно рассматриваются и реали-

¹ См. *Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt. 12. Auflage. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1978. S. 65 и далее.*

зуются цели жизни, с другой стороны, в них люди ориентируются на окончательно определенные предписания относительно образа действий, что дает им невероятное преимущество в виде стабилизации также внутренней жизни. Благодаря этому им необязательно в каждом случае испытывать некое аффективное напряжение или заставлять себя принимать принципиальные решения¹

Из подобных аргументов легко можно сделать консервативные выводы. Гелен сделал вывод о том, что недостаточное существо, каким является человек, нуждается в уменьшении нагрузки, и уменьшить эту нагрузку должны институты. Мы видим здесь апологетику сильного государства, которая и сделала Гелена сторонником Третьего рейха. Любую критику в адрес утвержденных общественных структур он воспринимал как опасное содействие «закату Европы». С такими убеждениями Гелен стал ключевой фигурой консервативной критики культуры в Германии в 1950-е и 1960-е годы.

Луман подхватил ключевые идеи Гелена. Мы не будем говорить о том, было ли это также вызвано политическими и культурно-критическими мотивами. Кроме того, на этот вопрос сложно ответить, так как Луман, будучи подчеркнуто дистанцированным ученым, очень редко занимал четкую политическую позицию, часто выражая ее в своих работах лишь в завуалированном виде. В любом случае Луман использовал геленовское понятие снятия нагрузки в том числе и по теоретическим причинам. На язык системной теории он перевел его уже ставшим популярным и наверняка известным вам выражением «редукция комплексности». Конечно, этот перевод был сделан применительно к собственному проекту Лумана, который очень сильно отличался от теории Гелена. Если Гелен, как и все остальные представители философской антропологии, в центр своих рассуждений помещал человека, определял человека как действующее существо и в этом смысле был теоретиком действия, то Лумана действие как таковое не интересовало.

В этой связи неудивительно, что идею «снятия нагрузки» Луман использовал преимущественно для системно-теоретических целей. Как мы видели, Луман старался усилить функционалистские элементы внутри изначальной парсонсовской системно-теоретической конструкции, и обращение к геленовской категории в этом отно-

¹ *Gehlen A. Mensch und Institutionen // Gehlen A. Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Reinbek: Rohwolt, 1968. S. 69–77.*

шении открывало перед ним большие возможности. На свой собственный вопрос (которому Парсонс не уделял практически никакого внимания) «В чем, собственно, заключается функция самих систем и структур?» Луман отвечает, что эта функция состоит в редукции комплексности! Институты, стабильные структуры или системы фиксируют определенные формы интеракции, ограничивают возможности действия ее участников, т.е. сужают их в принципе бесконечное множество и тем самым обеспечивают не только предсказуемость индивидуального поведения, но и упорядоченное взаимодействие между людьми. Подобно Гелену, утверждавшему, что способность людей к действию зависит от уменьшающих нагрузку рутин, привычек и институтов, Луман тоже доказывает, что «повышение эффективности (...) в силу неизменно узкого диапазона внимания в человеческом переживании [может] быть достигнуто только за счет формирования систем, которые гарантируют, что обработка информации будет происходить целесообразным образом (...)»¹ Социальные и другие системы редуцируют бесконечно сложный окружающий мир, фиксируя относительно ограниченные возможности действия и тем самым обеспечивая «повышение эффективности». Но в то же время они отмежевываются от внешнего мира, в частности, от других систем, которые, в свою очередь, тоже предпочитают лишь совершенно конкретным, специфическим возможностям действия. Подчеркнем еще раз: системы уменьшают комплексность окружающего мира, но одновременно внутри себя выстраивают комплексные структуры. Это хорошо известно каждому, кто хоть раз сталкивался с государственными учреждениями или крупными промышленными предприятиями, чьи внутренние организационные структуры могут быть невероятно дифференцированными.

3. Наконец, в-третьих, влияние на Лумана оказала феноменология Гуссерля. С этой философской традицией мы уже встречались в седьмой лекции, посвященной этнометодологии, и поэтому некоторые ее основные идеи вам уже знакомы. Но если этнометодологов интересовало в первую очередь понятие жизненного мира из поздних работ Гуссерля, то Луман обратился прежде всего к исследованиям Гуссерля по психологии восприятия. Точно так же,

¹ Luhmann N. Soziologische Aufklärung // Luhmann N. Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 77.

как и американские прагматисты, Гуссерль стремился показать, что восприятие – это не пассивный процесс. Оно неизбежно зависит от активной деятельности сознания. В контексте исследований по психологии восприятия Гуссерль использовал понятия «интенциональность», «горизонт», «мир» и «смысл» для доказательства того, что наши действия и восприятие не направлены на весь мир, а сфокусированы, т. е. всегда относятся лишь к какому-то фрагменту этого мира, так что значение и смысл возникают для нас из определенного горизонта восприятия. Эти выводы и категории феноменологии, разработанные в процессе исследования индивидуального восприятия, Луман переносит на социальные системы, которые он рассматривает как квазисубъекты. Как мы уже говорили, системы в целом и социальные системы в частности редуцируют комплексность мира. Именно эта бесконечная комплексность мира становится конечным ориентиром функционального анализа, так как только за счет этой редукции может создаваться смысл. Отправной точкой любого функционального анализа является уже не сохранение системы, как это было у Парсонса, а проблема комплексности мира, так как только исходя из нее можно понять функцию систем. Без этой редуцирующей деятельности систем мы бы утонули в бескрайнем и поэтому в принципе непонятном море восприятия. Только благодаря формированию систем становится возможным придание значения, потому что системы вынуждают нас сосредотачиваться на сравнительно небольшом и поэтому доступном для понимания фрагменте мира. Таким образом, в психических и социальных системах производится смысл и одновременно происходит установление того, что вообще может быть помыслено и сказано, а что – нет. Так, например, в экономической подсистеме общества главным ориентиром любой коммуникации и любого действия являются (денежные) платежи и «выгода», а не эстетическое удовольствие, спортивная элегантность или искренность. Системы воспринимают лишь какой-то фрагмент мира, функционируют в рамках совершенно определенного горизонта, а, следовательно, совершенно иначе, нежели системы в окружающем их мире. Более или менее имплицитно у Лумана присутствует тезис о том, что системы структурированы приблизительно так же, как познающие индивиды у Гуссерля: их восприятие всегда ограничено, а их внутреннюю логику можно понять только тогда, когда понятна их форма восприятия мира и тот способ, которым они производят смысл.

Итак, мы перечислили три традиции, оказавшие решающее влияние на мышление Лумана. Сложно определить, были ли они более или менее разнородными, чем те интеллектуальные источники, о которых мы говорили в связи с творческим путем Хабермаса. Впрочем, это не так важно, поскольку так же, как у Хабермаса, эти различные влияния были объединены основополагающими интуитивными догадками Лумана. Лумановский синтез ключевых идей Парсонса, философской антропологии и феноменологии приобрел свою убедительность и весомость благодаря использованию его личного опыта профессионального юриста в бюрократическом учреждении и теоретическому анализу самых разных эмпирических областей с точки зрения проблем, характерных для администрации и в целом формальных организаций. Если Хабермас был восхищен потенциалом человеческого языка и именно поэтому так интересовался рациональным зарядом свободной дискуссии и ролью политической общественности, то Луман был очарован деятельностью бюрократических институтов и теми методами и техниками, которые формальные организации разрабатывали для того, чтобы утвердиться в окружающем мире, отделить себя от него и иметь возможность функционировать рутинно.

И здесь отчетливо проявляется еще одно отличие от проекта Хабермаса. Если Хабермас своей интуитивной догадкой о возможностях языка преследовал также явно нормативные цели и с помощью представления о заложенном в языке рациональном потенциале пытался обосновать свою критику в адрес существующих общественных структур, то замысел Лумана был безусловно ненормативным или даже антинормативным. Он был абсолютно далек от критики общества и в лучшем случае допускал вопрос о том, какие вообще функции может иметь подобная критика или – в самом общем виде – апелляция к ценностям и нормам в современном обществе. Такая принципиально ненормативная позиция Лумана, вероятно, связана с очень специфическим личным опытом переживания событий 1945 года, о чем мы уже говорили выше. Однако решающее значение здесь имеет не конкретный биографический контекст. Более важно то, что в теоретической конструкции Лумана всегда огромную роль играло понятие контингенции. Луман на самом деле был поражен контингентностью социальных явлений и порядков, т. е. представлением о том, что все могло бы быть по-другому. Понятие «контингентный» Луман определяет как то, что

«не является ни необходимым, (...), ни невозможным», подразумевая, что нечто «является таковым, какое оно есть (было, будет), может быть, но возможно и другое»¹

Кстати, лумановское определение первоначально было сформулировано философом и психологом, прагматистом Уильямом Джеймсом. Он использовал его в 1907 году в своей книге «Прагматизм – новое название некоторых старых способов мышления»² для обозначения определенной политической позиции, а именно осторожного антиутопического реформизма (Джеймс в этой связи говорит о «мелиоризме»), осознающего ограниченность любого политического действия, последствия которого «контингентны», а, следовательно, не могут быть предсказаны, что по сути должно настраивать политически ответственных деятелей на политику малых дел. Луман тоже говорит о радикальной контингентности любого социального порядка, который в любой момент мог бы быть совершенно другим, но характерным для себя образом делает из этого совершенно иные выводы, нежели Джеймс.

Данный тезис служит ему не только для оправдания уже описанного выше отказа от четких каузальных высказываний и применения эквивалентно-функционального метода. Тезис о принципиальной контингентности социальных феноменов также решающим образом влияет на стиль лумановской аргументации. Именно потому, что социальные порядки не являются «ни необходимыми, ни невозможными», следует воздерживаться от моральных суждений, так как мораль всегда предполагает, что из определенных действий с необходимостью следуют определенные последствия. И именно благодаря этой установке Луман в своих произведениях достигает также литературного эффекта. Для его работ характерно систематическое и последовательное воздержание от моральных суждений, что, конечно же, весьма непривычно для «обычного» читателя. В результате возникает сильный эффект отчуждения, который еще больше усиливается из-за чрезвычайной абстрактности лумановского языка, которым он описывает даже самые тривиальные события и процессы. Луман говорит об этом совершенно открыто.

¹ Цит. по: Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева. СПб: Наука, 2007. С. 153.

² James W. Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden [Pragmatism: A New Name of Some Old Ways of Thinking]. Hamburg: Felix Meiner, 1977 [1907]. Ср. особенно S. 182 и далее.

В теории интерес не состоит в одобрении, врачевании или сохранении существующего, а носит прежде всего аналитический характер: он направлен на прорыв видимости нормальности, на отвлечение от опыта и привычек (...)¹

Подобные эффекты играли важную роль и в литературе, скажем, у Бертольда Брехта, который на сцене стремился к «отчуждению» обыденных явлений для того, чтобы зрители могли увидеть в них возможность изменений. Но если у Брехта это стремление вызвано сильным нравственным и политическим порывом, то у Лумана этого нет. Достигаемый им эффект отчуждения напоминает, скорее, некоторые формы иронии, которые использовали романтики, в частности, Э. Т. А. Гофман или Людвиг Тик, чтобы литературными средствами выразить знание о расхождении между идеей и реальностью.

Подобно иронизирующим романтикам, Луман тоже в каком-то смысле «поднимается» над вещами. С позиции социального теоретика он показывает, почему люди в обществе верят в нормы, ценности, религиозные представления, но сам он далек от веры в них, и поэтому может реагировать на наблюдаемые им процессы лишь с более или менее доброй иронией. Невозможно определить место Лумана в обществе. Его как аналитика в некотором смысле невозможно идентифицировать. Он говорит как будто «извне». И именно такое позиционирование в значительной мере является причиной привлекательности интеллектуальной манеры Лумана. Именно этим, по всей видимости, объясняется тот факт, что начиная с 1980-х годов его теория приобрела такое множество сторонников. Так же, как марксизм и неопутилитаризм привлекали новых сторонников своим разоблачительным пафосом, точно так же и Луман нашел «апостолов» своего учения. Но если у марксистов и неопутилитаристов решающую роль играл момент истины (ведь за нарядными «нормативными» фасадами они пытались обнаружить экономические и эгоистические реалии), то Луман сознательно избегает отождествления себя с какой бы то ни было нормативной позицией. Конечно, указание на то, что все могло бы быть по-другому, несет в себе некий разоблачительный посыл, но поиски истины именно по причине контингентности изначально обречены на неуспех. И единственное, что остается, это иронически-дистанцированное на-

¹ Цит. по: Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева. СПб.: Наука, 2007. С. 163.

блюдение. Такая позиция предполагает превосходство наблюдателя, что позволило ей в определенный момент стать необычайно популярной. Луман и сам говорил об этой романтической иронии в своем последнем крупном произведении, правда, в типичной для него манере, не говоря напрямую о том, считает ли он самого себя таким ироничным наблюдателем:

Всегда (...) можно выбирать, предпочесть ли такие формы изложения, которые выражают участие и сочувствие, что вряд ли возможно, если не принимать какую-либо сторону в самом деле, или же предпочесть рефлексивную форму (романтической) иронии, которая *malgré tout*¹ выражает вовлеченность в происходящее как дистанцию²

Ввиду этой (косвенной) отсылки к романтической иронии, Лумана, вероятно, можно назвать специфическим представителем послевоенного поколения «скептиков», того поколения, которое уже упоминавшийся покровитель Лумана Гельмут Шельски описал в одном из своих известных исследований: это поколение, слишком часто подвергавшееся обману, прежде всего со стороны национал-социалистического режима, утратило все великие идеалы и уже по одной этой причине было не готово начинать какие-либо нравственные или политические баталии. Впрочем, среди последователей Лумана было и есть немало представителей более молодого или, по крайней мере, уже не «военного» поколения. Многие из них принадлежат к поколению 1980-х, которое нередко называют поколением циников или гедонистов. После неудачной борьбы своих родителей в 1960-е и 1970-е годы они тоже утратили веру в великие идеалы и, соответственно, тоже стали скептиками.

На этом мы закончим рассмотрение интеллектуальной среды, повлиявшей на Лумана и его основные идеи. По причине невероятной творческой плодовитости Лумана и, соответственно, огромного числа публикаций мы не можем здесь дать полный обзор его творческого пути. Вместо этого мы попытаемся кратко рассказать об особенно значимых его работах или о тех произведениях, которые позволяют сравнительно легко понять ход его мысли, а также назвать основные периоды его теоретической работы. Мы сделаем это в три этапа:

¹ Несмотря ни на что (фр.) – *Прим. переводчика.*

² Цит. по: *Луман Н. Общество общества. Часть V. Самоописание.* М.: Логос / Гнозис, 2009. С. 1129.

А) Работы Лумана, опубликованные в 1960-е годы, посвящены главным образом социологии организации, права и политики и, как может показаться, предназначены лишь для очень узкой аудитории профессионалов. Однако, если учитывать лишь эмпирический материал, с которым работает Луман, можно упустить из виду тот факт, что уже в этих ранних работах прослеживается более общая теоретическая перспектива, более того, что они являются подготовительным этапом, предшествующим созданию большой теории. Поэтому, с точки зрения теории, знакомство с этим периодом творчества Лумана едва ли не обязательно.

Из работ этого периода особую известность и влияние приобрели три монографии: уже упоминавшееся исследование «Функции и последствия формальных организаций» (1964), книга 1968 года «Понятие цели и системная рациональность. О функции целей в социальных системах»¹ и, наконец, «Легитимация через процедуру»² (1969). Мы кратко рассмотрим основные моменты аргументации, представленные в этих работах, чтобы на примере конкретных эмпирических исследований познакомить вас с лумановским образом мышления и показать значимые расхождения с другими теоретиками социологии.

Работа «Функции и последствия формальных организаций» была посвящена главным образом теоретическому, но подкрепленному богатым эмпирическим материалом анализу ключевых допущений традиционной социологии организации. Классики этой отраслевой социологии, такие как немецко-итальянский социолог Роберт Михельс (1876–1936) или Макс Вебер, пытались описать и объяснить организации, прежде всего бюрократические, при помощи понятий господства и послушания, цели и средства. При этом и Вебер, и Михельс исходили из того, что можно провести аналогию между целерациональной моделью действия, применяемой в определенных обстоятельствах к индивидуальным акторам, и целями организации. Другими словами, и Михельс, и Вебер видели в бюрократии рационально действующего актора в более крупном масштабе и рассматривали ее как своего рода машину, запрограммированную на выполнение определенных задач и функционирующую в точном

¹ *Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1972 [1968].

² *Luhmann N. Legitimation durch Verfahren.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983 [1969].

соответствии с этими задачами. В своих «Политических работах»¹ Вебер описал это следующим образом: административная бюрократия – это послушный инструмент в руках министра, и именно такой она и должна быть, так как ее задача – воплощать в жизнь указания ответственного политического лица. Таким образом, бюрократии понимаются как иерархические организации, высшую позицию в которых занимает тот, кто формулирует цели, а подчиненные, референты, чиновники и специалисты администрации затем работают над их реализацией.

Луман сомневается в том, что подобное описание организаций и бюрократий соответствует действительности. И в доказательство своей точки зрения он может сослаться на разнообразные эмпирические исследования, опубликованные уже после смерти Вебера и Михельса. Эти исследования среди прочего показали, какую большую роль в бюрократии играют так называемые неформальные отношения, например, насколько важны хорошие, доверительные отношения между начальником и секретаршей, насколько значимы дружеские связи внутри бюрократических организаций или насколько полезными могут быть якобы «несуществующие» каналы связи между различными ведомствами. Решение вопроса в служебном порядке, один неформальный телефонный звонок зачастую гораздо быстрее улаживает возникшую проблему, чем долгий и утомительный путь через все инстанции, с привлечением многочисленных, официально отвечающих за соответствующие вопросы должностных лиц! Если брать за основу веберовское идеально-типическое описание формальных организаций и бюрократий, то подобные неформальные процессы следовало бы рассматривать просто как помеху, «песок в коробке передач» или, по крайней мере, как второстепенные феномены, что, однако, совершенно не соответствует реалиям функционирующих организаций.

Эти результаты исследований по социологии организаций, показавшие, что мотивы действий членов организаций далеко не всегда соответствуют целевым установкам организационной верхушки, свидетельствуют о том, что важные допущения классической социологии организации следует применять с большой осторожностью, а идеальный тип бюрократии нуждается в существенных исправлениях. Понимание этого можно почерпнуть и в работах представите-

¹ Вебер М. Политические работы, 1895–1919 / Пер. с нем. Б. М. Скуратова. М.: Практикс, 2003.

лей символического интеракционизма, так как в них, в частности, посредством понятия «договорного порядка», делается акцент на текучести и изменчивости социальных процессов даже в жестко регламентированных институтах¹

Однако Луман идет еще дальше. Он хочет не просто дополнить или отчасти пересмотреть существующую исследовательскую программу, а подорвать саму основу классических допущений и в целом оспорить утверждение о том, что бюрократии или организации следует рассматривать с точки зрения фиксированной организационной цели. Согласно Луману, такой подход ошибочен, а целевые установки вообще не имеют никакого значения или играют лишь второстепенную роль в анализе организаций.

В большинстве случаев люди, по всей вероятности, объединяются друг с другом по сознательно воспринимаемым причинам или даже ради определенных целей: для удовлетворения потребностей или решения проблем. Тем самым закладывается первый камень формальной идеологии их объединения. Но причины — это одно, а проблемы, появляющиеся в процессе совместной жизни, — совершенно другое. Не все возникающие потребности, не все осмысленные импульсы и возможности можно подвести под структуру на момент основания, даже в том случае, если эта структура постоянно видоизменяется и адаптируется. Возникает социальная система, которая должна удовлетворять комплексным требованиям и держать оборону на нескольких фронтах (...) ²

Вы, вероятно, помните из девятой лекции, что подобная аргументация представлялась абсолютно логичной и Юргену Хабермасу. И она имела важные последствия для его теории, так как Хабермас соглашался с идеей о том, что теория действия не в состоянии в достаточной мере прояснить макросоциологические взаимосвязи, поскольку цели действий индивидов уже невозможно обнаружить на этом уровне агрегации. Для него это стало решающей теоретической причиной для заимствования понятия системы и включения его в свою теорию.

Итак, для сохранения организации или системы, по мнению Лумана, одного только выполнения некой, когда-то поставленной цели недостаточно. Если согласиться с этим утверждением, то тогда и

¹ Ср. шестую лекцию.

² Luhmann N. Funktionen und Folgen formaler Organisation. Berlin: Duncker & Humblot, 1964. S. 27.

отделы, и подразделения той или иной организации или системы должны обеспечивать нечто большее, нежели простое служение этой мнимой цели¹. Во всяком случае, дифференциация системы или организации на подразделения и отделы не следует из этой высшей цели организации или системы. Фиксированность на заданной цели привела бы лишь к серьезным ограничениям в способе функционирования и к недостаточной адаптации к окружающему миру. И вот почему:

Во-первых, не все необходимые для системы виды деятельности могут быть соотнесены с одной-единственной целью или несколькими взаимосвязанными и не противоречащими друг другу целями системы. Это подразумевало бы существование идеально упорядоченного, стабильного окружающего мира, сохраняющего систему ради ее цели. Поскольку это условие в принципе никогда не может быть выполнено, все системы вынуждены, помимо своей цели, разрабатывать дополнительные стратегии самосохранения. Только в том случае, если есть подобные механизмы самосохранения, вообще имеет смысл говорить о системах. Во-вторых, конкретные действия никогда нельзя соотнести с одной-единственной целью. Это означало бы игнорирование побочных последствий. Действия всегда имеют разнообразные последствия, влияющие на различные проблемы системы отчасти позитивно, отчасти негативно. Все фактические действия, все конкретные подструктуры системы в этом смысле многофункциональны².

Если мы соглашаемся и с этим положением, то отсюда следует еще один вывод: системы «не могут быть рационализированы по одному-единственному критерию, например, в соответствии с одной целью», а должны «быть организованы многофункционально»³. Социология организаций должна это учитывать и поэтому уже не может исходить из допущения о непротиворечивости и абсолютной стабильности как неотъемлемых условий существования систем. Вместо этого следует признать, что системы, наоборот, нуждаются в этих противоречиях, чтобы вообще выстоять в окружающем мире, который в принципе никогда нельзя подчинить себе полностью⁴.

¹ Там же. S. 75.

² Luhmann N. Funktionen und Folgen formaler Organisation. Berlin: Duncker & Humblot, 1964. S. 75–76.

³ Там же. S. 134–135.

⁴ Там же. S. 269.

Если посмотреть на эту первую большую книгу Лумана с современной точки зрения, то обращает на себя внимание тот факт, что тогда Луман еще интересовался вопросами теории действия или, по крайней мере, обсуждал относящиеся к ней проблемы. Например, он указывает на то, что критика категорий целей и средств справедлива не только применительно к уровню организаций или бюрократий, где эти категории обычно используются, но и к уровню индивидуальных акторов. Примечательно, что при этом он цитирует Гелена, и на этот раз его книгу «Первобытный человек и поздняя культура», где Гелен, в свою очередь, ссылается на американский прагматизм и утверждает, что действие не всегда можно трактовать как простую реализацию задачи или цели, но что его можно рассматривать также как бесцельную деятельность, в которой целью становится сам процесс действия¹. Для Лумана это могло бы стать стимулом для критики с позиций теории действия. Он мог бы задаться вопросом о том, не обусловлены ли проблемы веберовской или михельсовской теории бюрократии изначально проблематичной теорией действия, которая по разным причинам неизменно отдает предпочтение целерациональности, а все другие формы действия склонна рассматривать как недостаточные или непригодные для того, чтобы лечь в основу теории действия. Поэтому и на макроуровне Вебер и Михельс в качестве идеальных типов организаций и бюрократий разрабатывали такие формы порядка, которые во главу угла ставят именно это целерациональное действие, но совершенно не соответствуют реальным процессам, происходящим в организациях и бюрократиях. Так или почти так строили свою аргументацию представители символического интеракционизма, пытаясь сломить прочно утвердившееся в социологии представление о гиперстабильных организациях с помощью концепции «договорного порядка». Разработанная ими прагматическая теория действия, сильно отличавшаяся от теории действия Вебера, должна была способствовать получению более адекватного представления о функционировании организаций².

Однако Луман не идет по этому пути. Он не исправляет те проблематичные представления о действии, которые лежат в основе традиционной теории порядка, чтобы затем, исходя из улучшенной

¹ См. нашу критику Парсонса в третьей лекции и шестую лекцию.

² См. еще раз шестую лекцию.

теории действия, начать восхождение к более «высоким» уровням агрегации. Его стратегия заключается в одномоментном переходе к системной теории.

Еще более явно, чем в «Функциях и последствиях формальных организаций», окончательный отход Лумана от теории действия прослеживается в другой его знаменитой книге по социологии организации под названием «Понятие цели и системная рациональность. О функции целей в социальных системах». При этом и название, и подзаголовок по сути отражают его теоретическую программу

В этой книге Луман уже непосредственно анализирует – причем гораздо более подробно, чем в предыдущей книге – понятие цели с точки зрения теории действия. Среди прочего он цитирует Джона Дьюи и американских прагматистов и присоединяется к их критике представления о действии как о процессе, постоянно ориентированном на цель, и «теологической модели действия»¹ Дьюи, на которого ссылался еще Гелен, не рассматривал поток человеческого действия в категориях каузальности, т. е. с точки зрения причины, которая вызывает действие и затем автоматически детерминирует его ход. Такой подход, как впоследствии неоднократно подчеркивали символические интеракционисты и этнометодологи, совершенно не учитывает рефлексивность акторов, их способность к обдумыванию и их креативность в обращении с новыми ситуациями².

Луман с этим соглашается, но вместо поисков лучшей, нетелеологической теории действия сразу переходит к системно-теоретическому вопросу о том, какие функции выполняют цели и ценности и какие функции имеет утверждение акторов о том, что они действуют в соответствии с определенными ценностями и целями. Луман знает или полагает, что знает, что в естественных, равно как и в социальных науках практически невозможно обнаружить четкие причинно-следственные связи. Так, в отношении возможности применения каузальной схемы он утверждает, «что не бывает точных предсказаний неизбежных последствий определенных причин, а бывают только вероятности, относящиеся к распределению возможных причин между каузальными контекстами, которые необходимы для фактического достижения того или иного

¹ *Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1972 [1968]. S. 18 и далее.

² Ср. *Йоас Х. Креативность действия* / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб.: «Алетейя», 2005. С. 166 и далее, а также шестую и седьмую лекции в данной книге.

последствия»¹ Аналогичное утверждение верно и применительно к ценностям, которые в действительности никогда не дают четких указаний к действию и в отношении которых тоже невозможно представить, что они однозначно управляют действием. Но тогда почему и в повседневной жизни, и в бюрократических организациях всегда говорится о целевых установках и о якобы руководящих ценностях? На этот вопрос Луман отвечает так: целевые установки и ценности позволяют действующему лицу редуцировать комплексность. Целевые установки и стоящее за ними представление о том, что акторы действительно в состоянии достичь обозримых и ожидаемых каузальных последствий, так же, как и ценностные установки, структурируют горизонт действия актора для рационального решения проблем. Луман утверждает, что человеческий потенциал в отношении комплексности (способность схватывать и перерабатывать комплексные положения вещей) сосредоточен в подсознательных процессах восприятия, а вся сознательно-селективная мыслительная деятельность более высокого уровня способна одновременно охватить лишь очень небольшое количество переменных. Мне не сложно сделать выбор между двумя корзинами с фруктами, если в одной четыре, а в другой пять апельсинов, но выбрать между корзинами с разными фруктами уже гораздо сложнее, даже если эти корзины гораздо существеннее отличаются друг от друга по ценности, чем в первом случае. Во втором случае я должен либо ограничить себя очень сильным, доминирующим предпочтением, например, ценить бананы больше всего на свете, либо провести сравнение цен, т. е. в любом случае пойти обходным путем для того, чтобы сначала редуцировать комплексность. По той же самой причине люди быстро теряют ориентацию в причинно-следственных связях, если им в качестве переменной приходится рассматривать несколько последовательно соединенных между собой каузальных факторов. И подобно упрощениям в нашем примере с корзинками фруктов, справиться с этими трудностями тоже помогает различие между причинами и следствиями. Ведь оно позволяет последовательно варьировать один фактор при постоянстве остальных, а затем, когда это рассуждение завершено, применить ту же самую схему к совершенно или частично другим факторам²

¹ *Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1972 [1968]. S. 26, сноска 7*

² *Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1972 [1968]. S. 31–32.*

Итак, допущения существования причин и следствий так же, как и ценности, имеют функцию редуцирования комплексности. Это также означает, что для науки, усвоившей эти эпистемологические выводы, уже нет смысла работать с данными категориями. Если неоспоримые каузальные высказывания невозможны, то наука должна обзавестись каким-то другим способом мышления. Если при помощи самых разных аргументов понятие действия было отвергнуто как непригодное, поскольку ни понятие цели, ни понятие ценности не в состоянии структурировать действие, то, как внушает нам Луман, совершенно логично начать поиск новых способов мышления. И его предложение, разумеется, отсылает нас к системной теории, к его системной теории, которая хотя и интересуется только функциональными эквивалентами, но все же в состоянии объяснить функцию целевых и ценностных установок и каузальных утверждений.

Соответственно, название книги следует читать как «целерациональность *versus* системная рациональность»: эпистемологические и другие недостатки (телеологической) теории действия с ее разговорами о целях вынуждают, по мнению Лумана, к переходу к системной теории. И, как мы еще увидим, на определенном этапе своего творческого пути и дальнейшего развития своей системной теории Луман придет к тому, что и само действие будет относить к деятельности систем. Разговор о действии, о действующих лицах или акторах имеет только один смысл – структурировать коммуникации путем соотнесения их с определенной личной или социальной системой. В бесконечном потоке коммуникаций понятие действия помогает структурировать контекст и позволяет отделить настоящее от прошлого. Соответственно, «действие» становится для Лумана одним из случаев применения системной теории.

Созданная Луманом и представленная нами в общих чертах системная теория, несмотря на влияние Парсонса, все же явно отличается от теории этого великого американского социолога. В 1960-е годы это отличие нигде не проявляется так отчетливо, как в третьей обсуждаемой нами книге «Легитимация через процедуру». Даже в своей поздней системной теории Парсонс все же исходил из ценностной интеграции обществ и, говоря о «кибернетической иерархии контроля»¹, имел в виду то, что социальные системы или

¹ См. четвертую лекцию.

общества в конечном итоге интегрируются посредством ценностей и удерживаются в качестве целостности благодаря функции «поддержания латентного образца». Таким образом, исходной точкой парсонсовской нормативистской теории всегда был поддающийся идентификации центр управления обществ.

У Лумана ситуация кардинально меняется. Луман со всей категоричностью утверждает, что современные общества дифференцированы функционально, т. е. что функциональные сферы – наука, экономика, политика и так далее – следуют своей внутренней логике, не будучи иерархически упорядочены некой системой или ценностями более высокого уровня. Это не означает, что на сегодняшний день не осталось «стратификационной» или какой-то другой формы дифференциации. В настоящее время по-прежнему существуют классы, различия между богатыми и бедными, между центрами обществ и периферией. Однако разделение современных обществ на различные функциональные сферы стало настолько доминирующим и всепроникающим, что уже невозможно четко выявить «верх» и «низ», невозможно обнаружить некий упорядочивающий принцип.

Эта позиция Лумана очень четко проявляется в его анализе демократической политики и правовой системы. Согласно Луману, демократические выборы и судебные разбирательства не восходят к некой высшей ценности, правде или справедливости, чтобы можно было сказать, что легитимность политической или судебной системы зависит от определения честной или правильной политики посредством выборов или от принятия справедливых судебных решений благодаря действующему порядку судопроизводства, т.е. что в данных системах соблюдаются или реализуются определенные ценности. Так считал Парсонс, и схожее допущение мы встречаем и у Юргена Хабермаса, который в своих последних работах по философии права именно нормативно обоснованному праву – и только ему! – приписывает мощное интегративное воздействие¹ Луман окончательно порывает с этим тезисом, имеющим богатые традиции. Понятия правды и справедливости, с его точки зрения уже не описывают конкретные реалии:

Между тем (...) философия Нового времени уточнила понятие правды в контексте развития наук и увязала его с очень строгими методологическими предпосылками; тем са-

¹ Ср. предыдущую лекцию.

мым она подорвала идею естественного права и позитивировала право, т. е. его основой сделала процедуру принятия решений. После всего этого сложно увидеть, как еще, кроме как в *стереотипе*, могло сохраниться представление о том, что истинное познание и истинная справедливость являются целью и, следовательно, сущностью юридически регламентированных процедур, а даже если бы это было так, неясно, как можно было бы достичь подобной цели¹

Разумеется, сегодня тоже еще много говорят о правде или справедливости, но для Лумана эти разговоры опять-таки выполняют лишь определенные функции, снимая нагрузку за счет редукции комплексности. Однако на самом деле легитимность сегодня достигается уже не за счет того, что граждане действительно верят в высокие ценности и ожидают принятия правильных или честных решений. Легитимность сегодня производится в самой политической или правовой системе, и происходит это за счет того, что люди участвуют в свободных выборах или судебных процессах, и исключительно благодаря участию в данных процедурах у них возникает ощущение, что они могут согласиться с данным решением, каким бы ни было его конкретное содержание. Таким образом, процедуры – выборы или судебные процессы – низводят вопросы правды и справедливости до такого уровня, что в конечном итоге речь уже идет исключительно о психологическом согласии с теми или иными процедурами со стороны тех или иных участников. И это согласие достигается благодаря тому, что люди вовлечены в различные роли в политической или юридической системе, т. е. им приходится играть эти роли в данных системах и уже по одной этой причине принимать процедурные правила. Вот как Луман описывает это применительно к судебной процедуре:

Благодаря тому, что участники, представляющие разные стороны конфликта, ради достижения успеха подчиняются определенным правилам поведения и приспособливают свое поведение к системе судопроизводства, они признают друг друга в качестве сторон в судебном процессе. Это допустимо, поскольку это еще не предопределяет само решение. Каждая сторона как бы дает другой стороне грамоту о признании ее противной стороной, что, впрочем, еще не влияет на исход конфликта. В этом

¹ Luhmann N. Legitimation durch Verfahren. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983 [1969]. S. 20. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.

смысле принцип равенства сторон – важный принцип судопроизводства¹

С вопросами правды или справедливости, по мнению Лумана, это никак не связано! Исключительно участие в самой судебной процедуре определяет легитимность решений и, соответственно, подсистем в целом. Связь решений с ценностями или нормами, разделяемыми всеми членами общества, невозможна ни фактически, ни теоретически. Но это означает, что Луман не признает никакой нормативистскую концепцию, в том числе ту, которая лежит в основе парсонсовской системной теории, и решительно отвергает все попытки критического анализа общества, в которых используются понятия «правда» или «справедливость». Только логика подсистем и соответствующих техник и процедур в конечном итоге определяет их стабильность и динамику. По сути подсистемы хотя и зависят от окружающего мира, но в первую очередь следуют своей внутренней динамике: ими не могут управлять извне целевые или ценностные установки, и они не зависят от внешних ценностей. Эту идею внутренней динамики и логики общественных подсистем Луман впоследствии будет все больше радикализировать и обосновывать все новыми теоретическими аргументами.

В) В 1970-е и в начале 1980-х годов Луман продолжает очень активно писать на самые разные теоретические и эмпирические темы. В центре внимания Лумана по-прежнему остается социология права, организаций и управления, но и небольшие книги по проблемам доверия² и власти³, а также более крупная работа Лумана под названием «Политическая теория в государстве всеобщего благосостояния» (1981)⁴ тоже имеют большой резонанс. В это же время Луман начинает работу над своими исследованиями в области социологии знания, которые в конечном итоге составили несколько томов под общим названием «Общественная структура и семантика»⁵. В этой работе он описал процесс изменения значений, т.е. семантики ключевых понятий, в современных обществах, которые уже не структурированы иерархически, а дифференцированы

¹ Там же. С. 103-104.

² Luhmann N. Vertrauen. Stuttgart: Enke, 1968.

³ Luhmann N. Macht. Stuttgart: Enke, 1975. Русский перевод: Луман Н. Власть / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Праксис, 2001.

⁴ Luhmann N. Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. München: Olzog, 1981.

⁵ Luhmann N. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. 4 Bände. Frankfurt / М.: Suhrkamp, 1980.

по функциональному принципу. В контексте этих исследований в 1982 году вышла также его работа о семантике «романтической любви»¹

Несмотря на характерную для этого периода творческую плодотворность Лумана, можно сказать, что по сути его подход практически не изменился. Теория осталась прежней, и Луман просто применил ее к новым областям. Поэтому критики упрекали его в том, что именно из-за того, что теоретические положения уже заранее известны, результаты его исследований неспособны никого удивить, несмотря на интересные детали.

Теоретические новации наметились лишь в начале 1980-х годов, и особенно отчетливо они прослеживаются в главном произведении Лумана «Социальные системы. Очерк общей теории» (1984), задуманном отчасти как ответ на «Теорию коммуникативного действия» Хабермаса, опубликованную тремя годами ранее. Совершенный Луманом поворот, впрочем, не был поворотом в прямом смысле слова. Скорее, речь здесь шла о дальнейшей радикализации системно-теоретического мышления. Во-первых, Луман отказывается от идеи, которая встречается еще у Парсонса и в ранних работах самого Лумана и согласно которой понятие «система» имеет лишь аналитическое значение, т.е. используется социологом-аналитиком исключительно для того, чтобы при помощи данного теоретического инструментария получить оптимальный или более адекватный доступ к реальности. Новое понимание систем, которое отстаивает Луман, можно назвать реалистическим. Теперь Луман исходит из того, что социальные явления действительно носят системный характер. Эту идею он недвусмысленно формулирует в первых предложениях первой главы «Социальных систем»:

Нижеследующие размышления исходят из того, что системы существуют. Таким образом, они не начинаются с эпистемологического сомнения. Они не относятся также и к половинчатой позиции «исключительно аналитической релевантности» теории систем и тем более избегают слишком узкой интерпретации теории систем как просто метода анализа реальности. Само собой разумеется, не следует путать высказывания с их предметами; нужно осознавать, что высказывания — это лишь высказывания, а научные высказывания — лишь научные высказывания.

¹ *Luhmann N. Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1982.*

Однако, по крайней мере в случае теории систем, они относятся к реальному миру. Таким образом, понятие системы обозначает нечто действительно являющееся системой и, следовательно, отвечает за проверку своих высказываний сопоставлением с действительностью¹

Что именно Луман хотел сказать последним предложением, в частности, указывая на проверку системной теории путем сопоставления с действительностью, как именно он предполагает выяснить, является ли нечто на самом деле системой, остается неясным и напоминает скорее догматическое утверждение. Однако Луман делает этот шаг и вместе с тем утверждает, что все теоретические проблемы, которые до сих пор поднимались в социологии, можно учесть в его системной теории. То есть свое притязание на создание теоретического синтеза он полностью помещает в контекст системной теории. Системная теория, как самоуверенно заявляет Луман, становится «супертеорией (...) с претензией на универсальность (что также означает включение самой себя и своих противников)»².

Во-вторых, Луман, по его собственному выражению, ставит свою системную теорию на новую основу. Он отмечает, что системно-теоретическое мышление, успешно утвердившееся уже несколько десятилетий назад прежде всего в естественных науках, постоянно развивалось, и сейчас пришло время и социальным наукам присоединиться к этому прогрессу в познании. Луман выделяет три фазы системно-теоретического мышления³. Для первой, незрелой фазы характерно понимание систем как отношения между частями и целым. Однако такая трактовка понятия системы, подразумевающая, что целое в каком-то смысле больше, чем сумма частей, по разным причинам оказалась непродуктивной и неточной, в результате чего в развитии системной теории начался следующий этап. На этом этапе в центре внимания была не проблематика части и целого, а проблема отношения системы и окружающего мира. Согласно концепции этого этапа, системы проводят границу между собой и окружающим их миром, но в то же время остаются открытыми в

¹ Цит. по: Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева. СПб: Наука, 2007. С. 37. Перевод несколько изменен. – Прим. переводчика.

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 5 и далее.

той мере, в какой это необходимо для адаптации к окружающему миру. Как вы, вероятно, заметили, этой позиции придерживался и сам Луман: в 1960–1970-е годы он особенно подчеркивал «адаптационную деятельность» систем по отношению к окружающему их миру. Однако теперь, согласно Луману, в системной теории, прежде всего в рамках биологии и нейрофизиологии, наметились новые тенденции, которые ставят под сомнение старую модель «система – окружающий мир» и предлагают вместо нее теорию самореферентных систем. Что это значит?

Если говорить очень упрощенно, то это означает, что для того, чтобы лучше понять живые организмы, основное внимание следует уделять не их обмену с окружающим миром, а операциональной закрытости этих организмов. Они могут быть открытыми с физической точки зрения, т.е. брать из окружающего мира определенные вещества. Однако переработка этих веществ происходит в соответствии с внутренней логикой системы, точно так же как и информация, курсирующая в этом организме, следует его логике и не зависит от окружающего мира. Особенно отчетливо и наглядно это было показано в нейрофизиологических исследованиях двух латиноамериканских ученых Умберто Р. Матураны (род. в 1928 году) и Франциско Варелы (1946–2001), на которых впоследствии будет ссылаться Луман. Анализируя восприятие цвета, Матурана и Варела совершили удивительное открытие: между активностью определенных нервных клеток глаза, расположенных за сетчаткой, и физическими свойствами света нет однозначной взаимосвязи. То есть между источником света и нервной системой нет четких причинно-следственных связей¹. Если это действительно так, то можно, вслед за Матураной и Варелой, сделать вывод о том, что нервная система является закрытой системой, т.е. нервные системы или воспринимающие организмы не создают копию окружающего мира, а, посредством собственной операциональной логики, конструируют свой собственный мир.

Живые организмы функционируют в качестве самопорождающих и ссылающихся исключительно на самих себя систем. Матурана и Варела в этой связи говорят об аутопойетических системах

¹ Подробнее об этом см.: *Kneer G., Nassehi A. Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. München: Wilhelm Fink, 1993. S. 47 и далее; Irrgang B. Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. Evolution, Selbstorganisation, Kognition. München / Basel: Ernst Reinhardt, 1993. S. 147 и далее.*

(autos – сам, poiein – делать), т. е. о таких системах, которые организационно закрыты и, следовательно, автономны, по крайней мере, в том смысле, что компоненты системы могут воспроизводиться в самой системе. Конечно, с окружающим миром тоже существует контакт или, используя специальную терминологию, «структурная стыковка». Однако из окружающего мира в систему не поступают релевантные для нее элементы. Извне система получает только раздражения, но реагирует она на них согласно собственной логике и способу функционирования. Кроме того, характеристики живых систем определяются не элементами систем, а исключительно организацией этих элементов, т. е. происходящими между ними процессами. Так, нервную систему можно описать не через нейроны, а через способ передачи информации между нейронами, которые характерным для них образом реагируют на раздражения, передаваемые им, скажем, сетчаткой глаза.

Луман применяет эти знания из области биологии и нейрофизиологии к социальным системам, не обращая внимания на то, что Матурана и Варела скептически относились к возможности применения их теории в социальных науках. Психические и, конечно, представляющие особый интерес для социологии социальные системы рассматриваются Луманом как аутопойетические системы. Вот как он формулирует конечные цели этого «аутопойетического поворота»:

В общей системной теории эта вторая смена парадигмы [переход от теории «система – окружающий мир» к теории самореферентных систем – Х. Йоас, В. Кнёбль] провоцирует примечательные перемещения. Так, интерес смещается от дизайна и контроля к автономии и чувствительности по отношению к окружающему миру, от планирования к эволюции, от структурной стабильности к динамической стабильности¹

Тем самым Луман хочет сказать, что он намерен снова радикализировать свой функционализм и прежде всего максимально развить идею функциональной дифференциации. Действительно, новый теоретический инструментарий – и мы еще будем об этом говорить более подробно – позволяет ему полностью отказаться от представления об обществе как о некоей целостности. Функционально дифференцированные подсистемы, в частности, система науки, экономики, религии, искусства, права, воспитания и политики, по

¹ Цит. по: Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева. СПб.: Наука, 2007. С. 27.

мнению Лумана, следуют исключительно своей внутренней логике. Они функционируют в соответствии со своим кодом (и здесь, конечно, прослеживаются четкие параллели с символически генерализованными посредниками коммуникации в теории Парсонса¹). Каждая система особым образом запрограммирована и поэтому не может управляться или контролироваться извне. Извне в систему могут поступать только раздражения. То, как подсистема реагирует на раздражение извне, зависит от ее программы. Соответственно, все представления о планировании развития общества в целом («планирование эволюции»!) не имеют смысла. В управленческом пессимизме Луман не знает себе равных: он высмеивает любые попытки вмешательства политики в экономику (то же самое верно и в отношении государственного вмешательства в систему права и в любую другую подсистему общества):

Подобно танцу, вызывающему дождь, у индейцев гопи, разговоры об оживлении экономики, поддержке производства в Германии, создании рабочих мест, по-видимому, выполняют важную функцию; во всяком случае, они создают впечатление, что люди что-то делают, а не просто ждут, когда ситуация изменится сама собой².

Для Лумана очевидно, что любые разговоры и любые действия со стороны политики не произведут никакого впечатления на экономику и никак на нее не повлияют. «Экономика делается внутри экономики» – к этому девизу бывшего либерального министра экономики ФРГ Луман мог бы без колебаний присоединиться, добавив только, что то же самое верно и в отношении искусства, науки и других подсистем. Искусство делается в системе искусства, а наука – в системе науки. Современные общества дифференцированы по функциональному принципу; функциональные сферы уже невозможно структурировать иерархически, и поэтому любые представления о планировании или контроле, согласно Луману, изначально ошибочны. Системы и подсистемы развиваются. Они не поддаются планированию! И в этом, очевидно, содержится своеобразный диагноз времени, который мы еще рассмотрим более подробно в последнем разделе этой лекции.

Итак, с момента так называемого «аутопойетического поворота» лумановский подход стал, безусловно, более радикальным в

¹ Ср. четвертую лекцию.

² Luhmann N. Die Politik der Gesellschaft. Hg. von André Kieserling. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2000. S. 113.

утверждении примата функциональной дифференциации в современных обществах. С другой стороны, это теоретическое нововведение не заставило Лумана существенно изменить или, более того, отказаться от своих прошлых описаний обществ или общественных подсистем. Поэтому аутопойетический поворот можно трактовать всего лишь как еще один виток спирали функционализма.

Однако для нашего контекста важна одна теоретическая импликация аутопойетического поворота, о которой говорит сам Луман. Речь идет о «радикальной темпорализации понятия элемента» или о его динамизации:

Теорию самопроизводящихся, аутопойетических систем можно перевести в область систем действия только в том случае, если исходить из того, что элементы, из которых состоит система, не могут иметь временной продолжительности, а должны постоянно воспроизводиться самой системой этих элементов¹

При переносе аутопойетической модели на социальные взаимосвязи Луман действительно реализует эту идею темпорализации элементов. Выделяя такие виды систем, как машины, организмы, психические системы и социальные системы и занимаясь преимущественно последними, которые, собственно, и составляют предмет социологии, Луман настоятельно подчеркивает, что системная теория отказывается или должна отказаться от понятия «субъект» (которое сам Луман называет «староевропейским»). Вместо него в центре вдохновленной идеями Матураны и Варелы теории должны находиться элементы, причем элементы, «которые не могут иметь временной протяженности, т. е. должны постоянно воспроизводиться самой системой этих элементов». Для Лумана это означает, что социальные системы складываются не из людей и не из действий, а из коммуникаций. Коммуникации – это элементарные единицы социальных систем. В коммуникациях производится смысл и в них же постоянно происходит отсылка к смыслу. Пытаясь достичь максимально шокирующего и отчуждающего эффекта, Луман заявляет, что человек не является частью системы общества, и коммуницируют не люди, а коммуникации² Конечно, коммуникация зависит

¹ Цит. по: *Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории* / Пер. с нем. И. Д. Газиева. СПб: Наука, 2007. С. 36. Перевод несколько изменен. – *Прим. переводчика.*

² *Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bd. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997. S. 29 и далее, 103 и далее.*

от психических систем, т. е. от сознания людей, но мы не можем заглянуть внутрь чужого сознания, и поэтому коммуникация может ссылаться только на коммуницируемое.

Это означает, что социальные (равно как и психические) системы определяются не через жестко фиксированные единицы, а через постоянное производство смысла. При этом теория дифференциации систем направлена на форму соответствующей коммуникации, а не на принадлежность людей или действий к той или иной системе. Так, например, система науки образует целостность и может снова и снова воспроизводить себя за счет того, что в ней происходит отсылка к истинности: система науки функционирует в соответствии с различием между «истинным» и «ложным». В науке постоянно указывается на истинные или ложные высказывания, проверяется правильность гипотез, и именно это и характеризует систему науки, так как здесь реализуется совершенно особая форма коммуникации, используется совершенно особый «бинарный код». Единство этой системы обеспечивается не за счет того, что к ней принадлежат определенные люди. Как известно, ученые никогда не бывают просто учеными, они в то же время политически, экономически и юридически активные и художественно одаренные граждане! Поэтому, как считает Луман, систему невозможно привязать к конкретным людям, равно как и к конкретным действиям, так как одно и то же действие может возникнуть в самых разных контекстах, например, в художественном или научном. То, какой смысл производится в действии, зависит от кода.

Невозможно закрепить людей за функциональными системами таким образом, чтобы каждый человек принадлежал лишь к одной системе, например, участвовал бы только в правовой системе, но не участвовал в экономике, только в политике, но не в системе воспитания. Это в конечном итоге ведет к выводу о том, что уже нельзя утверждать, будто общество состоит из людей; ведь людей нельзя поместить ни в одну подсистему общества, т. е. их вообще нельзя разместить где-либо в обществе¹

Таким образом, социальные системы (а наиболее крупномасштабными социальными системами являются общества) определяются, по мнению Лумана, непрерывными потоками коммуникаций. Лишь там, где заканчивается коммуникация, заканчивается и обще-

¹ *Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bände. Frankfurt / M.. Suhrkamp. 1997. S. 744.*

ство. Поэтому сегодня, в эпоху, когда коммуникации охватывают и объединяют весь мир, нужно говорить уже о мировом обществе. В эпоху модерна подход, берущий за отправную точку анализа социальных процессов национальное государство, кажется Луману безнадежно устаревшим.

Итак, коммуникация и смысл, а не «акторы» и «действия» являются основными и важнейшими понятиями лумановской социологии. Для Лумана использование понятий «действие» или «субъект» есть лишь вопрос отнесения или приписывания: психические системы говорят о действиях, т. е. о четко ограниченных процессах, которые могут быть отнесены к индивиду, для того, чтобы редуцировать комплексность. Но Луман, разумеется, «знает», что на самом деле действий как таковых не существует – по крайней мере, в значении адекватного описания реальных процессов.

Действия конституируются с помощью процессов отнесения.

Они происходят за счет того, что отборы, по каким бы то ни было причинам, в каких угодно контекстах и с помощью каких угодно семантик («намерение», «мотив», «интерес»), относят к неким системам. То, что это понятие действия не дает достаточного каузального объяснения действия, очевидно хотя бы потому, что оно оставляет за рамками его психическую сторону¹

Тем самым искореняются последние остатки даже потенциально возможной постановки проблемы в категориях теории действия, и теперь Луман может утверждать (по крайней мере, на основании своих системно-теоретических допущений), что его функционалистская супертеория действительно в состоянии охватить все существующие знания и научные выводы социологической теории.

С) Мы уже говорили о том, что лумановский радикальный тезис о функциональной дифференциации современных обществ и его столь же радикальный пессимизм относительно возможностей управления обществом отражают определенный диагноз времени, определенную дистанцированную позицию наблюдателя, который уже давно потерял веру в возможность изменить общественные отношения и может лишь с иронией смотреть на напрасные старания социально ангажированных активистов.

Луман очень редко более подробно раскрывал этот диагностический аспект своих работ, и поэтому в завершение этой лекции

¹ Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bd. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997. S. 228.

имеет смысл кратко ознакомиться с его брошюрой 1986 года, в которой он делает это совершенно открыто. Речь идет о книге «Экологическая коммуникация. Может ли современное общество противостоять экологическим рискам?»¹ Эта книга, как видно уже из названия, явилась реакцией на экологическое движение, которое набирало силу начиная с 1970-х годов и добилось существенного политического и общественного влияния не позднее периода основания партии «зеленых» в Германии. И поэтому довольно интересно посмотреть, какой была реакция Лумана на экологическое движение

Свою книгу Луман начинает с более-менее компактного и легко доступного введения в свою теорию (что, кстати, делает эту работу наиболее понятной для начинающих социологов). Он еще раз пишет о том, что современные общества (если на сегодняшний день вообще можно говорить об изолированных национальных обществах) состоят из различных подсистем – политики, экономики, права, науки, религии, воспитания², и все эти подсистемы говорят как бы на своем собственном языке, используют «бинарный код», посредством которого в системе производится информация. Так, например, экономика, под которой Луман понимает «совокупность операций, осуществляемых посредством денежных платежей», работает с кодом «иметь / не иметь» и «платить / не платить». Наука работает с кодом «истинный / ложный», современная политическая система – с кодом «правительство / оппозиция», и так далее. Ни одна из этих подсистем не в состоянии взять на себя управление другими подсистемами. Нет такого кода, который был бы выше других.

Разумеется, можно задать вопрос о взаимоотношениях между экономикой и политикой, между искусством и религией, между наукой и правом. Но при этом нельзя исходить из того, что одна подсистема могла бы управлять или руководить другой. Экономика может реагировать на политику только посредством кода «платить / не платить». Другого языка у нее просто нет. Искусство может реагировать на религиозные влияния только с помощью эстетического кода, а религия может реагировать на юридические влияния

¹ *Luhmann N. Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986.

² К слову, всем этим подсистемам в 1980–1990-е годы Луман посвятит отдельные и, как правило, очень объемные тома.

только при помощи кода «трансцендентность / имманентность». Коды разных систем не поддаются прямому взаимному переводу.

Эта точка зрения Лумана, безусловно, интересна. Как и парсоновская системная теория, она обладает эвристическим потенциалом, поскольку развивает восприимчивость исследователя к вопросам о том, какой специфической логике следует функционирование тех или иных общественных подсистем и какого рода обменные процессы происходят (если вообще происходят) между подсистемами. Это, по мнению Лумана, дает гораздо более приближенный к реальности сенсориум для анализа общественных процессов, чем, скажем, грубая марксистская схема базиса и надстройки. Как вы помните, то же самое утверждал и Парсонс в отношении своей схемы AGIL.

Однако Луман так строит свою теорию, в частности, выдвигая тезис о том, что социальные (под)системы суть аутопойетические системы, функционирующие исключительно согласно собственной системной логике и только раздражаемые, но не управляемые извне, что не остается никакой надежды на успешное планирование и управление. Подсистемы могут лишь наблюдать друг друга и каждый раз переводить попытки влияния извне на свой собственный язык, но не более того! Эти ограничения касаются и политической системы, которая постоянно сталкивается с принципиальной недоступностью других систем по уже известному нам принципу «Экономика делается в экономике!». Возникает вопрос, насколько реалистично подобное радикальное допущение.

Но сначала обратимся к вопросу, который Луман выносит в подзаголовок своей книги: могут ли современные общества противостоять экологической угрозе, например, риску, связанному с атомной энергетикой и так ярко проявившемуся в чернобыльской трагедии? И вас наверняка не сильно удивит то, что Луман отвечает на этот вопрос отрицательно. Его объяснение столь же просто, сколь содержательно: в современных, высоко дифференцированных обществах просто-напросто не существует такого места, из которого отдельные люди или группы могли бы обозревать общество в целом, что дало бы им право предостерегать это общество от опасностей или даже позволило бы им защитить его от этих опасностей. Попытки сформировать всеобщественную волю, в том числе направленную на предотвращение предположительно существующей экологической угрозы, просто-напросто смехотворны и обречены на провал.

Именно с этой точки зрения Луман, с характерной для представителя романтической иронии остротой и точностью, интерпретирует экологическое движение, отмечая при этом «высокомерную уверенность „зеленого“ движения в собственной правоте»¹

При этом Луман вполне осознает те опасности, которые угрожают современным обществам. В одном из последних крупных произведений, опубликованных еще при жизни, он пишет:

Пока фактические последствия неумеренной эксплуатации окружающей среды не выходят за определенные границы; но не нужно обладать большим воображением, чтобы представить себе, что вечно так продолжаться не может²

Но Луман радикален в своем управленческом пессимизме. Конечно, он признает, что принимаются какие-то меры по защите окружающей среды, устанавливаются определенные нормы выбросов, закрываются атомные электростанции и так далее. Однако не надо думать, что на политическую систему действительно можно повлиять извне или что ею можно управлять, добиваясь принятия действительно «эффективных» мер. Самое большее, что можно сделать, это как-то раздражить политическую систему, но реагировать на это раздражение она будет сообразно своей собственной логике коммуникации. Для Лумана это означает, что «новым социальным движениям не хватает теории» — разумеется, лумановской системной теории с характерным для нее пониманием примата функциональной дифференциации. И именно этим объясняется его низкая оценка этих движений:

Здесь доминирует очень простая и конкретная фиксация целей и постулатов, соответствующее различие между сторонниками и противниками и соответствующая нравственная оценка³

Именно нравственная позиция по этим вопросам кажется ему недопустимой. В современных функционально дифференцированных обществах уже нет такой точки зрения, которая могла бы представлять все общество в целом, и поэтому морализаторство

¹ *Luhmann N. Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986. S. 235.

² *Luhmann N. Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bd. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997. S. 805.*

³ *Luhmann N. Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986. S. 234.

здесь совершенно неуместно. Тем более что в экологической сфере невозможно до конца проследить цепочку причинно-следственных связей, и поэтому вопросы вины и ее отсутствия вряд ли могут быть разрешены. Нравственная основа защитников окружающей среды ничем не отличается от враждебности по отношению к иностранцам, лежащей в основе соответствующего протеста¹: обе позиции в глазах Лумана выглядят глупыми и самонадеянными. Подобные протесты и движения могут лишь навредить функциональной дифференциации, имеющей принципиальное значение для современного общества. Возникает ощущение, что Луман здесь пытается говорить от лица всего современного общества: одних акторов (традиционные политические партии) он хвалит, других («зеленых» с их невыносимым морализаторством) журит. Почему, несмотря на такую уже даже не ироничную, а совершенно циничную или фаталистскую позицию², Луман стал популярен именно среди немецкого «зеленого» движения и поддерживающих его интеллектуалов, понять очень сложно, и для этого, по всей видимости, необходимо знать сложный исторический контекст возникновения этого экологического движения.

Как бы то ни было, лумановская критика экологов по своей манере приближается к традиционному консервативному осуждению интеллектуалов. В этой области особенно ярко проявил себя уже упоминавшийся покровитель Лумана Гельмут Шельски, в частности, в своей знаменитой, хотя и довольно злой и местами реакционной полемической работе под названием «Работу делают другие. Классовая борьба и жреческое господство интеллектуалов» (1975)³, в которой Луман, к слову, видел «весьма критическую рефлексию» и поэтому не понимал, почему она считается «консервативной»⁴.

Однако критика Лумана в адрес экологического движения проблематична главным образом по теоретическим причинам (насчет

¹ *Luhmann N.* Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bd. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997. S. 850, сноска 451.

² «Как будто, остановив атомные электростанции или реформировав конституцию и изменив правила большинства, можно нетто-рационально улучшить экологическую ситуацию современного общества». *Luhmann N.* Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986. S. 248.

³ *Schelsky H.* Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. München: dtv, 1977 [1975].

⁴ *Luhmann N.* Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bd. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997. S. 1108, сноска 382.

политических оценок мнения могут быть совершенно различными). Дело в том, что (экологическое) предостережение о специфических формах функциональной дифференциации он смешивает с критикой функциональной дифференциации как таковой. По сути, Луман предполагает, что предостережения об экологических опасностях, угрожающих современному индустриальному обществу, в первую очередь исходят от тех, кто больше всего хотел бы вернуться обратно к досовременному обществу без функциональной дифференциации. Но это не только неверно с эмпирической точки зрения, так как в протесте участвовали и до сих пор участвуют самые разные группы, но и на теоретическом уровне пресекает всякую возможность даже помыслить другое устройство, другую дифференциацию общества. Уже между существующими обществами западных индустриальных стран имеют место серьезные различия с точки зрения институциональной формы социальной дифференциации. Структура экономических, религиозных, политических, правовых и прочих институтов в разных странах существенно варьируется. И это, по всей вероятности, имеет свои причины. В связи с этим напрашивается вывод о том, что в прошлом в разных обществах имели место разные споры и конфликты относительно форм дифференциации, и они всегда будут происходить и в будущем. Вопрос о том, какими будут формы дифференциации, решается в ходе политического и демократического процесса. Эти формы не устанавливаются раз и навсегда теоретиком-обществоведом (лумановского толка). Это положение Ханс Йоас выразил в формуле «демократизации вопроса дифференциации». Поэтому в данном контексте радикальный управленческий пессимизм Лумана представляется преувеличенным. Конечно, невозможно заранее предсказать, чем закончится борьба вокруг конкретной институциональной формы, но, несмотря на это, недостаточно говорить лишь о «раздражениях» систем, так как в этих столкновениях вполне можно выделить линии конфликта, а также «победителей» и «побежденных» в борьбе за специфическое институциональное устройство. То, что вполне возможен и допустим другой, учитывающий данное обстоятельство теоретический подход к трактовке экологических движений, мы более подробно объясним в ходе нашего цикла лекций, когда будем говорить о работах Алена Турена и Ульриха Бека.

В завершение мы хотели бы дать вам три рекомендации относительно литературы по Луману. Существует огромное множество

введений в творчество Лумана и в системную теорию, но, как правило, всем им присущ один серьезный недостаток: почти все они написаны с точки зрения системной теории и поэтому зачастую полностью отказываются от критики или, по крайней мере, релятивизации описываемой теоретической конструкции. И все же среди них можно выделить три книги. Книга Детлефа Хорстера «Никлас Луман»¹ заслуживает внимания не только из-за своей лаконичности и доступности, но и потому, что в ней вы найдете интересное биографическое интервью, которое Луман дал незадолго до своей смерти. Книга Георга Кнеера и Армина Нассеи «Теория социальных систем Никласа Лумана»² является, возможно, самым сжатым введением в теорию Лумана, тогда как книга Хельмута Вильке³ «Системная теория. Введение в основные проблемы», как видно уже из названия, представляет собой более развернутое введение в системно-теоретическое мышление в самом общем виде.

Итак, мы подошли к концу лекции о Лумане и оставили позади две великие попытки теоретического синтеза, которые были предприняты в Германии в 1970-е и 1980-е годы. Однако, как мы уже говорили, в отличие от периода, когда в социологии доминировала «Америка», в это время в производстве социологических теорий лидировала не немецкая социология, а западноевропейская социология в целом. Поэтому попытки теоретического синтеза предпринимались не только в Германии, но и, например, в Великобритании, где с 1970-х годов в социологических дебатах стал доминировать один автор — Энтони Гидденс.

¹ *Horster D.* Niklas Luhmann. München: Beck, 1997

² *Kneer G., Nassehi A.* Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. München: Wilhelm Fink, 1993.

³ *Willke H.* Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme. Stuttgart / New York: Gustav Fischer, 1987.

Двенадцатая лекция. **ТЕОРИЯ СТРУКТУРАЦИИ
ЭНТОНИ ГИДДЕНСА
И СОВРЕМЕННАЯ
БРИТАНСКАЯ
СОЦИОЛОГИЯ ВЛАСТИ**

Если в предыдущих лекциях, посвященных двум «великим немецким теоретикам», мы не могли обойтись без подробного рассмотрения их биографий, потому что только так можно было раскрыть основные идеи их теоретических конструкций, в отношении Энтони Гидденса нам необязательно это делать. Предпринятую Гидденсом попытку создания теоретического синтеза можно очень хорошо понять и без экскурса в историю его жизни, ограничившись контекстом формирования тенденций, которые в 1960-х годах наметились в первую очередь в британской социологии. В этой связи на первый план выходит уже рассмотренная нами в восьмой лекции теория конфликта, причем для Гидденса особое значение имело ее дальнейшее развитие в двух направлениях (см. ниже).

1. Британская теория конфликта 1950—начала 1960-х годов тесно связана с именами Джона Рекса и Дэвида Локвуда, которые, в отличие от гораздо более радикально настроенного Ральфа Дарендорфа, никогда полностью не порывали с парсонсовским теоретическим подходом, а стремились лишь к утверждению теории конфликта в качестве равноправного подхода, наряду с функционализмом Парсонса. Впрочем, такое «сосуществование» не могло удовлетворить даже основных представителей теории конфликта, и, по крайней мере, у Локвуда, отличавшегося высокими теоретическими амбициями, прослеживается стремление сломить это застывшее противостояние теории конфликта и теории власти, с одной стороны, и функционалистских (и интерпретативных) подходов, с другой стороны, т. е. стремление к своеобразному синтезу. Так что уже на этом уровне осуществлялась определенная подготовительная работа, которая впоследствии привела к «великим» попыткам синтеза, предпринятым Хабермасом, Луманом и Гидденсом.

Во многих отношениях основополагающей для данной традиции стала статья Дэвида Локвуда «Социальная и системная интеграция»¹. В ней Локвуд, который, как необходимо подчер-

¹ Lockwood D. Soziale Integration und Systemintegration // Zapf W (Hg.) Theorien des sozialen Wandels. Köln / Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1970. S. 124–137.

кнута, вышел из марксистско-веберовской традиции, анализирует различные подходы, разработанные в рамках функционализма и теории конфликта, с точки зрения обоснованности и плодотворности их теоретических высказываний, чтобы затем, сформировав собственный понятийный аппарат, разработать более-менее связный, непротиворечивый теоретический каркас. При этом Локвуд по-прежнему, как и в 1950-е годы, полагает, что функционализм и теорию конфликта нельзя рассматривать как две взаимоисключающие альтернативы. Триада «норма – консенсус – порядок» не противоположна триаде «власть – отчуждение – конфликт». В социальном мире эти два комплекса всегда взаимосвязаны очень специфическим и в каждом обществе совершенно особым образом. Теория, которая, подобно теории Дарендорфа (и отчасти Рекса), все свое внимание сосредотачивает на власти, конфликте и отчуждении, теряет из виду ключевые аспекты социальной реальности, так как адекватный анализ конфликтов вряд ли возможен без учета формы и развития систем ценностей: «Ведь тип системы ценностей при данной структуре господства имеет решающее значение для возникновения, интенсивности и направленности потенциальных конфликтов»¹. И здесь – точно так же, как впоследствии в работах Хабермаса – на первый план выходят отношения между властью и культурой, между целерациональным использованием средств и другими формами рациональности. Таким образом, основная теоретическая цель, к которой в большинстве своем будут стремиться авторы более поздних теоретических синтезов, уже обозначена.

Однако недостаток слишком радикальной теории конфликта, по мнению Локвуда, заключается не только в том, что она оставляет за рамками отношения между культурой и властью. Такая теория проблематична еще и потому, что ее высказывания о социальных изменениях недостаточно систематичны и не учитывают того факта, что хотя социальные изменения зачастую и связаны с конфликтом, однако не все конфликты – и даже не все серьезные конфликты – неизбежно ведут к социальным изменениям. «Конфликт в социальной системе может быть эндемичным и интенсивным, не вызывая при этом кардинальных структурных изменений»². Некоторые конфликты действительно приводят к социальным изме-

¹ Там же. С. 127

² Lockwood D. Soziale Integration und Systemintegration // Zapf W. (Hg.) Theorien des sozialen Wandels. Köln / Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1970. S. 128.

нениям в значении трансформации институциональной структуры общества, а некоторые – нет. Очевидно, нужно четко различать два комплекса проблем: имеет ли место в данном обществе борьба и конкуренция между акторами или группами и классами, это один вопрос; но приведет ли это к фактическому изменению структуры данного общества, это уже другой вопрос. Это рассуждение побуждает Локвуда ввести уже известную вам пару понятий, а именно понятия социальной и системной интеграции. Впоследствии эту терминологию будет использовать и Хабермас, хотя и несколько в другом значении. По мнению Локвуда, следует различать отношения действующих субъектов в системе (социальная интеграция) и отношения элементов или частей самой системы (системная интеграция). Вполне возможна такая ситуация, когда в обществе существует множество противоречий или системных проблем, которые, однако, никак не проявляются на уровне действия. И в этом случае мы не увидим явных протестов, открытых конфликтов, классовой борьбы и так далее. И наоборот, в обществе могут возникать протесты и конфликты, не ведущие, однако, к изменению отношений между подсистемами общества, к изменению его общей структуры. В этом локвудском различении между социальной и системной интеграцией, очевидно, отразился политический опыт западноевропейских «левых», научивший их тому, что экономические кризисы необязательно ведут к обострению классовой борьбы, и наоборот, такое обострение вполне возможно в периоды процветания экономики.

Радикальной теории конфликта, по мнению Локвуда, не хватает понимания этого обстоятельства, вследствие чего она интересуется исключительно открытыми конфликтами и оставляет без внимания феномен системной интеграции. Она рассматривает лишь поверхностный уровень конфликтов, не поднимая вопрос о том, приводят ли эти конфликты к фактическому изменению системы и если да, то каким образом, а также затрагивают ли эти конфликты элементы общественной системы и как они влияют на эти элементы. Использование понятия системы и заимствование функционалистских идей представляются Локвуду не просто возможными, но необходимыми для анализа современных обществ. Только одновременное рассмотрение проблем социальной и системной интеграции позволяет создать убедительную общественную теорию. Это представление стало также отправной точкой для критики Локвуда в адрес

парсонсовского (нормативного) функционализма, так как в нем, ввиду примата нормативной (социальной) интеграции, совершенно отрицается возможность напряженных отношений между элементами системы, поскольку все институты и подсистемы являются лишь воплощением разделяемых всеми членами общества ценностных комплексов, и поэтому, используя терминологию Маркса, противоречие между институциональным порядком и его «материальным базисом» невозможно даже помыслить. Таким образом, Локвуд упрекает Парсонса в том, что тот сглаживает все возможные проблемы и шероховатости системной интеграции обществ при помощи всепроникающей идеи нормативной интеграции.

Итак, в этой кратко изложенной выше и заслуженно знаменитой статье Локвуда уже проложен маршрут, ведущий к теоретическому синтезу. Однако совершить настоящий прорыв и самостоятельно создать этот синтез Локвуду не удалось. Возможно, он, несмотря на критику в адрес Маркса, был слишком привязан к его идеям. Так, например, Локвуд постоянно подчеркивал, что в теории Маркса заложена идея комплексного взаимодействия социальной и системной интеграции. Но его собственный теоретический и философский инструментарий оказался недостаточным для того, чтобы сохранить важные выводы Маркса и в то же время отмежеваться – как это сделал Хабермас – от ключевых аспектов марксистского подхода и прежде всего от утилитаристских и экономических категорий в теории Маркса, которые делают практически невозможным комплексный подход к изучению отношений между властью и культурой. Однако, несмотря на это, идеи Локвуда получили дальнейшее развитие в контексте британской науки и прежде всего в работах Энтони Гидденса, который, впрочем, совершенно иначе интерпретировал понятия социальной и системной интеграции, вследствие чего от изначального содержания этих понятий в том значении, в каком их использовал Локвуд, а затем Хабермас, практически ничего не осталось.

2. Творческий путь Гидденса следует рассматривать не только в контексте этой первой несовершенной, но вдохновляющей попытки Локвуда добиться теоретического синтеза, но также в контексте социологии власти или социологии конфликта, которая, как мы уже говорили в конце восьмой лекции, «нашла прибежище» в исторической социологии. Это направление, использующее исторические формы аргументации, в 1970-е годы переживало расцвет в английской науке.

То, что настоящий бум этой исторически ориентированной социологии власти или конфликта начался именно в Великобритании (продолжился в США, но совершенно не затронул Германию), объясняется по меньшей мере тремя причинами. Во-первых, английские гуманитарии и интеллектуалы, придерживавшиеся неортодоксальных марксистских взглядов, такие как Эдвард П. Томпсон (1924–1993), Эрик Хобсбаум (род. в 1917 году) или Перри Андерсон (род. в 1939 году), своими социологическими размышлениями и работами, подкрепленными богатым историческим материалом, оказали плодотворное влияние и на социологию и в частности способствовали укреплению связей между анализом актуальной действительности и историей. И именно существовавшее уже тогда марксистско-веберовское направление в социологии, к которому можно причислить Рекса и Локвуда, проявило огромный интерес к историческим темам. Во-вторых, в Великобритании гораздо раньше, чем в Германии проявилось влияние Норберта Элиаса. Элиас (1897–1990) был изгнан из Германии в эпоху национал-социализма, а его большой историко-социологический труд под названием «О процессе цивилизации»¹ стал по-настоящему известным в Германии лишь во второй половине 1970-х годов. После типичной эмигрантской одиссеи по многим странам в 1954 году он, наконец, обосновался в Великобритании, где работал в должности профессора в университете Лейчестера и прежде всего своей преподавательской деятельностью оказал значительное влияние на британскую социологию. Его историческая макросоциология и ее главный тезис о дисциплинирующем воздействии процессов формирования государств, т. е. о макропроцессах, решающим образом влияющих на самые что ни на есть личные чувства людей в значении усиления внутреннего самоконтроля, конечно же, дала мощный импульс социологии для изучения власти и конфликтов. В-третьих, в Великобритании уже в 1950–1960-е годы успешно продвигались социологические, но при этом имевшие теоретическую и историческую направленность исследования на тему развития (британского) государства всеобщего благосостояния. Эти исследования были связаны с именами таких

¹ *Elias N. Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976 [1937].* Русский перевод: *Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Пер. с нем. А. М. Руткевича. 2 тома. М. СПб: Университетская книга, 2001.*

социологов, как Ричард М. Титмусс (1907–1973) и Томас Х. Маршалл (1893–1982). На эту традицию тоже могли опереться социологи, интересовавшиеся историко-социологическими проблемами.

И вот, начиная с 1970-х годов, в историко-социологическом поле получают признание некоторые молодые социологи, которые сформировались в этом интеллектуальном климате и с которыми в это время контактирует и Энтони Гидденс. В этой связи необходимо назвать прежде всего Майкла Манна (род. в 1942 году). Своим крайне амбициозным проектом всемирной социологической истории, задуманной как колоссальный многотомный труд¹, он произвел настоящий фурор. Уже после выхода в свет первого тома в 1986 году он получил несколько привлекательных предложений от американских университетов и в настоящее время преподает в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе. Манны, которого можно назвать «левым» веберянцем и который с самого начала одинаково скептически относился к теории Парсонса и к марксизму, поскольку не верил ни в интеграцию целых обществ посредством ценностей, ни в революционную роль рабочего движения, в 1970-е годы начал свою карьеру в качестве представителя классовой теории и опубликовал несколько работ о сознании рабочего класса и о роли интеллектуалов в западных обществах. Однако очень скоро, а именно еще в конце 1970-х годов, его интересы переместились в сторону истории, так как ему казалось, что только с помощью историко-социологического анализа можно подвергнуть сомнению и переосмыслить кажущиеся очевидными, но, несмотря на это, весьма проблематичные и вредные предпосылки социологического мышления. Можно назвать по меньшей мере три традиционных для социологии позиции, которые Манны подвергает ревизии²:

А) Майкл Манны был одним из тех авторов, которые предприняли попытку полностью отказаться от холистского понятия «общество». С момента своего возникновения социология сделала это понятие ключевой категорией анализа, не задумываясь о том, что представление об обществе как о замкнутой целостности тесно

¹ Mann M. The Sources of Social Power. Vol. 1. N. Y.: Cambridge University Press, 1986.

² Ср. об этом: Haferkamp H., Knöbl W. Die Logistik der Macht. Michaels Manns Historische Soziologie als Gesellschaftstheorie // Mann M. Geschichte der Macht. Die Entstehung von Klassen und Nationalstaaten. Band 3. Teil II. Frankfurt/M./New York: Campus, 2001. S. 303–349.

связано с национальным государством, упрочившим свои позиции именно в XIX-м веке. То есть понятие национального государства отождествлялось с понятием общества, хотя до эпохи модерна и за пределами Северной Америки и Европы подобных замкнутых целостностей просто не существовало, так как не было строго охраняемых границ или – как в Священной Римской империи германской нации в начале Нового времени – существовало множество небольших по территории политических образований, которые никак не соответствовали идее замкнутой, «национально-культурной» целостности. В подобных контекстах понятие общества непригодно для анализа. В этой связи Майкл Манн определяет человека не как «общественное», а как «социальное существо», с тем чтобы окончательно отказаться от понятия общества как от основного социологического понятия.

В) Вместо холистского понятия общества Майкл Манн говорит о лишь отчасти пересекающихся «сетях власти». Люди, согласно главному тезису Манна, движутся в рамках различных сетей (он называет четыре типа сетей власти: идеологический, экономический, военный и политический), и эти сети «принуждают» их к более или менее упорядоченному взаимодействию. Этим своим тезисом Манн преследует как минимум три теоретико-стратегические цели. Во-первых, этот тезис направлен против марксизма, который, пусть и с оговорками, но все же всегда исходит из принципиальной первичности экономики. Для Манна такое допущение неприемлемо. В полном соответствии с традицией теории конфликта, он делает акцент на существовании нескольких типов ресурсов или источников власти, по поводу которых могут возникать конфликты. При этом каждый раз нужно эмпирическим путем решать, какой из четырех источников власти доминирует в определенный исторический момент. Соответственно, во-вторых, Манн вводит в социологию исторический анализ, так как сразу же появляются следующие вопросы: при помощи каких средств людям на протяжении истории удавалось организовать себя в экономическом, политическом, идеологическом и в военном плане? Как развивались эти сети власти? Имело ли место увеличение организационных мощностей? В этом отношении Манн проявил себя как мастер историко-социологического анализа, в частности, показав, при помощи каких транспортных средств и средств коммуникации люди смогли создать стабильные сети и на каких исторических перекрестках их попытки создания подобных сетей неизменно заканчивались про-

валом. Наконец, в-третьих, говоря о различных источниках власти, совпадающих лишь отчасти, Манн не дает социологии вернуться к холистскому мышлению с опорой на категорию общества, так как его подход обеспечивает понимание того, что некоторые сети власти могут иметь широкий охват, а некоторые — лишь очень небольшой. Исследователь не может изначально исходить из того (как это делают те, кто использует понятие «общество» в значении национального государства), что политические, экономические, идеологические и военные сети власти всегда совпадали и совпадают по своему охвату. Тем самым одновременно открывается выход на актуальные политико-социологические дебаты, в частности, о постоянно обсуждаемой «глобализации», так как предложенная Манном теория сетей власти позволяет дать вполне дифференцированную оценку того, какие сети сегодня действительно носят глобальный характер, а какие — нет.

С) Именно благодаря своему интересу к истории Майкл Манн обратил внимание на то, какое значение для формирования «обществ» (особенно западных обществ в эпоху модерна) имеют войны. Правители и государственная администрация всегда играли центральную роль в формировании отношений «внутри общества». Это было связано прежде всего с тем, что государства часто вели войну, а необходимые для этого налоговые сборы оказывали очень серьезное воздействие на социальную структуру. Своим подходом Манн выступает против распространенного в социологии «эндогенного» понимания исторических процессов, согласно которому общества развиваются преимущественно или даже исключительно в соответствии с определенной внутренней логикой (как это предполагается в парсонсовской теории эволюции) или за счет развития производительных сил (как утверждает марксизм). Манну удалось показать, что зачастую решающее влияние на формирование классов и, соответственно, на «общественную» структуру в целом оказывают внешние силы, например, внезапное военное вторжение. Возможно, на первый взгляд это может показаться преувеличением, но неслучайно известный немецкий историк Томас Ниппердей (1927–1992) начал свою трехтомную «Историю Германии (1800–1918)» словами «В начале был Наполеон»¹. Этим предложением он обращает внимание читателя на то, что историю Германии начала

¹ Nipperdey T. Deutsche Geschichte. 1800–1918. Bürgerwelt und starker Staat. München: C. H. Beck, 1983. S. 11.

XIX-го века невозможно понять, не учитывая той роли, которую в ней сыграли армия и аппарат власти Наполеона. Ведь только в ответ на наполеоновское нашествие началась беспрецедентная мобилизация и трансформация («модернизация») немецкого «общества». Постоянно подчеркивая роль государств и развязанных ими войн, Манн подготовил почву для пересмотра распространенного в социологии слишком однолинейного представления об истории и слишком гармоничной интерпретации модерна, которая долгое время господствовала в кругу сторонников Талкотта Парсонса (хотя, разумеется, не только там), но затем была решительно отвергнута в некоторых диагнозах современности периода 1980–1990-х годов¹.

Наряду с Майклом Манном, примерно в то же самое время в Англии приобрел известность своими историко-компаративистскими исследованиями, продолжавшими аргументативную традицию теории конфликта, его друг, историк Джон Холл (род. в 1949 году). В 1985 году Холл написал книгу под названием «Власти и свободы. Причины и последствия подъема Запада»², в которой он очень элегантно сравнил между собой различные цивилизации. Впоследствии он занимался в том числе вопросами международной дипломатии, войны и мира, рассматривая их с социологической точки зрения³. Многие его аргументы имели ту же направленность, что и аргументы Майкла Манна, поскольку он тоже, говоря о генезисе модерна, на первый план ставил роль государства как инициатора военных действий.

Гидденс продолжил теоретическую работу в этом направлении и при этом позаимствовал многие категории у данных авторов. Впрочем, он столкнулся с определенными трудностями, так как очень скоро увидел, что, в частности, макросоциология Манна и Холла отнюдь не совершенна на уровне теории действия. С ее помощью невозможно достичь синтеза власти и культуры, к которому стремился Локвуд. Говоря совсем упрощенно, Манн и Холл интересуются исключительно теорией конфликта и власти и практически игнорируют теорию культуры. Так, Майкл Манн просто называет идеологические (т. е. культурные) сети власти наряду с экономическими,

¹ Ср. восемнадцатую лекцию.

² *Hall J. A. Powers and Liberties. The Causes and Consequences of the Rise of the West.* Oxford: Basil Blackwell, 1985.

³ Ср., например: *Hall J. A. Coercion and Consent. Studies in the Modern State.* Cambridge: Polity Press, 1994.

но не задается вопросом о том, каковы отношения между этими двумя сетями и может ли вообще экономика существовать сама по себе, т.е. не будучи погруженной в идеологически-культурный контекст. Этим вопросом постоянно занимался не только Макс Вебер, но и Талкотт Парсонс¹, однако ни Манн, ни Холл не уделяют данной теме должного внимания. Гидденс видит необходимость корректировки данных подходов, и эта корректировка возможна только на базе комплексных размышлений над вопросами теории действия. Впоследствии, рассуждая о теории порядка, Гидденс не «забудет» об этой укорененности своей аргументации в теории действия, и в этом он будет гораздо более последовательным, чем Хабермас, который, по мнению Гидденса и на наш критический взгляд, в поиске адекватной теории порядка под влиянием Лумана и Парсонса слишком быстро встал на путь функционализма и, соответственно, отказался от категории актора.

Это что касается влияния отдельных подходов на Гидденса и того дисциплинарного контекста, в котором формировалась его теория. Прежде чем мы приступим к более подробному изучению теоретической позиции Гидденса, необходимо сделать несколько коротких замечаний о его жизни и карьере, чтобы вы более наглядно могли представить себе эту выдающуюся фигуру современной британской социологии. Важные этапы академической карьеры Гидденса были связаны с элитным Кембриджским университетом в Великобритании, а до недавнего времени Гидденс был директором знаменитой Лондонской школы экономики. Гидденс родился в 1938 году, т. е. он примерно на десять лет моложе своих немецких «конкурентов» Хабермаса и Лумана. Как и они, он уже в молодые годы проявлял поразительную научную активность. Он сразу предложил свою новаторскую интерпретацию классиков социологии Дюркгейма и Вебера и в 1971 году издал довольно влиятельный в англоязычном пространстве учебник под названием «Капитализм и современная социальная теория»². Кроме того, он с самого начала вступил в спор с теорией Парсонса и с его интерпретацией истории социологии, с которой мы уже познакомились во второй лекции, посвященной «Структуре социального действия». Гидденс выступил с резкой критикой нормативистской теории порядка Пар-

¹ Ср. вторую и третью лекции.

² *Giddens A. Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1971.

сонса и его тезиса, согласно которому классическое социологическое мышление возникло в результате внутритеоретического спора с утилитаризмом. Гидденс отстаивал политическую интерпретацию социологии и воспринимал ее – в том числе ввиду ее функции диагноза современности – как ответ на кризис либерализма на исходе XIX-го века¹

Помимо этих работ по истории социологии уже в 1973 году он пишет книгу «Классовая структура в развитых обществах»², которая впоследствии окажет огромное влияние на всю международную социологию. В этой книге он анализирует классовую теорию Маркса и Вебера, а затем на этом основании пытается понять классовую структуру капиталистических обществ и обществ государственного социализма. При этом он уделяет особое внимание тенденциям развития рабочего и среднего класса. В этой книге Гидденс проявляет себя как «левый» социальный теоретик, который, однако, не привязан «намертво» к идеям Маркса, подобно ортодоксальным марксистам, а пытается соединить идеи Маркса и Вебера в духе уже упоминавшегося выше веберовского марксизма. В этой же книге появляется понятие, ставшее впоследствии знаменитым, а именно понятие структуризации («structuration»). Этим понятием Гидденс обозначает то обстоятельство, что применительно к эмпирической исторической реальности лишь очень редко можно говорить об устойчивых классах и классовых границах, но что вместо этого, как правило, имеют место изменчивые «этапы» классового формирования, на которые в равной мере влияют как способ производства в обществе, так и, возможно, меняющаяся межпоколенческая мобильность³. Это понятие структуризации, которое Гидденс вначале использует только в рамках классовой теории, в конце 1970–начале 1980-х годов будет перенесено им на социальные процессы в целом и подкреплено положениями теории действия для того, чтобы преодолеть статичность понятийного аппарата социологии. Гидденс говорит уже не о (прочных) структурах, а именно о структуризации. Он обращает наше внимание на то, что в обще-

¹ Ср. его статью 1976 года: *Giddens A. Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology // American Journal of Sociology. 1976. Vol. 81. No. 4. P. 703–729.*

² *Giddens A. Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften [The Class Structure of Advanced Societies]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1979 [1973].*

³ *Giddens A. Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften [The Class Structure of Advanced Societies]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1979 [1973]. S. 128 и далее.*

ствах всегда происходят динамичные процессы и что, казалось бы, прочные структуры не существуют вечно, а возникают, исчезают и постоянно изменяются акторами. И здесь Гидденс подхватывает идею, которую в начале 1960-х распространил английский социальный историк, марксист Э. П. Томпсон и которая заложена уже в названии его книги «Созидание английского рабочего класса»¹. Томпсон совершенно сознательно говорит о созидании, а не о возникновении рабочего класса, чтобы показать, что формирование класса есть процесс, который активно осуществляется акторами, а не происходит сам по себе. Тем самым марксист Томпсон выступает против тех классовых теоретиков среди марксистов, которые ставят на первый план структуры (производственные отношения) и в результате теряют из виду действующих субъектов. В этом отношении Гидденс идет вслед за Томпсоном, но при этом переносит его выводы относительно процессов формирования классов на все общественные структуры. Укорененную в теории действия идею о созданности и созидаемости структур он расширяет до идеи структуризации, которую акторы постоянно осуществляют сознательно или бессознательно. И это довольно точная противоположность тому структуралистскому пониманию систем и структур, которое вам уже знакомо по творчеству Лумана и о котором мы еще будем говорить в четырнадцатой лекции.

С середины 1970-х годов Гидденс начинает активно осваивать и критически комментировать различные теоретические направления в социологии, проявляя интерес, в частности, к этнометодологии и символическому интеракционизму², к структурализму и к немецкой критической теории³. В начале 1980-х Гидденс публикует рассчитанный на несколько томов, но так никогда и не заверченный анализ исторического материализма⁴, в котором особенно отчетливо видно, какое сильное влияние на него оказала формировавшаяся в то время в Великобритании историко-социологическая теория власти и конфликта.

¹ Thompson E. P. The Making of the English Working Class. London, 1963.

² Giddens A. New Rules of Sociological Method. London: Hutchinson, 1976. Русский перевод: Гидденс Э. Новые правила социологического метода / Пер. с англ. С. П. Баньковской // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2.

³ Giddens A. Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. London/Basingstoke: Macmillan Press, 1979.

⁴ Giddens A. A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. I: Power, property and the state. London / Basingstoke: Macmillan Press, 1981.

Творческая плодовитость, как может показаться, даже в слишком многих областях и уже упомянутый интерес к самым разным теоретическим подходам привели к тому, что не позднее конца 1970-х годов за Гидденсом закрепилась слава простого комментатора и теоретического эклектика, чьи работы не отличаются внутренним единством и последовательностью. Впрочем, Гидденсу удалось опровергнуть подобные упреки, опубликовав в 1984 году, т. е. через три года после выхода «Теории коммуникативного действия» Хабермаса и одновременно с «Социальными системами» Лумана, свое большое программное произведение под названием «Устройство общества. Очерк истории структуриации»¹. В этой книге Гидденс объединил воспринятые им различные теории в единую, связную теоретическую конструкцию. Поэтому в нашем последующем анализе его теории мы можем опираться главным образом на это систематическое произведение Гидденса.

Уже через год выходит второй том его аналитического разбора исторического материализма под заголовком «Национальное государство и насилие»² – объемное историко-социологическое произведение, продолжающее трактовку модерна с точки зрения исключительной роли политической власти и особого внимания к войне.

В 1989 году Гидденс издает 800-страничный учебник по социологии³, что весьма нетипично для социолога такого ранга. Затем в начале 1990-х годов выходит целый ряд небольших работ на тему дискуссии о модерне⁴ и идентичности современных обществ⁵. Эти книги были рассчитаны на широкую аудиторию, но уже не имели того систематического значения, как работы середины 1980-х годов. Этот период американский социолог Джеффри Александер

¹ *Giddens A. The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration.* Cambridge: Polity, 1984. Русский перевод: *Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации* / Пер. с англ. И. М. Тюриной: Академический проект, 2005.

² *Giddens A. A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2. The Nation State and Violence.* Cambridge: Polity Press, 1985.

³ *Giddens A. Sociology.* Cambridge: Polity Press, 2001 [1989]. Русский перевод: *Гидденс Э. Социология* / Пер. с англ. под ред. В. А. Ядова. М.: Эдиториал УРСС, 1999.

⁴ *Giddens A. The Consequences of Modernity.* Cambridge: Polity Press, 1990.

⁵ *Giddens A. Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age.* Cambridge: Polity Press, 1991; *Giddens A. The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies.* Cambridge: Polity Press, 1992. Русский перевод: *Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах* / Пер. с англ. В. Анурина. СПб.: Питер, 2004.

с довольно злой иронией называет «Giddens light». В действительности Гидденс все больше отходит в сферу политического консалтинга. Будучи советником Тони Блэра, он становится одним из разработчиков так называемого «третьего пути» обновленной европейской социал-демократии. В это время Гидденс пытается различными публикациями¹ сопровождать политическую линию «умеренных левых», которые уже не боготворят государство. Пожалуй, можно сказать, что уход Гидденса в политику, безусловно, сделал его еще более знаменитым уже на международном уровне, но вряд ли улучшил его репутацию как ученого. Слишком памфлетными и партийными были его последние публикации, социологическое содержание которых между тем оставляло желать лучшего. Но, несмотря на это, его работы середины 1980-х годов по-прежнему остаются важными вехами в разработке социально-теоретического синтеза².

Теперь настало время обратиться к главному систематическому произведению Гидденса «Устроение общества». Чтобы избежать повторений того, о чем уже было сказано в прошлых лекциях, мы хотим изложить только те аргументы Гидденса, которые явно выходят за рамки рассмотренных нами теоретических позиций. И здесь, с точки зрения теории действия, заслуживают внимания по меньшей мере шесть моментов³:

1. Знакомство Гидденса с этнометодологией и символическим интеракционизмом в 1970-е годы проявилось в том, что он заимствовал и отчасти модифицировал многие идеи этих теоретических направлений. В этом контексте особое значение имеет тот факт, что Гидденс в данном случае выступает резко против самой первой базовой предпосылки парсонсовской системы координат действия. Парсонс, как известно, исходил из единичного акта действия («unit act») и пытался на его основании определить элементы вообще любого действия. Гидденс считает, что отправная точка здесь выбрана неправильно, хотя ее же выбрала, например, аналитическая фило-

¹ *Giddens A. Beyond Left and Right — the Future of Radical Politics. Cambridge: Polity Press, 1994; Giddens A. The Third Way. The Renewal of Social Democracy. Cambridge: Polity Press, 1998.*

² К его поздним работам и содержащемуся в них диагнозу современности мы еще вернемся в восемнадцатой лекции.

³ См. об этом: *Joas H. Eine soziologische Transformation der Praxisphilosophie. Giddensi Theorie der Strukturierung // Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992. S. 205–222.*

софия и целый ряд других течений в социальных и гуманитарных науках. По мнению Гидденса, действие¹ не состоит из атомистических отдельных действий в том смысле, что одно завершённое действие сменяется другим, и, соответственно, изолированные действия можно анализировать по отдельности. Используя выводы феноменологии, прагматизма и интеракционизма, Гидденс утверждает, что действие следует рассматривать холистически, т. е. как непрерывный поток действий.

Человеческое действие, как и познание, предстает в виде непрерывного потока поведенческих проявлений (*durée*). Целенаправленное действие не является совокупностью или последовательностью отдельных (...) намерений, причин и мотивов. (...) «Действование» нельзя рассматривать как простую комбинацию отдельных «действий»: последние возникают лишь благодаря дискурсивному моменту внимания к потоку (*durée*) пережитого опыта²

Как утверждает Гидденс, только оглядываясь назад и прилагая некоторые умственные усилия, мы можем вычленить отдельные акты и уже тогда говорить о (завершённых) действиях. Но процесс действия протекает не так. Здесь нужно исходить из непрерывного потока действий, из – и тут Гидденс использует понятие представителя философии жизни, французского мыслителя Анри Бергсона (1859–1941) – «чистой протяженности» (*durée*).

Выступая против гиперрационалистической философии и психологии, Бергсон уже в своей диссертации, написанной в 1889 году, использовал это понятие для обозначения таких моментов в процессах сознания, когда «наше „Я“ отдается жизни, когда оно поддерживается от проведения границы между нынешними и предыдущими состояниями»³ Бергсон, который в некоторых аспектах оказал влияние и на Эдмунда Гуссерля, основателя феноменологии

¹ Пока не совсем привычным для русского читателя словом «действие» в этой главе переводится немецкое слово *Handeln* (англ. *Action*). Оно обозначает более длительный процесс, нежели отдельное действие как поступок (нем. *Handlung*, англ. *Act*). В предыдущих и последующих главах, там, где это не имеет принципиального значения, чтобы не утяжелять текст, немецкое слово «*Handeln*» переводится на русский как «действия» во множественном числе. – *Прим. переводчика.*

² Цит. по: Гидденс, Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2005. С. 41.

³ *Bergson H. Zeit und Freiheit [Essai sur les données immédiates de la conscience]. Frankfurt / M: Athenäum, 1989 [1889]. S. 77.*

и философского «предка» этнометодологии, и на Уильяма Джеймса, основателя прагматизма, понимал сознание не как последовательность изолированных мыслей, а как поток переживаний, в котором содержания мыслей перетекают одно в другое и сливаются друг с другом, подобно тому, «как это происходит, когда мы вызываем в памяти звуки мелодии, которые, сливаются воедино. Разве нельзя сказать, что, хотя эти звуки следуют друг за другом, мы все же апперципируем их как *переходящие друг в друга* (...)»?¹ Особенно Бергсона интересовало искажение, которое происходит с нашим субъективным сознанием времени, когда оно уподобляется пространству, т. е. подчиняется объективистской схеме физического времени. После Бергсона и благодаря ему тема времени в значении субъективно переживаемого временного измерения стала топом критики культуры в XX-м веке, причем как в литературе (Марсель Пруст), так и в философии (Мартин Хайдеггер). Гидденс подхватывает эту мысль, но переносит ее в том числе и на действие: именно потому, что Бергсон был прав, описывая состояние сознания как «durée», как поток чистой протяженности, который можно нарушить или прервать только путем умственных усилий, Гидденс считает неправильным ограничивать сферу применения этой идеи только процессами сознания. Точно так же следует понимать и действие: действие – это не последовательность актов, а непрерывный поток, который останавливается лишь на время, когда появляются препятствия, и который только в ретроспективной рефлексии можно раздробить на отдельные акты действия.

2. Подобно представителям этнометодологии и символического интеракционизма, Гидденс порывает с идеей о том, что действию предшествуют четкие цели. Разумеется, и эта мысль тоже направлена против парсонсовской системы координат действия. Впрочем, подобное телеологическое представление о действии встречается далеко не только там. Парсонс описывал действие с точки зрения реализации целей: действующие субъекты ставят перед собой цели, к реализации которых они приступают, учитывая условия ситуации, имеющиеся средства и существующие нормы и ценности. Гидденс же подчеркивает, что человеческое действие в большинстве случаев происходит без предшествующей формулировки какого-либо намерения. Интенциональность не является

¹ Там же. С. 77–78. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.

чем-то внешним по отношению к действию, как если бы сначала определялась цель, а потом совершалось действие ради достижения этой цели. Цели зачастую формируются как раз в процессе самого действия. Только в процессе действия актер осознает появляющиеся намерения, которые, впрочем, всегда могут быть переосмыслены. Соответственно, для Гидденса интенциональность означает нечто другое, нежели то, что она означает в традиционной теории действия. Под интенциональностью Гидденс понимает способность к рефлексивному самоконтролю в самом процессе действия, обозначая это понятием «рефлексивный мониторинг действия»¹. В действовании не просто осуществляются заранее поставленные цели и намерения. Гидденс полагает, что люди всегда оглядываются через собственное плечо, т. е. всегда наблюдают за собой и в процессе наблюдения меняют свои цели и действия. Это наглядно выражено в метафорическом понятии «мониторинг». Таким образом, в реальности действие – это намного более сложный процесс, чем это подразумевается в традиционной временной последовательности «целеполагание – действие – достижение цели».

Возможно, этот тезис о предшествовании действия интенции явился одной из причин того, что Гидденс не стал создавать типологию действий. На самом деле это очень необычно: он постоянно полемизирует с ранним Парсонсом, а также с Хабермасом, но совершенно сознательно отказывается от попытки создать собственную типологию. Очевидно, действие представляется ему слишком текучим, изменчивым процессом, чтобы можно было «остановить» его подобной типологией. Впрочем, этот отказ от систематической рефлексии о различных «траекториях», по которым может развиваться действие, таит в себе опасности, которые проявляются, в частности, в макросоциологическом анализе Гидденса. Из-за отсутствия продуманной типологии действия он время от времени скатывается к слишком одномерной аргументации с позиций теории власти, которая уже практически не в состоянии учесть аспект самостоятельности культуры.

3. Гидденс отклоняется от «традиционных» моделей действия еще в одном аспекте. Он не только утверждает, что нередко действие предшествует формированию четкого намерения. Он

¹ Цит. по: Гидденс, Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации. М.: Академический проект, 2005. С. 41.

также подвергает сомнению слишком рационалистическое понимание действия, предполагающее, что акторы сознательно управляют своим действием. Гидденс, напротив, полагает, что повседневной жизнью в значительной степени управляет рутина, т.е. досознательные механизмы. Действование, как утверждает Гидденс, во многих случаях изначально осуществляется и должно осуществляться рутинно. Свою задачу Гидденс видит в том, чтобы освободить понятие рутины от пренебрежительного оттенка и уйти от представления об абсолютной противоположности автономного, совершенно сознательного действователя, с одной стороны, и смутного, рутинизированного, инертного поведения, с другой стороны. Он хочет опровергнуть представление об «автономном действии» и «рутине» как о двух взаимоисключающих альтернативах. В качестве наглядного доказательства Гидденс приводит экстремальные, кризисные ситуации¹. В отчетах об узниках концлагерей сообщается, что у многих из них полное крушение привычной, повседневной рутины, вызванное условиями содержания в лагере, привело к абсолютной парализации способности действовать, которую было невозможно объяснить только тяжелыми физическими условиями жизни в лагере. Психологический шок от подобного крушения рутины существенно усугубил и без того сильные физические муки, вследствие чего причиной смерти порой в равной мере были и психические, и физические страдания:

Подрыв и умышленное, длительное наступление на сами основы повседневной жизни породили высокую степень тревожности, стали причиной «размывания» верхнего слоя социализированных реакций или ответных действий, обусловленных стабильным и гарантированным контролем над собственным телом и предсказуемой структурой социальной жизни. Усиление тревожности выражалось в регрессивных образцах и линиях поведения, разрушающих фундамент базисной системы безопасности, основывающейся на чувстве доминирующего доверия к другим. (...) Обыденная социальная жизнь, напротив, предполагает (...) наличие у индивидов чувства онтологической безопасности, основу которой составляет автономный контроль над собственным телом в рамках предсказуемой рутины действий и взаимодействий²

¹ Ср. Гидденс, Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2005. С. 111–116.

² Гидденс, Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2005. С. 115–116.

Это означает, что рутинные практики и автономные действия невозможно отделить друг от друга. Только за счет поддержания рутины сохраняется возможность действовать. Таким образом, рутина носит не только или не столько рестриктивный характер, сколько, наоборот, создает возможность действия. И, несмотря на то, что Гидденс этого никогда не подчеркивает и не говорит об этом открыто, в этой части своей теории он очень близок к американскому прагматизму, т. е. к философской школе, на которую ориентировался символический интеракционизм. Ведь прагматисты тоже неизменно указывали на большое значение привычек («habits») для способности человека действовать.

4. Этот акцент на рутинном характере человеческого поведения подводит Гидденса еще к одному моменту, который в большинстве теорий действия упускается из виду. Если мы говорим о рутинных практиках и о привычках, то мы почти неизбежно (см. последнюю цитату) затрагиваем вопрос телесности человека и человеческого действия. Ведь нам известно, что многие наши действия в повседневной жизни состоят из доведенных до автоматизма телесных движений. Когда-то давно, еще будучи детьми, мы научились завязывать шнурки. Когда во взрослом состоянии мы совершаем это действие, мы уже не думаем о том, как именно следует завязывать шнурок. Не мы, а наши руки завязывают шнурки – эти действия вошли «в плоть и кровь». В обыденной жизни таких действий немало: вам стоит только ненадолго задуматься, и вы сразу вспомните целый список, начиная от езды на велосипеде и заканчивая координированными движениями пальцев, нажимающих клавиши на клавиатуре. Гидденс утверждает, что неправильно отделять «просто» движения тела от «собственно» действия в том смысле, что о «действовании» речь может идти только тогда, когда вовлеченные в него телесные движения контролируются сознательно. Гидденс, наоборот, подчеркивает, что только переплетенность и неразделимая взаимосвязь бессознательного контроля над телом и действия отличают здорового и дееспособного человека. Исследования пациентов с нарушениями деятельности мозга показали, что они зачастую не в состоянии обращаться с собственным телом рутинно, т. е. они всегда вынуждены сознательно концентрироваться и, например, приказывать своей руке, чтобы она вытянулась и взяла тот или иной предмет. Эти пациенты вынуждены сознательно управлять своим телом, совершающим самые простые повседневные опе-

рации, и, в отличие от здорового человека, тратить на это много энергии. У здоровых людей, как правило, нет такого «инструментального» отношения к своему телу. Их тело — это они сами. У них действие уже изначально происходит на основании рутинизированных телесных движений, т.е. действие и рутинизированные движения тела непосредственно связаны между собой. Как и представители американского прагматизма, Гидденс тем самым выступает против дуализма духа и тела, поскольку, как он иронически замечает, этот дуализм адекватно описывает проблемы людей с нарушениями деятельности мозга, а не повседневное человеческое действие. И с этим связан следующий момент.

5. Поскольку Гидденс через понятие рутины приходит к теме человеческого тела, он, по сравнению с другими теоретиками действия, проявляет гораздо большую готовность признать, что тело имеет ключевое значение для человеческих интеракций. Гидденс, в частности, подчеркивает, что человеческое тело не воспринимается как некое однородное единство. Как показали многочисленные антропологические и социологические исследования, лицо человека в качестве средства выражения и коммуникации имеет исключительное значение по сравнению с другими частями тела. В то же время на примере таких речевых оборотов, как «потерять лицо» или «сохранить лицо» становится ясно, что мимика, жесты, экспрессивное поведение и так далее неизбежно выражаются на лице и среди прочего имеют также нравственные импликации, вследствие чего было бы во всех отношениях неправильно считать подобные телесные реакции всего лишь незначительными элементами коммуникации. Гидденс многое почерпнул у американского социолога Ирвина Гофмана¹, который проявил невероятную восприимчивость к проблемам экспрессивного поведения людей и в своих исследованиях неоднократно указывал на центральное значение телесной презентации человеческой самости. Гидденс соглашается с этими выводами Гофмана и тем самым более или менее открыто выступает против тех теоретиков, которые, как, например, Хабермас, сводят коммуникацию прежде всего к речевым высказываниям. Процессы коммуникации, согласно Гидденсу, не происходят между умными машинами, выдвигающими определенные притязания на значимость. По крайней мере, в прямой коммуникации речь всегда

¹ См. шестую лекцию.

непосредственно связана с телесностью, т. е. с жестами и мимикой. Значимое содержание интеракции не переходит автоматически в речь! Поэтому в теории Гидденса важнейшее значение имеет также понятие «физического соприсутствия»: ведь акторы, разговаривая или взаимодействуя друг с другом, выступают не только в качестве одухотворенных существ, но всегда также привносят в коммуникацию свою телесность. Физическое соприсутствие, сознание того, что тебя видят, и того, что собеседник также наблюдает твое видение, – это, по мнению Гидденса, и есть базовый опыт человеческой интерсубъективности, элементарный опыт, по сравнению с которыми другие формы коммуникации носят производный характер.

6. Наконец, Гидденс, в отличие от Парсонса, настойчиво обращает внимание на когнитивные измерения действия. Парсонсовская система координат действия всегда имела объективистский уклон, так как Парсонс не задавался вопросом о том, как акторы воспринимают условия действия. Парсонс исходил из того, что все акторы воспринимают их именно такими, какие они и есть на самом деле. Гидденс же проводит четкое различие между познанными и непознанными условиями действия. Как вы помните, Гарфинкель и этнометодологи тоже воспринимали действующих субъектов как «осведомленных акторов» („knowledgeable actors”), которые в повседневной жизни могут прибегать к определенным знаниям. Кроме того, Гидденс выделяет различные формы непреднамеренных последствий человеческих действий¹. При этом, в отличие от некоторых функционалистов (например, Роберта Мертон), он не считает факт существования непреднамеренных последствий аргументом в пользу функционалистской теории порядка. Сторонники функционализма остановили свой выбор на этом подходе отчасти именно потому, что, по их мнению, существование такого множества непреднамеренных, побочных последствий может быть понято только как бессубъектное воспроизводство одних и тех же образцов. Так, например, рынок уже невозможно свести к интенциональным действиям участвующих в нем акторов. Это запутанное переплетение интенциональных действий с их бесчисленными побочными последствиями можно понять только с помощью понятия системы. Но Гидденса, равно как и теоретиков рационального выбора, такая

¹ Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2005. С. 49 и далее.

аргументация не убеждает. Гидденс делает кардинально другие выводы, чем функционалисты или представители системной теории. Он утверждает, что факт неизбежного наступления ненамеренных последствий действия противоречит представлению о функциональности так называемых систем. Именно потому, что появляются все новые и новые побочные последствия, представление о стабильных состояниях систем весьма проблематично, а, следовательно, проблематична любая функционалистская теория порядка. Конечно, можно выявить некие структуры, но эти структуры находятся в постоянном движении. Это не одни и те же структуры: в соответствии с идеей структуризации, эти структуры каждый раз заново и каждый раз по-новому структурируются акторами. Поэтому Гидденс говорит о дуальности структур («duality of structure»), так как структуры хотя и ограничивают действие, но в то же время только они и делают его возможным. И хотя кажется, что это жесткие структуры, которые могут лишь воспроизводиться действующими субъектами, на самом деле они постоянно трансформируются.

Итак, мы рассмотрели с вами теорию действия Гидденса и ее отличительные черты. Последняя из отмеченных нами особенностей подводит нас к той точке, где от теории действия Гидденс переходит к теории порядка, т. е. решает вопрос о том, при помощи каких понятий можно описать переплетения действий нескольких или многих людей. Можно выделить следующие особенности гидденсовской теории порядка:

А) Как уже говорилось выше, Гидденс – антифункционалист, причем антифункционалист радикальный. Еще в 1970-х и в начале 1980-х годов он вел активную полемику с приверженцами функционализма, используя в том числе эпистемологические аргументы против данного образа мышления¹ Гидденс разделяет недовольство критиков тем, что в функционализме имеет место странное взаимопроникновение причин и следствий и предполагается существование причинно-следственных связей, которых на самом деле не существует² Однако в своей критике он полагается не только на теорию науки, но приводит также эмпирические аргументы. По его мнению, функционализм является ложной теорией, так как он предполагает прочные, неизменные социальные отношения и не-

¹ См. третью лекцию.

² Giddens A. Commentary on the Debate // Theory and Society. 1982. Vol. II. No. 4. P. 527–539.

способность акторов их изменить. Гидденсовская идея структуризации базируется на противоположном наблюдении, а именно на идее о том, что акторы не только воспроизводят структуры, но и производят их и изменяют. Функционалистская концепция по мнению Гидденса, предполагает весьма спорную гиперстабильность социальных структур. Это допущение кажется Гидденсу ничем не оправданным, а, кроме того, оно излишне затрудняет анализ процесса исторических изменений.

Это, однако, не означает, что Гидденс хочет полностью отказаться от понятия системы и от его использования в социальных науках. Гидденс очень хорошо понимает, что в социальном мире существуют также в высшей степени стабильные образцы действия, что акторы или даже поколения акторов снова и снова совершают одни и те же действия и тем самым создают очень прочные конструкции, существование которых подталкивает к использованию понятия системы и оправдывает его. Но отсюда еще не следует, что все социальные образования и процессы отличаются столь высокой стабильностью. В отличие от Парсонса, использовавшего аналитическое понятие системы, и Лумана, исходившего из эссенциалистского допущения существования систем и поэтому очень свободно и непринужденно обращавшегося с функционалистским и системно-теоретическим инструментарием, Гидденс отстаивает эмпирическое понимание систем: понятие системы можно применять только тогда, когда эмпирические условия таковы, что при рассмотрении социального феномена можно исходить из высокой «степени системности». То есть по сути о «системе» можно говорить только тогда, когда мы фактически и без малейших сомнений наблюдаем, как из взаимодействия акторов возникают последствия, которые через механизм обратной связи в свою очередь воздействуют на исходные условия действия акторов и затем снова и снова запускают одни и те же формы действия. В социальной реальности такие системы встречаются скорее редко, чем часто. Но и в этом случае верно следующее:

Социальные системы различаются по степени собственной «системности» и редко обладают тем типом внутреннего единства, который можно обнаружить в физических и биологических системах¹

¹ Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структуриации. М.: Академический проект, 2005. С. 501.

Если переход к функционалистской или системной теории порядка для Гидденса невозможен, если Хабермаса он критикует, в частности, за то, что тот в определенном месте своей теоретической конструкции просто заимствует функционалистскую теорию порядка и дополняет ею свою альтернативную теоретическую концепцию жизненного мира, то, естественно, возникает вопрос, какую «замену» функционалистской теории порядка может предложить сам Гидденс. И это «фирменный знак» Гидденса: он действительно старается очень последовательно разработать теорию социального порядка, исходя из теории действия. Он не пытается дополнить или даже заменить теорию действия бессубъектной теорией систем. От этого искушения его спасает понятие власти — несмотря на то, что значение этого понятия у Гидденса не соответствует ни обычному пониманию власти, ни пониманию власти у многих других социологов.

В) Понятие власти Гидденс непосредственно связывает с понятием действия. Это, как мы скоро увидим, далеко не очевидный подход, но он следует из общей аргументативной линии Гидденса и его последовательной опоры на теорию действия. Ведь если мы хотим отталкиваться от отдельных акторов и их действий и уже от них «подниматься» к более комплексным образованиям, наше внимание почти неизбежно будет привлечено феноменом власти, так как при помощи власти можно связать или объединить нескольких или многих акторов. Возможно, пока это звучит очень абстрактно, но давайте шаг за шагом проследим ход мысли Гидденса.

Вначале необходимо отметить, что веберовское понятие власти Гидденс считает недостаточным. Вебер определял власть следующим образом: «Власть означает любую возможность проводить внутри данных общественных отношений собственную волю, даже вопреки сопротивлению, вне зависимости от того, на чем такая возможность основывается»¹. Это означает, что Вебер, если использовать терминологию теории игр, рассматривает власть в значении игры с нулевой суммой. Сумма власти всегда одинакова: один получает власти ровно столько, сколько теряет другой, и наоборот. У социологов, работающих с таким понятием власти, почти неизбежно появляется очень сильный интерес к распределению власти, иногда затмевающий все другие проблемы. Впрочем,

¹ Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr, 1985. S. 28.

в истории социологии такое определение власти неоднократно подвергалось критике. Наиболее явно недовольство веберовской трактовкой власти было высказано Талкоттом Парсонсом, который, как вы знаете из четвертой лекции, понимал власть как своеобразное средство коммуникации. Независимо от того, можно ли считать эту терминологию удачной или нет, Парсонс справедливо утверждал, что власть может также накапливаться или производиться, и при этом необязательно происходит утрата власти со стороны одного из участников властных отношений. Власть, как и капитал, можно приумножать, например, за счет кооперации между участниками группы и достижения гораздо больших результатов, чем это было бы возможно для одного отдельного участника. В этом случае власть производится и накапливается, но при этом нельзя сказать, что у кого-то власти стало меньше.

Гидденс подхватывает эту идею Парсонса, которая в схожем виде встречается также в политической философии, в частности, у Ханны Арендт¹, и проявляет особый интерес именно к производству власти. При этом Гидденс подчеркивает (и в этом, собственно, заключается особенность его теории), что любое действие связано с властью. Это прослеживается уже в этимологии, поскольку в некоторых языках одно и то же слово обозначает «власть» и «делание». Во французском языке « *Pouvoir*» означает одновременно «власть» и «мочь» (что-то делать); в английском «*power*» указывает как на идею власти, так и на физическую силу и способности. Слова «действовать» и «иметь власть», по мнению Гидденса, означают одно и то же – быть в состоянии «воздействовать на мир»²:

Действование зависит от способности индивида «вносить изменения» в ранее существовавшее положение дел или ход событий, т. е. реализовывать определенный вид власти. Действующий перестает быть таковым, если он или она теряют способность «преобразовывать», т. е. реализовывать определенный вид власти (...) [мы заявляем], что действование логически подразумевает власть, понимаемую как способность к преобразованиям. В этом – наиболее универсальном своем значении власть логически предшествует и превосходит субъективность, порядок рефлексивного мониторинга поведения³.

¹ *Arendt H. Macht und Gewalt [On Violence]. München: Piper, 1970 [1970].*

² *Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2005. С. 56.*

³ Там же. С. 56.

Из этого отождествления действовани¹ и власти также следует, что практически невозможно себе представить ситуацию абсолютного отсутствия власти у кого-либо. Тем самым Гидденс формулирует важную мысль, которая практически полностью забыта многими аналитиками власти и господства, а именно мысль о том, что подчиненные и подвластные обладают значительной свободой действий, а властвующие зависят от кооперации подчиненных в реализации своих целей. Поэтому у подчиненных тоже всегда есть власть. Своим действием они могут «произвести различие», т. е. по крайней мере, вынудить власть имущего, который в определенной степени от них зависит, двигаться в том или ином направлении. В этом смысле возможности контроля, которыми располагает власть имущий, никогда не бывают абсолютными, и Гидденс справедливо говорит о «диалектике контроля» или «диалектике господства», имея в виду способ, которым «менее могущественным удастся управлять ресурсами таким образом, чтобы установить контроль над более могущественными в сложившейся системе властных отношений»¹

Разумеется, эту мысль, которая, кстати, всегда играла особую роль в литературе и философии — вспомните хотя бы роман Дидро «Жак-фаталист и его хозяин» или диалектику отношений между господином и слугой, описанную в «Феноменологии духа» Гегеля, — не следует доводить до абсурда, поскольку в отношении тотальных институтов, таких как тюрьма или тем более концлагерь, мысль о власти подвластных, т.е. заключенных очень скоро может привести к весьма проблематичным, с нормативной точки зрения, описаниям ситуации. Однако, с другой стороны, из аналитических работ Гофмана и символических интеракционистов нам известно, что даже в тотальных институтах жизнь, всегда, по крайней мере, отчасти строится на «переговорной основе» («negotiated order»)², что в конкретном устройстве институтов и протекающих в них процессах всегда участвуют две стороны, т. е. подвластные тоже имеют пусть ограниченную, но все же свободу действий, а значит и власть.

Поэтому неудивительно, что Гидденс, продолжая традицию теории конфликта и социологии власти Майкла Манна, считает, что у власти могут быть не только экономические основания. Гидденс

¹ Там же. С. 498.

² Ср. шестую лекцию.

использует многомерное понятие власти, признавая, что властные позиции могут опираться на различные ресурсы (он выделяет два идеальных типа ресурсов: «аллокативные» и «авторитативные») – разумеется, на экономические, но также и на политические, военные и, что немаловажно, информационные (знание как ресурс). Именно последний пункт, который своим появлением, безусловно, в значительной степени обязан работам французского теоретика Мишеля Фуко¹, особенно подчеркивается Гидденсом, поскольку он так же, как и Фуко, не считает знания, формы говорения и речи нейтральными или «невинными», а видит в них возможность структурировать отношения между людьми, причем в том числе неравноправные отношения.

Это что касается по-прежнему абстрактных измерений гидденсовского понимания власти. Мы уже говорили о том, что понятие власти у Гидденса отождествляется с действием. Одна из причин такой трактовки власти в том, что Гидденс пытается создать теорию порядка, последовательно исходя из теории действия. Что конкретно это означает?

Подход Гидденса к этой проблеме нестандартен и в некотором смысле требует привыкания, так как Гидденс выбивается из рамок традиционного построения теории, знакомого нам по предыдущим лекциям, но в то же время использует понятия, которые вы тоже хотя и знаете из этих лекций, но которые полностью меняют свое значение в теории Гидденса. Это касается в первую очередь упоминавшейся уже у Хабермаса и Локвуда пары понятий «социальная и системная интеграция» – понятий, имеющих принципиальное значение для теории порядка Гидденса. И если Хабермас и Локвуд, при всем различии их определений, по крайней мере, единодушны в том, что эти два аспекта должны анализироваться при помощи различного теоретического инструментария – вопросы социальной интеграции при помощи инструментов теории действия, а вопросы системной интеграции при помощи функционалистского инструментария, то Гидденс противится такому теоретическому дуализму. По его мнению, при построении теории порядка нет необходимости прибегать к функционалистским инструментам анализа. В этом случае тоже возможна последовательная аргументация на основании теории действия, если только исследователь грамотно использует знания о взаимосвязи между действием и властью.

¹ См. четырнадцатую лекцию.

Дело в том, что Гидденс, в отличие от остальных теоретиков действия и в первую очередь от Хабермаса, очень тесно связывает свое понятие действия с телесностью человека и, учитывая выводы Гофмана, делает акцент на экспрессивном поведении, мимике и саморепрезентации. Особое значение он придает интеракции «лицом к лицу», потому что здесь открыто проявляется телесность. Под социальной интеграцией Гидденс понимает переплетение действий присутствующих и наблюдающих друг за другом акторов, т. е. переплетение действий в условиях физического соприсутствия. В этом тематическом контексте Гидденс продолжает развивать идеи о теории порядка, сформулированные в рамках этнометодологии и символического интеракционизма. Он не видит необходимости ссылаться на нормы, как это делает Парсонс, или на уравнивание различных притязаний на значимость, как это делает Хабермас, для того, чтобы объяснить стабильное взаимодействие в условиях физического соприсутствия. Подобные идеи в рамках теории социального порядка кажутся ему или слишком поверхностными (как в случае Парсонса), или рационалистическими (как в случае Хабермаса). Гидденс, напротив, подчеркивает, что порядок устанавливается на более глубоком уровне, и происходит это за счет доступности символических выражений (как речевых, так и телесных) и за счет веры в разумность обыденного мира¹.

Но особенно интересными и поистине новаторскими эти рассуждения становятся применительно к переплетению действий, разделенных в пространстве и во времени, т. е. таких действий, в которых нет физического соприсутствия акторов. И здесь как раз и появляется проблема, которую Гидденс обозначил понятием «системная интеграция». При этом он не может воспользоваться уже разработанными идеями относительно теории порядка, так как, с одной стороны, этнометодология и символический интеракционизм с их преимущественно микросоциологической ориентацией могли предложить лишь неубедительные решения проблемы, а, с другой стороны, Хабермас и, тем более, «ортодоксальные» системные теоретики использовали весьма проблематичный и поэтому отвергаемый Гидденсом функционалистский инструментарий. Что же делает Гидденс?

¹ См. наши рассуждения о теории порядка в этнометодологии в седьмой лекции.

Пространство и время имеют решающее значение для гиденсовского различения между социальной и системной интеграцией. Но даже если переплетение действий происходит по-разному ввиду того, что акторы в условиях физического соприсутствия действуют (вынуждены действовать) иначе, нежели в условиях удаленности друг от друга, это еще не означает, что нужно отказаться от теории действия. Как раз наоборот! И здесь Гидденс следует аргументации, предложенной Майклом Манном. Согласно этой аргументации, необходимо провести историческое исследование того, как менялись возможности и потенциал действий людей или групп с течением времени, какие возникали технологии, позволяющие людям соединять свои действия вопреки пространственно-временной дистанции, какие властные ресурсы – и здесь как раз появляется идея производства и накопления власти – формировались в различных культурах. Понятия власти, сопряженного с понятием действия, вполне достаточно для того, чтобы прояснить макросоциологические взаимосвязи. Как считает Гидденс, для этого не нужно прибегать к функционалистским моделям аргументации.

Особенно наглядно этот подход Гидденса разработан в уже цитировавшейся нами книге «Национальное государство и насилие», которая вышла через год после публикации «Устроения общества». В этой работе с сильным историческим уклоном Гидденс анализирует технические и технологические предпосылки формирования государств в древнем мире, в частности, в Месопотамии. При этом он уделяет особое внимание письменности, благодаря которой стало возможным стабильное, продолжительное господство. Изобретение письменности, по мысли Гидденса, явилось важнейшей предпосылкой интеграции больших масс людей с опорой на власть, потому что государственная администрация могла функционировать только благодаря сохранению информации.

Письменность предоставляла средства кодификации информации, которая могла использоваться для расширения границ административного контроля, осуществляемого государственным аппаратом как в отношении объектов, так и в отношении людей. Даже самая простая форма нанесения знаков в качестве мнемонического приема делает возможным регулярное упорядочивание событий и действий, которое не может быть организовано как-то иначе. Сохранение информации позволяет стандартизировать определенный спектр событий и в то же время более

эффективно их координировать. Список – это формула, регистрирующая объекты и людей и упорядочивающая их друг относительно друга. И уже в этом, возможно, самом элементарном смысле письменность допускает увеличение пространственно-временной дистанции, т. е. делает возможным расширение социальных отношений на более протяженные отрезки времени и пространства, чем те, которые можно преодолеть в устных культурах¹

Итак, с появлением письменной фиксации информации становится возможным надлежащий уровень надзора («surveillance»; это понятие Гидденс заимствует у Фуко). Именно тогда впервые появляется возможность формирования государства. И на протяжении всей последующей истории развитие системы хранения и обработки информации – согласно представлению о том, что знание означает власть – всегда играли решающую роль. Так, например, в отношении развития европейского государства в Новое время Гидденс показывает, каким образом книгопечатание способствовало невероятному прогрессу в производстве власти. С изобретением книгопечатания у правителей формировавшихся в то время абсолютистских государств появилась беспрецедентная возможность собирать информацию, отслеживать ее и создавать немыслимые прежде, высоко централизованные системы управления для того, чтобы иметь власть над своими подданными. В эпоху национальных государств, благодаря уже известной в основных чертах технологии, эта система управления продолжала совершенствоваться.

В этой связи, конечно, можно было бы спросить, какие последствия для властной структуры современных государств имеет распространение компьютерных технологий. Сам Гидденс не занимался этим вопросом систематически, но, принимая во внимание его тезис о «диалектике господства», можно предположить, что он, вероятно, не стал бы говорить об одностороннем усилении господства. Ведь, несмотря на то, что в эпоху абсолютизма и в эпоху национальных государств, безусловно, произошло усиление власти централизованного государства, в то же время расширились и возможности религиозных и политических групп (вспомните английских диссентеров² или европейских интеллектуалов эпохи Про-

¹ Giddens A. A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2. The Nation State and Violence. Cambridge: Polity Press, 1985. P. 44–45.

² Диссентеры (англ. dissenters – от лат. dissentio – не соглашаюсь) – в Англии одно из наименований лиц, отклоняющихся от официально принятого вероисповедания (англиканской церкви). – Прим. переводчика.

свещения, критиковавших власть), которые тоже смогли освоить власть печатного слова и тем самым сформировать контрвласть. Аналогичным образом и сегодня можно наблюдать «диалектику» отношений между опирающейся на компьютерные технологии властью государственной администрации и контрвластью социальных групп, которая базируется на использовании Интернета и никогда не может контролироваться на все сто процентов.

Итак, по мнению Гидденса, соединение действий множества людей вопреки пространственной и временной удаленности вполне можно описать с помощью теории действия. Для этого не нужна бессубъектная теория порядка, какую предлагает функционализм. Более того, подобную функционалистскую теорию порядка вообще нельзя использовать, поскольку иначе можно упустить из виду текучесть и изменчивость социальных структур и, следовательно, диалектику господства и контроля, которая подразумевает постоянный напряженный переговорный процесс между различными акторами и группами акторов. Факт существования этой диалектики несовместим с представлением о жестких структурах и системах.

С) Изложенные выше объяснения обширных пространственно-временных переплетений действий и соединения микро- и макро-структур при помощи понятия власти обозначают ту особенность гидденсовской теории порядка, которая четко отличает ее, скажем, от теории Парсонса. Макросоциальный порядок, по мнению Гидденса, не достигается путем примирения конфликтов интересов при помощи норм и ценностей. Для Гидденса проблема порядка существует на гораздо более глубоком, базовом уровне. В этом его образ мышления схож с образом мышления Гарфинкеля и Лумана. Правда, несколько досадным может показаться то обстоятельство, что Гидденс в своем призыве учитывать временное измерение социальных процессов на понятийном уровне смешивает субъективное переживание времени и объективную темпоральность процессов (например, различия транспортных потоков в городе в разное время суток). Но, как бы то ни было, Гидденс в своей аргументации точно так же, как и Майкл Манн, обращает особое внимание на технологические механизмы и ресурсы, транспортные средства и средства коммуникации, благодаря которым впервые появляется возможность объединить большие массы людей. По сравнению с ними, нормы хотя и имеют большое значение, но все же носят скорее вторичный характер, так как только при условии существова-

ния разветвленных социальных сетей, объединяющих людей между собой и при этом зависящих от определенных технологий, могут существовать общие нормы или ценности. Только на базе определенного властного потенциала становится возможным распространить ценности, идеологии и культурные образцы настолько, чтобы они затрагивали не только некоторых людей или немногочисленные группы, а действительно большую часть населения.

Будучи последовательным в своей аргументации, Гидденс, как и Манн, уже не считает понятие общества главным или основным понятием социологии, поскольку, по его мнению, сначала необходимо провести историческое эмпирическое исследование и выяснить, как под влиянием транспортных средств и средств коммуникации формировались стабильные социальные сети между людьми и когда имели место частичные совпадения различных социальных сетей, которые в конечном итоге привели к возникновению социальных образований с четкими территориальными границами. Как и Манн, он предостерегает исследователей от ошибочного допущения, согласно которому домодерные политические образования по своей организации походили на национальное государство эпохи модерна, для которого характерна сравнительно однородная культура, охрана внешних границ и так далее. Империи и властные структуры прошлого выглядели совершенно иначе. О сравнительно однородной культуре не могло быть и речи хотя бы потому, что не было таких средств коммуникации, которые могли бы распространить эту культуру среди большого числа людей. Четкие внешние границы тоже отсутствовали, поскольку империи имели тенденцию «растрепываться» по краям, т. е. властные сети на периферии все больше ослабевали по мере удаления от центра. Конечно, и в античности были, например, города-государства, т.е. политические образования с высокой концентрацией власти. Но переход от абсолютистского государства к национальному государству эпохи модерна привел к еще одному резкому увеличению властного потенциала, обусловленному в том числе развитием рынков и промышленной техники, усилением административной мощности государства, т. е. его способности управлять и контролировать большие массы людей, а главное, взаимодействием всех этих факторов:

(...) современное государство в значении национального государства становится во многих отношениях наилучшей формой

аккумуляции власти, будучи территориально ограниченным (хотя внутренне разделенным на регионы) административным целым¹

Когда мы говорим об «обществе» и подспудно отождествляем его с современным национальным государством, это, по мнению Гидденса, лишь отодвигает вопрос о том, какова специфика этого национального государства и чем оно кардинально отличается от прежних «общественных форм».

Однако в этом контексте Гидденс готов отказаться не только от понятия общества. Он хочет и должен отказаться также от представления о единой и всепроникающей логике, которой якобы подчиняются процессы, происходящие в макроструктурах. Так, марксистскую трактовку современных западных «обществ» как обществ капиталистических Гидденс считает ложной уже потому, что такая характеристика изначально предполагает, будто в социальной жизни есть только один — экономический — ресурс власти, от которого зависят все остальные. Гидденс считает, что с эмпирической точки зрения недопустимо трактовать функционирование современных национальных государств исключительно с точки зрения экономической логики и именно к ней сводить все другие формы власти. По его мнению, эпоху модерна и, следовательно, национальные государства отличало и отличает существование поля напряженности между различными институциональными комплексами. В соответствии с различием нескольких форм власти, основанных на различных ресурсах и правилах, он выделяет три комплекса: «капитализм, индустриализм и государственная система»². Капиталистическая динамика была, безусловно, важной отправной точкой возникновения модерна, однако она была и остается отличной от технологической динамики, которая привела к индустриальному модерну. Доказательством этого служит то, что на территории СССР и в сфере его влияния индустриализация была проведена в условиях некапиталистических отношений. В свою очередь, система национального государства не сводится ни к индустриализации, ни к капитализму, а имеет свою собственную, причем двойственную динамику. С одной стороны, самое позднее после Французской революции в ходе совместного выступления европейских национальных государств (во множественном числе!) возникла мощная военная динамика, предо-

¹ *Giddens A. A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2. The Nation State and Violence. Cambridge: Polity Press, 1985. P. 13.*

² Там же. P. 287 и далее.

пределившая самую суть модерна. Гидденс – и в этом опять-таки прослеживается его сходство с Майклом Манном – гораздо более внимателен к феномену макросоциального насилия, чем Хабермас или Луман. В их теориях этот аспект не играет никакой роли, что особенно странно именно в отношении немецких теоретиков, если задуматься, какую огромную роль сыграло государственное насилие в истории «их» страны. С другой стороны, административные аппараты с их техниками надзора, которые явились одной из предпосылок возникновения тоталитарных форм господства в XX-м веке, тоже выработали свою собственную динамику, которая также не сводима ни к индустриальным, ни к капиталистическим или военным процессам.

Против этой опасности порабощения буржуазного общества всемогущим государством всегда, по мнению Гидденса, выступали индивиды и группы. Поэтому движения демократизации можно рассматривать как следствие административного вмешательства национального государства эпохи модерна в социальные отношения. Впрочем, здесь напрашивается критический вопрос относительно того, можно ли объяснить возникновение демократии только диалектикой власти и контрвласти. Отчасти эти сложности связаны с тем, что Гидденс не стал разрабатывать собственную типологию действия. Ведь, в конечном счете, идеи равноправия, гласности, политического участия, справедливости, безусловно, имеют также культурные корни, и хотя процессы демократизации зависят от констелляции властных отношений, их невозможно объяснить только этими отношениями. В этом пункте становится ясно, что Гидденсу лишь отчасти удался синтез власти и культуры, что его анализа, при всей его изощренности и сопряженности с теорией действия, слишком сосредоточен на властном аспекте действия и недостаточно учитывает его укорененность в культуре.

И все же, заимствуя у Фуко понятие надзора («surveillance»), Гидденс в то же время старается всячески противостоять его бес-субъектному пониманию социальной теории. В аналитических работах Фуко, о которых мы будем говорить в четырнадцатой лекции, с одной стороны, никогда не называются акторы, использующие или совершенствующие техники власти. У Фуко власть, подобно призраку, «бродит» по истории, но ее невозможно ухватить или соотнести с кем-то конкретным, что неприемлемо для такого последовательного теоретика действия, как Гидденс. С другой стороны,

в своем анализе власти Фуко нередко поддавался соблазну сильно преувеличить силу воздействия власти, поскольку он – по крайней мере, в поздний период своего творчества – не проявлял особого теоретического интереса к акторам и их действиям. С точки зрения Фуко, тело всегда было и остается лишь объектом воздействия техник власти, объектом, сформированным и отшлифованным дисциплинарными и другими техниками власти, объектом, фактически лишенным автономии. Гидденс в этом отношении не столь радикален. Для него акторы всегда сохраняют способность к действию и поэтому всегда – в полном соответствии с «диалектикой господства» – могут бунтовать, протестовать и бороться¹. Свое несогласие с Фуко Гидденс выразил в емкой формуле, согласно которой «тела» у Фуко не имеют «лиц» – ничто в них не оглядывается назад и не проявляет несводимую «субъективность» «объектов».

Здесь снова отчетливо видно также различие между Гидденсом и Луманом. Возможно, вы заметили, что гидденсовская концепция отношений напряженности между институциональными комплексами чем-то напоминает радикальный тезис Лумана о функциональной дифференциации современных обществ, т. е. о том, что отдельные подсистемы следуют лишь своей собственной логике, что общего кода или общего языка уже не существует и что поэтому воздействие на систему возможно только в виде нарушений или раздражений. Разница между двумя теориями заключается в том, что Гидденс считает подобное радикальное разделение институциональных комплексов или (под)систем эмпирически неубедительным, а, кроме того, – и этот аспект имеет решающее значение – полагает, что границу между комплексами проводят акторы: именно акторы, сознательно или бессознательно, пронизательно и верно или, наоборот, ошибочно, определяют внутреннюю логику институциональных комплексов и проводят границы между ними.

Итак, мы подошли к завершению данной лекции и к вопросу о том, как Гидденс представлял себе процесс социальных изменений. Говоря о его теории порядка, мы уже указывали радикальный антифункционализм Гидденса. В разработке теоретических концепций изменений именно на функционалистскую парадигму мышления – по всей видимости, неслучайно – очень сильное влияние оказала теория эволюции, которая, впрочем, существовала в самых разных

¹ Гидденс, Э. Устройство общества: Очерк теории структуриации. М.: Академический проект, 2005. С. 366.

вариантах, не говоря уже о различиях, обусловленных ее применением в различных дисциплинах. В частности, Парсонс в своих рассуждениях о теории эволюции руководствовался представлением о предположительно важнейшем процессе дифференциации, хотя, в соответствии со своей схемой четырех функций, включил в свою концепцию еще три аспекта изменений, такие как «повышение адаптивной способности» («adaptive upgrading»), «генерализация ценностей» («value generalization») и «инклюзия» («inclusion»). Вряд ли мы погрешим против истины, сказав, что последующие социологические теории эволюции не добавили к этой концепции ничего принципиально нового. Есть даже некоторые основания полагать, что эволюционно-теоретические тезисы Лумана о социальных изменениях – это шаг назад по сравнению с Парсонсом, так как полная сосредоточенность Лумана исключительно на теме функциональной дифференциации оставляет за рамками остальные, упомянутые выше аспекты парсонсовской теории. Кроме того, в теории Лумана остается совершенно неясно, кто или что, собственно говоря, продвигает эту дифференциацию, помимо довольно неопределенной внутренней логики внутрисистемной коммуникации.

Поскольку Гидденс решительно порывает с функционализмом и допускает в лучшем случае эмпирическое понятие системы, не уставая повторять, что познанные и непознанные, намеренные и непреднамеренные побочные последствия действий подрывают функциональность почти любой системы, он не разделяет и представление о внутренних механизмах «развития» (социальных) систем. Он понимает, что акторы обладают знанием («knowledgeable actors»), и они особым образом и всегда по-новому используют различные ресурсы власти для достижения своих целей. Поэтому он скептически относится к представлению о том, что историю можно «втиснуть» в (эволюционистское) повествование с одной сюжетной линией. Ведь именно благодаря находчивости акторов и прежде всего в принципе непредсказуемым побочным последствиям их действий в истории всегда будут остановки и начала новых эпох, с высоты которых, вероятно, можно – на протяжении какого-то определенного времени – наблюдать непрерывное развитие. Но так как всегда существует возможность резкого разрыва этой непрерывности, Гидденс отстаивает «эпизодическое» понимание истории и общественных изменений. По его мнению, более-менее четко и связно можно

очертить в лучшем случае эпизоды или эпохи, но не историю всего человечества в значении единого рассказа в духе теории эволюции. Невозможно выявить ни какие-то «главные процессы», вроде дифференциации, ни однозначные причинно-следственные связи, вроде классовой борьбы в марксизме, которые бы могли адекватно отразить всю сложность человеческой истории.

Нет такого ключа, который мог бы (...) открыть нам доступ к тайнам человеческого и социального развития, сведя его к единой схеме, или мог бы с этой точки зрения объяснить важнейшие переходы между различными формами общества¹.

Трансформация общества – это слишком запутанный процесс, чтобы его можно было описать или, более того, объяснить с помощью простых формул. Это относится и к процессу глобализации, широко обсуждаемому общественностью и учеными с начала 1990-х годов. Гидденс, в соответствии со своей теоретической концепцией, понимает глобализацию не столько как экономический, сколько как многомерный процесс, который нужно описывать в пространственно-временных категориях.

(...) Концепция глобализации лучше всего поддается пониманию как проявление фундаментальных аспектов пространственно-временной удаленности. В концепции глобализации речь идет о пересечении присутствия и отсутствия, о переплетении социальных событий и социальных отношений «на расстоянии» с локальной контекстуальностью. Мы должны описывать глобальное распространение модерна в терминах сохраняющейся связи между удаленностью и хронической изменчивостью локальных обстоятельств и локального участия².

Не только глобальные экономические структуры, сталкивающиеся с местным, локальным контекстом, меняют мир и восприятие этого мира теми, кого затронуло распространение этих глобальных структур. Мигранты и беженцы, туристы и СМИ тоже сводят вместе контексты, которые прежде были более или менее «надежно» разделены, что имеет непредсказуемые последствия в том числе для личной идентичности людей. С этим связан и гидденсовский диагноз современности, который мы рассмотрим, правда, только в

¹ Гидденс, Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. М.: Академический проект, 2005. С. 348.

² Giddens A. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.

восемнадцатой лекции вместе с теорией немецкого социолога Ульриха Бека.

В целом же ученые вряд ли смогут проигнорировать те новые выводы и знания, которые открыло им гиденсовское «эпизодическое» понимание истории и социальных изменений по сравнению с зачастую слишком линейными конструкциями в духе теории эволюции, тем более что дополнительным аргументом, доказывающим присутствие моментов дискретности в историческом процессе, является постоянно подчеркиваемое и Манном, и Гидденсом значение массового насилия на макроуровне. Впрочем, в этой связи возникает один критический вопрос: не преувеличена ли общая критика Гидденса в адрес теорий эволюции, если принять во внимание тот факт, что люди всегда пытаются удостовериться в собственной истории и привнести какой-то смысл в ставшее и свершившееся (*Gewordensein*)? Они трактуют «прошлое в свете спроектированного будущего ради интерпретации и контроля настоящего»¹, так что непрерывность истории не только изобретается социологами и теоретиками, но и фактически «создается» субъектами.

Полностью отказываясь от поисков некой формулы, объясняющей историю в целом, мы все равно не можем обойтись без того, чтобы не интегрировать различные моменты прошлого в некую историю²

Рассмотрев попытки теоретического синтеза, предпринятые Хатбермасом, Луманом и Гидденсом, мы познакомились с наиболее влиятельными работами такого рода периода 1970–1980-х годов. Другие теоретические проекты этого периода и более поздние разработки мы рассмотрим в наших следующих лекциях. Но сначала (в следующей лекции) мы обратимся к неопарсонсианству. Авторы, которых можно отнести к этой категории, либо очень сильно опираются на «старый» теоретический каркас, разработанный Парсонсом, т. е. несмотря на всю критику в его адрес, считают его теоретический подход в принципе «верным», либо специализируются на темах из области макросоциологии таким образом, который хотя и допускает систематическую рефлексию о теории социальных изменений или, во всяком случае, о теории социального порядка, но при

¹ Joas H. Eine soziologische Transformation der Praxisphilosophie. Giddens' Theorie der Strukturierung // Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992. S. 219.

² Ср. об этом шестнадцатую лекцию о Рикёре.

этом отрицает насущную необходимость в теории действия, как это было уже у Хабермаса, Гидденса и Лумана. Однако современный теоретический синтез, безусловно, не имеет права скатываться к тому состоянию, когда социальной науке еще не были известны достижения этих трех теоретиков. И вы должны об этом помнить, когда мы в следующих лекциях будем знакомить вас с другими теоретическими подходами, и проверять их на предмет того, могут ли они конкурировать с теоретическими синтезами, созданными этими тремя авторами.

Тринадцатая лекция. **ОБНОВЛЕНИЕ ПАРСОНСИАНСТВА И ТЕОРИИ МОДЕРНИЗАЦИИ**

То, что в последних четырех лекциях мы представили вам важнейшие попытки синтеза, предпринятые в 1970-е и 1980-е годы с целью объединить между собой различные теоретические традиции и совершить прорыв к новой «великой теории» в духе Парсонса, не должно подталкивать вас к ошибочным выводам. Из нашего утверждения о том, что в начале 1970-х центр теоретической работы переместился в Европу, совершенно не следует, что американская социология после этого не играла абсолютно никакой роли в теоретическом отношении. Из нашего наблюдения касательно того, что неопутилитаристы, символические интеракционисты, этнометодологи и теоретики конфликта выступили с резкой критикой Парсонса, еще не следует, что его теоретическая конструкция в 1970-е и 1980-е полностью утратила свою привлекательность. На самом деле оказалось, что его многочисленные, многоплановые, хотя и не всегда свободные от внутренних противоречий произведения давали широкий простор для различных толкований, и это означало, что ученики Парсонса могли пойти своим путем, более или менее независимым от «Учителя». В первую очередь парсонсовская теория социальных изменений давала повод для переосмысления и многочисленных интерпретаций. Сам Парсонс тоже постоянно развивал и перерабатывал свои идеи о теории социальных изменений¹. Однако по причине того, что аргументация в его эволюционно-теоретических рассуждениях становилась все более и более абстрактной, он подошел к неким границам, за которыми развитие уже было невозможно. Во всяком случае, те социологи, которые всерьез хотели заниматься эмпирической работой, как правило, лишь в очень незначительной степени могли опереться на подобные конструкции с характерной для них исторической неопределенностью.

Отсюда и возникла так называемая теория модернизации, структуру которой невозможно понять, не зная теории Парсонса, но

¹ См. четвертую лекцию.

которая в то же время противоречит этой теории в довольно значимых аспектах. Что же представляла собой теория модернизации? Если говорить совсем упрощенно¹, то это такая теория социальных изменений, которая пыталась описать историю развития обществ в историко-сравнительной перспективе. При этом ее представители исходили из того, что модернизация – это глобальный и в целом необратимый процесс, начавшийся одновременно с промышленной революцией в середине XVIII-го века (или, возможно, даже раньше) в Европе и затем постепенно охвативший все общества;

- историческое развитие (модернизационный процесс) происходит от так называемых традиционных обществ к обществам модерна; при этом предполагается резкое противопоставление модерна и традиции;

- в традиционных обществах и странах третьего мира доминируют личные установки, ценности и ролевые структуры, которые, в соответствии с парсонсовскими эталонными переменными², могут быть описаны такими понятиями, как «аскрипция», «партикуляризм» и «функциональная диффузность» и должны рассматриваться как препятствия на пути экономического и политического развития;

- в отличие от них, для современных обществ в европейском и североамериканском культурном пространстве характерны ориентация на достижения, универсалистские ценности и функциональная специализация ролевых образцов;

- социальные изменения, обуславливающие переход к модерну, в разных странах происходят сравнительно одинаково и однолинейно.

Говоря еще проще, цель теории модернизации заключалась в историческом объяснении возникновения капиталистического экономического устройства и демократической политической системы в Западной Европе и Северной Америке и одновременно в выявлении условий экономического роста и демократизации в других регионах мира. При этом данная теория строилась таким образом, чтобы она могла в качестве макротeorии составить конкуренцию марксизму: жесткой марксистской концепции базиса и надстройки теория модернизации противопоставила гораздо более гибкий тео-

¹ Ср. об этом: *Knöbl W* Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit. Weilerswist: Velbrück, 2001. S. 32 и далее.

² См. третью лекцию.

ретический инструментарий в виде «эталонных переменных». Они с самого начала были задуманы как многомерные, благодаря чему появилась возможность выявить и понять взаимодействие больших комплексов — науки, политики и культуры, не сводя одно к другому. В отличие от марксистского подхода с характерным для него экономизмом, здесь на теоретико-терминологическом уровне заранее не определялся каузальный приоритет экономики, политики или культуры.

В 1950-е и в начале 1960-х годов теория такого типа была привлекательна по нескольким причинам.

А) Для социологии в узком смысле слова данный подход, в отличие от более абстрактных работ Парсонса, был достаточно конкретным для того, чтобы с ним можно было работать эмпирически. Кроме того, в 1950-е годы размышления Парсонса на тему социальных изменений пока еще не оформились, не вызрели до конца. Ведь он разработал свою теорию эволюции лишь в 1960-е годы. Таким образом, обаяние теории модернизации заключалось прежде всего в том, что в ней социологи впервые обрели универсальную и одновременно простую в применении теорию изменений, которая была, по крайней мере, не менее убедительной, чем марксизм.

В) Кроме того, привлекательным было то, что, используя эталонные переменные Парсонса, теоретики модернизации могли считать себя хранителями наследия классиков социологии. Ведь, как вы помните, сам Парсонс создал свои эталонные переменные для того, чтобы более точно раскрыть смысл понятийных дихотомий, часто встречающихся у классиков социологии («общность» versus «общество», «механическая» versus «органическая солидарность» и так далее) и сделать их противоречивое многообразие более прозрачным. А поскольку теоретики модернизации обращались как раз к этим парсонсовским эталонным переменным, они, как могло показаться, имели легитимные основания утверждать, что им удалось спасти, безусловно, по-прежнему верные выводы и познания классиков, включив их «новую» теорию. Однако при этом не учитывался тот факт, что Парсонс в конечном итоге сформулировал свои эталонные переменные с целью преодоления тех самых дихотомий, так как он полагал, что хотя классики действительно что-то поняли и верно отразили в своих теориях, однако социальная реальность слишком сложна для того, чтобы ее можно было выразить в таких простых парах противоположных понятий. И когда теоретики мо-

дернизации говорили о том, что историю можно описать как процесс перехода от «традиционных» обществ к «обществам модерна» и что в ходе этого процесса аскриптивные, партикуляристские и функционально размытые установки и ролевые структуры заменяются ориентированными на достижение, универсалистскими и функционально специфическими установками и ролевыми структурами, они снова скатывались к тем же дихотомиям, которых Парсонс, собственно говоря, хотел избежать. Но, как правило, эти расхождения с Парсонсом затушевывались: слишком соблазнительной, слишком элегантной казалась теория модернизации, чтобы ее могли испортить подобные казуистические возражения. Сами теоретики модернизации в большинстве своем были уверены, что они продолжают традицию Парсонса. И это мнение долгое время не оспаривалось в том числе и потому, что сам Парсонс не принимал практически никаких усилий, чтобы отмежеваться от теории модернизации.

С) Для социальных наук в целом, а не только для социологии теория модернизации была столь привлекательной в связи с тем, что она была изначально задумана как междисциплинарная. Эта специфическая версия эталонных переменных, казалось, была одинаково полезна для всех: для историков, политологов, экономистов, психологов и социологов. Таким образом, теория модернизации давала надежду на междисциплинарную социально-научную исследовательскую практику.

Д) Кроме того, она позволяла надеяться также на практическую ориентацию, поскольку ее представители полагали, что, используя ее выводы и полученные знания, можно также управлять процессами развития за пределами западного мира.

На самом деле теория модернизации возникла в совершенно конкретном «практическом» контексте: она была в некотором роде реакцией на попытки правительства США в период правления президента Трумана остановить распространение влияния СССР в странах, которые впоследствии были объединены в понятие «третий мир». В этой связи в 1949 году американская администрация разработала программу стабилизации этих стран, которые должны были получить экономическую поддержку для того, чтобы не допустить распространения на них коммунистического влияния, если этого еще не произошло. Был разработан своеобразный план Маршалла в глобальном масштабе: американцы своими деньгами и технологиями должны были помочь бедным неевропейским нациям

встать на ноги. Однако вскоре выяснилось, что работа экспертов по помощи и развитию в Латинской Америке, Азии и Африке была не такой простой, как думали вначале. Неоднократно благие намерения разбивались о языковые, но также о культурные или социальные барьеры, которые нужно было как-то преодолеть, но никто не знал, как это сделать. И тогда к проекту подключили экспертов в области социальных наук. Начались дебаты о причинах блокады развития, и очень скоро наиболее убедительными проявили себя модели аргументации, опиравшиеся на теоретическую систему Парсонса. Динамическая идея развития, основанная на эталонных переменных, стала той теоретической моделью, которую считали наиболее приспособленной для описания и, более того, объяснения процессов социальных изменений. С переходом к этой теоретической интерпретации сразу же начались крупномасштабные междисциплинарные исследования, расширившие горизонт социальных наук за пределы западной культуры и открывшие взгляд на те регионы, систематическое исследование которых всего несколько лет назад невозможно было себе даже представить. Конечно, Макс Вебер и Эмиль Дюркгейм тоже занимались темами вне европейского контекста, в частности, экономической этикой мировых религий или картиной мира австралийских и североамериканских аборигенов, однако при этом они целиком полагались на эмпирические исследования, проведенные несоциологами. С появлением теории модернизации ситуация изменилась. Социальные науки и особенно социология стали более открытыми как в культурном, так и в географическом плане, что также открывало перед ними перспективы практической значимости. Ведь проводимый методами эмпирического социального исследования анализ препятствий на пути развития «бедных» стран должен был одновременно дать ключ к преодолению этих препятствий.

В результате в конце 1950-х и в начале 1960-х годов появился целый ряд объемных работ, которые имели огромное значение как для теории модернизации, так и для послевоенной социологии в целом: «Религия эпохи Токугава»¹ (1957) Роберта Беллы, «Уход традиционного общества. Модернизация Среднего Востока»² (1958)

¹ *Bellah R. Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan. New York / London: Anchor Books, 1985 [1957].*

² *Lerner D. The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East. New York: Free Press, 1965 [1958].*

Даниэля Лернера, «Политический человек» (1959)¹ Сеймура Мартина Липсета (род. в 1922 году), «Социальные изменения в эпоху промышленной революции»² (1959) Нейла Смелзера, «Этапы экономического роста»³ (1960) Уолта Ростоу (1916–2003), «Общество достижения»⁴ (1961) Дэвида МакКлелланда (1917–1998) и «Гражданская культура. Политические установки и демократия в пяти странах»⁵ (1963) Габриеля Алмонда (1911–2003) и Сиднея Вербы. Во всех этих произведениях по социологии, политологии, экономике и психологии аргументация строится приблизительно так же, как это было описано выше в пяти пунктах теории модернизации.

Чтобы вы лучше поняли эти, пока довольно абстрактные рассуждения, в качестве примера мы хотели бы кратко изложить работу Даниэля Лернера (1917–1980), который, с одной стороны, использовал понятие модернизации в заглавии своей книги и тем самым существенно способствовал его распространению, а, с другой стороны, отстаивал сравнительно простую и, по мнению некоторых, даже слишком простую теоретическую модель.

Согласно Лернеру, жизнь в обществах модерна требует выполнения многих условий. Чтобы активно участвовать в жизни современного общества, люди должны обладать высокой психической мобильностью⁶, т. е. иметь особую эмоциональную конституцию, которую Лернер называет эмпатией. Под эмпатией он понимает способность мыслить и действовать в соответствии с абстрактными критериями для того, чтобы иметь возможность перешагнуть за типичный для традиционных обществ узкий личный или семейный горизонт. Общества модерна функционируют по определенным принципам, а раз так, необходимо сломить якобы присущий традиционным обществам фатализм людей и преодолеть тесные, мешающие связи с, как правило, патриархальными семейно-родственными структура-

¹ *Lipset S. M. Political Man. The Social Bases of Politics.* Baltimore: John Hopkins University Press, 1988 [1959].

² *Smelser N. Social Change in the Industrial Revolution. An Application to the Lancashire Cotton Industry 1770–1840.* London: Routledge & Kegan Paul, 1960 [1958].

³ *Rostow W. W. The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971 [1960].

⁴ *McClelland D. The Achieving Society.* New York / London: Free Press, 1961.

⁵ *Almond G., Verba S. The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations.* Newbury Park / London / New Delhi: Sage, 1989 [1963].

⁶ *Lerner D. The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East.* New York: Free Press, 1965 [1958]. P. 202.

ми. Только благодаря «эмпатии», полагает Лернер, можно уйти от этих сковывающих связей традиционного общества и воспринимать себя уже как активного члена общества модерна:

Традиционное общество не предполагает всеобщего участия – посредством родственных связей оно размещает людей по общинам, изолированным друг от друга и от центра; ввиду отсутствия разделения труда между городом и деревней в нем невелика потребность в экономическом взаимодействии; ввиду недостаточных связей между людьми их горизонт ограничивается местом проживания, а их решения касаются только других известных им людей в известных ситуациях. Соответственно, здесь нет необходимости в надличностной общей доктрине, сформулированной в виде разделяемых вторичных символов – нет необходимости в национальной «идеологии», которая позволяет вовлекать людей, не знающих друг друга лично, в политические диспуты или достигать «консенсуса» путем сопоставления их мнений¹

Лернер подробно разработал психические или психологические характеристики человека модерна. То, что он увидел в 1950-е годы в регионах Ближнего Востока, по его мнению, в целом представляло собой сравнительно статичные традиционные общества, в которых, впрочем, можно было обнаружить некоторые отправные точки для развития динамизма эпохи модерна. Подобные динамические центры расположены в густонаселенных районах больших городов или недалеко от них. Здесь действительно были предпосылки для формирования той самой психической мобильности, необходимой человеку модерна. Главный тезис Лернера довольно-таки прост: только там, где люди имеют достаточный доступ к СМИ (газетам, радио и так далее), т.е. в районе влияния больших городов с их медийной инфраструктурой, могут передаваться знания, способствующие возникновению эмпатии, и формироваться соответствующие ролевые модели. Умение писать и читать – это одно из важнейших, если не самое важное средство, позволяющее повысить психическую мобильность населения. Как утверждает Лернер, в ходе исторического развития в первую очередь в крупных городах устные и прямые формы коммуникации все чаще дополняются и отчасти замещаются современными масс-медиа. Поэтому распространение СМИ – это, с одной стороны, признак, а, с другой стороны, одна

¹ *Lerner D. The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East. New York: Free Press, 1965 [1958]. P. 50.*

из причин изменения психического устройства членов общества и трансформации общества в целом¹

Несмотря на то, что теория модернизации Лернера была «нехитро скроена», тогда как аргументация других авторов была, возможно, более дифференцированной, тем не менее, идея перехода от «традиционных» обществ к «обществам модерна» была основополагающей для всех теоретиков модернизации, тем более что эта идея подразумевала также веру в прогресс, а именно в то, что при тесном взаимодействии теории и практики можно управлять развитием неевропейских стран.

Впрочем, та парадигма теории модернизации, которую мы изложили в пяти пунктах, просуществовала не очень долго. Период ее расцвета продлился всего лишь около пятнадцати лет. Уже к концу 1960-х годов критика в ее адрес стала настолько сильной, что на первый план вышли другие макросоциологические парадигмы (см. ниже), положившие конец доминированию теории модернизации в области описания и объяснения крупномасштабных общественных изменений. По поводу того, почему теория модернизации так скоро стала объектом критики и была оттеснена на задний план, существуют различные мнения. Пожалуй, самое распространенное мнение выразил ученик Парсонса Джеффри Александер, о котором мы еще будем говорить более подробно². Он утверждал, что теория модернизации была как бы принесена в жертву духу эпохи. Фактически эта теория была по-прежнему адекватной и могла меняться в соответствии с требованиями времени, но в связи со студенческими волнениями в конце 1960-х годов произошла политизация социальных наук, из-за которой теория модернизации утратила всякую привлекательность для молодого поколения. На самом деле теория модернизации давала четкую картину «модерна»; ту систему институтов и ценностей, различные варианты которой сформировались в европейском и североамериканском контексте, она преподносила как то, к чему следует стремиться. Соответственно, под «модернизацией» так называемого третьего мира понимался процесс, который каким-то образом должен был приблизить страны третьего мира к этому институциональному и ценностному комплексу «мо-

¹ Там же. P. 196.

² *Alexander J. C. Modern, Anti, Post, and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the "New World" of "Our Time" // Zeitschrift für Soziologie. 1994. Vol. 23. No. 3. S. 165–197.*

дерна». Однако именно это представление, по мнению Александра, попало под прицел «левого» студенческого движения и перестало соответствовать тому общему политическому климату, который установился на факультетах социальных наук в (североамериканских) университетах. Демонстрации и протесты против войны во Вьетнаме, против империализма США и дискриминации афроамериканцев внутри страны, казалось, свидетельствовали о том, что эта североамериканская или западная система ни в коем случае не может служить нормативным образцом для третьего мира. Таким образом, нормативная направленность теории модернизации была дискредитирована. Сама теория модернизации в бурлящей атмосфере конца 1960-х и 1970-х годов воспринималась «левыми» интеллектуалами как этноцентристская конструкция и поэтому безжалостно критиковалась за попытку навязать другим нациям крайне спорную и проблематичную западную систему. Теорию модернизации стали подозревать в империализме, и именно поэтому, по мнению Александра, большинство молодых представителей социальных наук перешли на сторону ее конкурента в области макросоциологии, а именно на сторону марксизма, привлечшего их своей критикой основ тех западных обществ, членами которых они являлись. В результате, заключает Александр, теория модернизации была принесена в жертву «левому» духу эпохи. В действительности же недостатки этой теории не были настолько серьезными, чтобы вызвать столь радикальное неприятие. Поэтому, как считает Александр, теорию модернизации сегодня можно возродить с несомненной пользой для науки.

Впрочем, относительно «смерти» теории модернизации в конце 1960-х годов было и другое мнение, связанное с другой оценкой способности данной теории к обновлению¹. Согласно этому альтернативному мнению, конкурирующему с интерпретацией Александра, теория модернизации не была «убита» внешним врагом – «левым» духом эпохи, а распалась изнутри. Теория модернизации была построена на весьма шатком фундаменте, и у нее были свои слабые места, которые невозможно было устранить. Отчасти их существование объяснялось тем, что данная теория позаимствовала отдельные элементы понятийного аппарата у теории Парсонса, но при этом разрушила всю комплексность парсонсовской теоретиче-

¹ Knöbl W. Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit. Weilerswist: Velbrück, 2001.

ской конструкции и вместо этого создала слишком упрощенную картину общественных изменений, которой не было у Парсонса. Отдельные моменты в теории модернизации с самого начала были проблематичными. Противопоставление «традиционных» обществ и «обществ модерна» на первый взгляд могло показаться убедительным, однако при этом упускался из виду тот факт, что теория модернизации стремилась быть теорией социальных изменений, а не просто описывать и типологизировать различные статичные состояния обществ. Кто или что вызывает этот переход от традиции к модерну? Какие здесь действуют причинно-следственные связи? Оказалось, что у теории модернизации нет ответов на эти вопросы. Ведь при ссылке на развитие технологий (см. представление Лернера о том, что масс-медиа разрывают традиционные структуры старых обществ и приводят к распространению новых, современных ценностных образцов, которые затем способствуют возникновению внутренней экономической динамики) неизбежно возникает вопрос о том, каким образом и благодаря кому распространяются эти технологические новации. Ведь и сами эти новации зависят от экономических предпосылок (без экономического роста распространение и использование СМИ всегда будет очень ограниченным). Недостатки этой тавтологичной объяснительной модели обнаружились очень быстро. В конечном счете, у Лернера экономические трансформации объяснялись влиянием масс-медиа, которые, в свою очередь, могут оказывать воздействие только при условии экономической трансформации. Таким образом, объяснение замыкается на самом себе: эксплананс (то, что объясняет) объясняется экспланандумом (тем, что подлежит объяснению), и наоборот.

В рамках внутренней дискуссии среди представителей теории модернизации это привело к пониманию того, что указания на тенденции технологического развития недостаточно, если их теория претендует на подлинное объяснение социальной реальности. В связи с этим были предприняты попытки сформулировать четкие каузальные высказывания, в частности, обозначить носителей модернизации, т. е. те общественные группы, которые фактически реализуют модернизацию общества. Правда, и здесь возникли трудности, так как зачастую однозначные высказывания по этому вопросу были невозможны. Политические элиты далеко не всегда проявляли желание идти путем, ведущим к западному модерну, и вместо этого очень часто следовали социалистическим обществен-

ным моделям, которые реализовывались и пропагандировались в СССР или Китае. Средний класс и в первую очередь технические специалисты и ученые-эксперты, казалось бы, были именно той группой, от которой скорее всего можно было ожидать заинтересованности в западной модели общества, однако в странах третьего мира они, как правило, были настолько малочисленны, что о том, чтобы всерьез считать их носителями модернизации, не могло быть и речи. А так как в отношении основной массы сельского населения тоже — видимо, не без оснований — не было уверенности в том, что она способна дать толчок для устройства общества по западной модели, вопрос о субъекте модернизации так и остался непроясненным. Кто именно или какие конкретно группы могли бы форсировать модернизацию, которая считалась неизбежной? Кто хочет и кто может осуществить модернизацию общества? На эти вопросы у теории модернизации не было ответа, что, конечно, делало ее гораздо менее убедительной.

Наконец, вскоре возникли сомнения и относительно главной предпосылки теории модернизации, а именно четкого разделения между традиционными структурами и структурами модерна. При ближайшем рассмотрении выяснилось, что в западных обществах «традиционные» признаки не исчезли полностью. Начиная с живых религиозных традиций в США (казалось бы, самого современного западного общества) и конституционного патриотизма американцев, т. е. опоры на двухсотлетнюю политическую и правовую традицию, и заканчивая сохранившимися монархическими структурами в европейских странах, в частности, в Великобритании, существует множество явлений, которые нельзя безоговорочно и однозначно отнести к эпохе модерна. Но если отделить «модерн» от «традиции» не так просто, то и тезис теории модернизации о переходе «от традиционного общества к модерну» тоже автоматически становится проблематичным. В конечном итоге теории модернизации пришлось расплачиваться за то, что она перевела парсонсовские «эталонные переменные» в историческое, динамическое измерение. Ведь Парсонс разрабатывал свои эталонные переменные для описания зачастую совершенно невероятной сложности обществ, в которых узко функциональные ролевые образцы вполне могли сосуществовать, например, с партикуляристскими ценностями. Понимание этого обстоятельства было отброшено большинством теоретиков модернизации, которые соотнесли одну половину пар-

сонсовских эталонных переменных (партикуляристские, функционально размытые, аскриптивные и так далее) с традицией, а другую половину (универсалистские, функционально специфические, ориентированные на достижение и так далее) – с модерном. Из парсонсовской комплексной модели снова получилась дихотомическая конструкция, которая затем снова была спроецирована на исторический процесс, в результате чего и возник этот слишком простой тезис о переходе «от традиции к модерну».

В конечном итоге все эти трудности теории модернизации привели к тому, что в конце 1960-х годов усилилась внутренняя критика в адрес данной парадигмы, и теория модернизации распалась изнутри. Согласно этой интерпретации, конкурирующей с интерпретацией Александера, теория модернизации не была загублена «духом эпохи»; скорее, сами теоретики модернизации похоронили свою собственную теорию, поскольку она в своей простоте оказалась недостаточно устойчивой.

В пользу последней интерпретации свидетельствует также то, что самое сильное влияние на более позднее развитие социологической теории оказали именно те представители теории модернизации, которые не стремились к упрощению парсонсовского подхода, а, наоборот, перенимали его аргументацию во всей ее сложности. И некоторые знаменитые ученики Парсонса действительно стремились именно к этому. Хотя их целью не было построение такой же абстрактной универсальной теории, какую разработал Парсонс, и они преследовали одновременно теоретические и эмпирические интересы, тем не менее, они не игнорировали выводы Парсонса относительно сложного переплетения различных («традиционных» и «модерных») структур почти во всех обществах. При этом некоторые из них открыли новые теоретические пути, следуя которым они сильно отделились от исходного парсонсианства, не говоря уже о теории модернизации.

В этой связи в первую очередь следует назвать Эдварда Шилза, у которого, правда, не было монументальных теоретических работ, но зато были небольшие, но значимые исследования и статьи, определившие направления международных теоретических дискуссий как в эмпирическом, так и теоретическом плане. Фигура Шилза – ученого, отличавшегося невероятной начитанностью, преподававшего в Чикагском университете, а также в элитных университетах Великобритании и оказавшего влияние на многих ис-

следователей, причем далеко не только в рамках социологической дисциплины — была даже увековечена в литературе: нобелевский лауреат по литературе Сол Беллоу вывел его на страницах своего романа «Равельштайн» под именем Рахмиэля Когана¹. Но нас, разумеется, интересует не столько личность Шилза, сколько его социологические труды. Вы, возможно, помните, что в начале 1950-х годов Шилз был соавтором Парсонса в работе над такими важными произведениями, как «К общей теории действия» (1951) и «Рабочие материалы к теории действия» (1953). В то же время нельзя было не заметить, что Шилз в гораздо большей степени, нежели Парсонс, был ориентирован на эмпирические исследования, что в конечном итоге и привело его к новым теоретическим выводам.

Шилз очень рано приобрел известность благодаря своему исследованию по военной социологии², которое, помимо всего прочего, способствовало развитию социологии малых групп, переживавшей период расцвета именно в 1950-е годы. Однако для нас важнее то, что уже в эти годы Шилз интенсивно занимался проблемами социологии знания и в том числе социологии интеллектуалов. Впоследствии это позволило ему устранить некоторые недостатки теории модернизации. Ведь Шилз был одним из тех авторов, которые поняли, что теория модернизации, если она всерьез намерена установить причины модернизации, нуждается в непротиворечивом обосновании с позиций теории действия. Его предложение заключалось в том, что теория модернизации должна более интенсивно изучать элиты и в первую очередь интеллектуалов развивающихся стран³, потому что именно здесь можно обнаружить большой, если не сказать решающий инновационный потенциал. И хотя это направление не дало однозначных непротиворечивых результатов, так как изучение интеллектуалов очень скоро показало, что их поведение не так просто спрогнозировать, как можно было предположить, исходя из теории модернизации, тем не менее, Шилз внес существенный вклад в развитие и, в конечном счете, изменение

¹ Bellow S. Ravelstein. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2000.

² Ср. его статью, написанную совместно с Морисом Яновитцем (1919–1988): Shils E. A., Janowitz M. Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II // The Public Opinion Quarterly. 1948. Vol. 12. No. 2. P. 280–315.

³ Shils E. A. The Intellectuals in the Political Development of the New States // Finkle J. L., Gable R. W. (Eds.) Political Development and Social Change. New York / London / Sidney: John Wiley & Sons, 1966. P. 338–365.

первоначальной теории модернизации¹.

Впрочем, сам Шилз на этом не остановился, а попытался, путем самостоятельных теоретических усилий, найти выход из тех трудностей, в которые попали теоретики модернизации и сам Парсонс. При этом важнейший имплицитный тезис его работы заключался в том, что то понимание культуры, которое мы встречаем в теории модернизации и у Парсонса, неудовлетворительно, и именно в этом корень всех их трудностей и неудач. Первый шаг, предпринятый Шилзом под влиянием Макса Вебера, а также отдельных авторов, которых можно отнести к ранней Чикагской школе социологии² и некоторых из которых Шилз знал лично, заключался в выяснении взаимосвязи между культурой и властью. В связи с этим он начал систематическое изучение веберовского понятия харизмы, используя при этом социологические категории Дюркгейма!

Вслед за Дюркгеймом (а также Парсонсом)³, Шилз утверждает, что в любом обществе, в том числе и в обществе модерна, существуют определенные представления о сакральном. Поэтому ни в коем случае нельзя исходить из того, что в эпоху модерна повсеместно происходят и будут происходить процессы секуляризации, которые должны привести к исчезновению всего сакрального, как это представляли себе Вебер и, разумеется, теоретики модернизации:

Все общества считают сакральными определенные стандарты суждения, определенные правила поведения и мышления и определенные структуры действия. Они различаются лишь по интенсивности и осознанности признания чего-либо сакральным, по тому диапазону, который они признают за сферой сакрального, и по степени участия в ней⁴.

Безусловно, в процессе модернизации меняется отношение к сакральному, однако это изменение правильнее было бы назвать сублимацией, а не исчезновением. Для уточнения и подтверждения этого тезиса Шилз объединяет дюркгеймовское понятие сакрального с веберовским понятием харизмы и отождествляет приписывание

¹ Ср. об этом: *Knöbl W. Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit.* Weilerswist: Velbrück, 2001. S. 228 и далее.

² Ср. шестую лекцию.

³ См. четвертую лекцию.

⁴ *Shils E. A. Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence // Ethics.* 1958. Vol. LXVIII. No. 3. P. 156.

сакральных качеств определенным вещам или людям с приписыванием харизматических качеств. Тезис о том, что харизматическое и сакральное присутствует во всех обществах, Шилз обосновывает с помощью антропологических аргументов: он констатирует, что у всех людей есть потребность в порядке («need for order»), которая в конечном итоге и объясняет приписывание харизматических качеств, причем в любом обществе. Тому, кто обладает властью, необходимой для установления и сохранения порядка, приписывают харизму. К нему или к ней относятся со священным благоговением, что, в свою очередь, ведет к возможности более эффективного использования власти в целях сохранения порядка.

Генератор или автор порядка порождает харизматическую реактивность. Что бы это ни было — закон Божий, закон природы или науки, положительное право общества как целостности или даже отдельная корпорация или какое-то учреждение, что бы ни воплощало, выражало или символизировало самую суть упорядоченного универсума или какой-то значимой его части, это в любом случае пробуждает предрасположенность к благоговению и почитанию, харизматическую предрасположенность. Людям нужен порядок, внутри которого они могут найти свое собственное место, порядок, обеспечивающий внутреннюю согласованность, непрерывность и справедливость¹.

В то время как Вебер полагал, что понятие харизмы должно применяться преимущественно к людям, Шилз, как видно из приведенной выше цитаты, использует данное понятие также применительно к политическим ролям, институтам, символам и даже определенным социальным слоям. Особенность подобного подхода заключается в том, что он лишает веберовское понятие харизмы его разрывного, неповседневного характера и тем самым превращает харизму и сакральное в обычные «явления» повседневной жизни, в явления, которые выполняют стабилизирующие функции в обществе и отчасти именно за счет этого поддерживают рутинные практики. В этой связи следует упомянуть известное исследование Шилза, посвященное церемонии коронации королевы Великобрита-

¹ *Shils E. A. Charisma, Order, and Status // Shils E. A. The Constitution of Society. With a new introduction by the author. Chicago / London: University of Chicago Press, 1982. P. 125–126.*

нии Елизаветы II в 1952 году¹. Таким образом, Шилз интерпретирует харизму не с точки зрения нарушения, а, наоборот, с точки зрения стабилизации порядка.

Формулируя эту главную идею, Шилз преследует одновременно две цели. Во-первых, он хочет более убедительно, нежели представители структурного функционализма, объяснить возникновение и долговечность привязанностей к коллективным ценностям. Вклад Парсонса и особенно теоретиков модернизации в изучение вопроса о том, как и почему ценности вообще становятся обязательными для членов обществ и признаются ими на протяжении долгого времени, сравнительно невелик. Во-вторых, Шилз хочет отмежеваться от классической теории модернизации, которая по определению не допускает существования традиции в обществах модерна. Шилз, напротив, полагает, что подобное разделение традиции и модерна недопустимо, и именно поэтому он объединяет свои тезисы о сакральном и харизме с понятием традиции. Согласно Шилзу, действия или явления окружаются аурой традиции в том случае, если они ассоциируются у членов общества с определенными харизматическими или сакральными качествами:

Нерефлексивное принятие традиции не тождественно внеэтическому, вегетативному одобрению. В принятии традиции присутствует активная, исходящая, позитивная тенденция. Наличие традиционного правила или стандарта суждения направляет и стимулирует спонтанное моральное стремление, потребность в контакте с абсолютной истиной и правдой, чувствительность к сакральному, которая тянется и стремится к направляющим и дисциплинирующим указаниям со стороны традиции².

Таким образом, жизненная сила традиции основана не просто на повторении определенных действий, а на постоянной укорененности их в структуре значений, центрированной вокруг сакрального или харизматического. Поскольку в современном обществе, по мнению Шилза, сакральные значения не исчезают, а лишь сублимируются, не исчезают и традиции. Согласно Шилзу, традиции — это не просто ненужный балласт прошлого. Они продолжают жить. К ним вынуждены обращаться даже современные демократические

¹ Shils E. A., Young M. The Meaning of the Coronation // Sociological Review. 1953. Vol. 1. No. 2. P. 63–81.

² Shils E. A. Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence // Ethics. 1958. Vol. LXVIII. No. 3. P. 155.

общества – вспомните хотя бы государственные праздники, ритуалы, например, торжественное вступление в должность, клятву на конституции и так далее!

Если традиции в эпоху модерна не исчезают, то они должны активно усваиваться и поддерживаться. И здесь Шилз строит свою аргументацию на основе теории элит. Он утверждает, что эта потребность в порядке, присущая всем людям и объясняющая приписывание харизматических качеств, как правило, удовлетворяется элитами обществ. Идея Шилза заключается в том, что элиты как раз и являются субъектами усвоения и поддержания традиций. Благодаря своей власти и авторитету, они выступают гарантами политического, социального и культурного порядка, вследствие чего им приписывается харизма и именно им удается сохранить жизненную силу традиций: «Сильная власть проявляется во власти над порядком; она выявляет порядок, создает порядок, поддерживает его или разрушает. Власть – это действительно ключевой феномен с точки зрения порядка»¹ В этой связи Шилз также вводит понятия «центр» и «периферия», трактуя их в контексте социологии культуры, а не экономической географии или политэкономии, как это делали другие авторы. Связанный с этими понятиями тезис гласит, что в любом обществе существует основная система ценностей, и поэтому в любом обществе можно выявить центральную институциональную систему, поддерживаемую элитами. Этот «центр» включает в себя упорядоченный набор символов, ценностей и верований, имеющих принципиальное значение для данного общества², и одновременно распространяет свое воздействие на «периферию», т. е. тот регион общества, который не относится к центру. Харизматическое качество элит настолько сильно, их культурные достижения настолько внушительны, что «удаленные» области тоже подпадают под влияние центра.

Этот теоретический поворот, который совершил Шилз, был серьезным шагом в рамках парсонсианства. Несмотря на то, что самому Шилзу не удалось объединить свои рассуждения в непро-

¹ *Shils E. A. Charisma, Order, and Status // Shils E. A. The Constitution of Society. With a new introduction by the author. Chicago / London: University of Chicago Press, 1982. P. 128.*

² *Shils E. A. Center and Periphery // Shils E. A. The Constitution of Society. With a new introduction by the author. Chicago / London: University of Chicago Press, 1982. P. 93.*

тиворечивую исследовательскую программу, он, тем не менее, подготовил почву для такой программы. Благодаря тому, что Шилз работал с новыми понятиями («харизма», «традиция», «центр», «периферия»), ему, в отличие от раннего Парсонса, уже не нужно было интерпретировать «культуру» как некий (оторванный от действий) смысловой контекст, который не имеет ни формы, ни пространственной соотнесенности, а как будто «парит» над акторами¹, или, в отличие от позднего Парсонса, понимать культуру опять же как бессубъектную «кибернетическую систему»². Теперь, благодаря тому, что Шилз в своих работах указал на конкретных акторов и центральное значение их культурной деятельности, у последователей Парсонса появилась возможность анализировать культуру с позиций теории действия³. Неслучайно именно ученику Шилза удалось развить его идеи и шаг за шагом разработать внушительную исследовательскую программу, выходящую далеко за рамки парсонсианства и, тем более, теории модернизации и имеющую огромное влияние и в настоящее время.

Этим учеником был и остается Шмуэль Н. Айзенштадт. Айзенштадт родился в 1923 году в Польше, а в 1935 году вместе с семьей переехал в Палестину, на территорию современного Израиля. В Иерусалиме он стал ассистентом известного социолога и философа религии Мартина Бубера (1878–1965), который эмигрировал из Германии и с 1938 года возглавлял кафедру социальной философии и общей социологии в Еврейском университете в Иерусалиме. Будучи еще совсем молодым, Айзенштадт пытался установить контакт с величайшими социологами того времени, чтобы обеспечить связь относительно изолированной израильской социологии с международной наукой. Так, в Лондонской школе экономики он встретился с Эдвардом Шилзом, а в Гарварде – с Талкоттом Парсонсом. Именно они оказали решающее влияние на его формирование как ученого и вовлекли его в оживленную дискуссию о развитии структурного функционализма и теории модернизации. Однако в конечном итоге Айзенштадт пошел по своему, особому пути. Безусловно, через своих учителей Шилза и Парсонса он испытал глубокое влияние функционализма, но в то же время в ходе длительного

¹ См. третью лекцию.

² См. четвертую лекцию.

³ О Шилзе см. также: Turner S. The Significance of Shils // Sociological Theory. 1999. Vol. 17. No. 2. P. 125–145.

процесса, растянувшегося на несколько десятилетий и, по всей видимости, не завершившегося до сих пор, ему удалось освободиться от предпосылок изначального варианта функционализма и занять такую позицию, которая позволила ему постоянно пересматривать этот вариант. В итоге он пришел к такой теории, которую уже вряд ли можно назвать функционалистской. Несколько утрируя, можно было бы сказать, что Айзенштадт в конце концов покинул сферу влияния функционализма, поскольку он все яснее осознавал слабые стороны этой теоретической модели. При этом, как уверяет сам Айзенштадт в своих автобиографических воспоминаниях, большое значение для всего его творчества имело также раннее знакомство с философией Мартина Бубера с характерным для нее акцентом на креативности человеческого действия¹

Однако Айзенштадт не был чистым теоретиком. Осуществляемая им непрерывная и последовательная ревизия функционализма всегда была связана с эмпирическим анализом. При этом (и, наряду с его теоретическими достижениями, это, безусловно, наиболее впечатляющий аспект его работы) он продолжил веберовскую программу сравнительного исследования мировых религий и их влияния на процессы социальных изменений. В дальнейшем мы еще рассмотрим эти эмпирические исследования, но сначала мы хотели бы познакомить вас с теми теоретическими новациями, которые были предложены Айзенштадтом в ходе полемики с Парсонсом и прежде всего с традиционной теорией модернизации. Некоторые аспекты его критики вам, вероятно, уже знакомы из наших предыдущих лекций.

1. Айзенштадт соглашался с принятыми Шилзом мерами, направленными на то, чтобы сделать функционализм более открытым по отношению к теории действия. Парсонсовский путь радикализации функционализма и превращения его в системную теорию, в которой акторы уже никак не проявляются или же не вызывают интереса в качестве объекта анализа, поскольку их задача ограничивается лишь выполнением функциональных требований, Айзенштадту, как и Шилзу, казался неправильным. По его мнению, акторы обязательно должны учитываться в анализе, и поэтому для исследователя макросоциологических взаимосвязей коллективные

¹ Cp. *Eisenstadt S. N. Introduction // Eisenstadt S. N. Power, Trust and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis. Chicago: University of Chicago Press. 1997. P. 1–40.*

акторы должны представлять особый интерес. В работах Айзенштадта всегда большое внимание уделялось представителям городской знати, религиозным лидерам и их последователям, бюрократии, армии и так далее. Как и Шилз, Айзенштадт пытался выявить акторов, играющих главную роль в осуществлении социальных изменений или, более конкретно, в процессах модернизации. И особое внимание Айзенштадт, вслед за Шилзом, уделял элитам.

2. Из этого вовлечения акторов в социологический анализ неизбежно следует отказ от изучения процессов обмена между системами или подсистемами в том виде, в каком он присутствовал в работах Парсонса. Вместо этого процессы обмена интерпретируются как действия и, прежде всего, как борьба между субъектами власти за (ограниченные) ресурсы. Этот аргумент в духе теории конфликта заставляет отказаться от главного элемента функционалистской конструкции, а именно от предпосылки равновесия. В последующих рассуждениях Айзенштадт настойчиво подчеркивает это обстоятельство.

3. Если в центре анализа находятся акторы, то непонятно, почему следует учитывать только тех акторов, которые «принадлежат» к системе. И Айзенштадт приходит к выводу, что адекватное исследование социальных процессов возможно только тогда, когда исследователь принимает во внимание воздействие так называемых внешних влияний и констелляций. Ведь общества не являются изолированными, абсолютно автономными и независимыми образованиями, а всегда взаимодействуют с другими обществами, коммуницируют с ними, ведут торговлю, воюют и так далее. Но если это так, то становится сложно работать с той моделью общества, с которой работает функционализм и в которой конечной единицей социологического анализа является некое общество в единственном числе. И тогда возникают сомнения, а можно ли вообще, ввиду постоянно растущей «международной» вовлеченности «обществ», говорить об общественном равновесии, возникающем под влиянием внутрисистемных условий и факторов. Поэтому Айзенштадт пытается выявить прежде всего культурные взаимосвязи между обществами, что опять-таки предполагает гораздо более динамичное понимание «общества», чем то, которое было характерно для традиционного функционализма.

4. Учет самых разных «внутренних» и «внешних» влияний и акторов в то же время заставляет быть более внимательным к раз-

личным последствиям и результатам процессов институционализации и интеграции. В то время как в рамках парсонсовского функционализма никогда всерьез не обсуждался вопрос о том, каким образом институционализируются определенные ценности, а интеграция обществ и их стабильность предполагались как данность и, соответственно, не были предметом исследования, Айзенштадта такая позиция не устраивала. Именно потому, что он в анализе социальных процессов такое большое значение придавал факту существования (коллективных) акторов, он очень скоро понял, что институционализация ценностей — это далеко не простой и не беспроблемный процесс. Ценности могут интерпретироваться — и акторы отстаивают именно свою интерпретацию, вследствие чего ведется постоянная борьба за правильную или истинную институционализацию ценностей. Соответственно, общества не интегрированы раз и навсегда посредством какой-то одной определенной системы ценностей, но всегда существует вероятность того, что найденные формы интеграции будут подвергнуты сомнению, поскольку оппозиционные группы продвигают иные интерпретации ценностей, а, значит, настаивают на другом модусе институционализации этих ценностей.

Тем самым ставится под сомнение социологическая теорема дифференциации, по крайней мере, ее традиционный вариант. Понятие дифференциации в структурном функционализме было введено в обращение для того, чтобы описать контуры общественных изменений. При этом предполагалось, что существует некий неудержимый линейный процесс дифференциации, ведущий от простых единиц к множеству все более специализированных единиц, которые, в свою очередь, интегрируются в некое комплексное единство, и в результате возрастает эффективность всей системы в целом¹. Айзенштадт выступает резко против подобного понимания дифференциации. Именно потому, что результат процессов институционализации и интеграции невозможно предсказать, по его мнению, совершенно не очевидно, что институционализация ценностей и интеграция общества в любом случае увенчаются успехом. Конечно, некий общий процесс дифференциации возможен, но поскольку отдельные процессы дифференциации осуществляются акторами, ее последствия и формы, вопреки допущениям функционалистов

¹ Ср. четвертую лекцию.

и теоретиков модернизации, невозможно вывести теоретическим путем. И тем более нет гарантии того, что процессы дифференциации будут успешными! Поэтому Айзенштадт предложил свою знаменитую типологию последствий дифференциации, которая, на его взгляд, должна способствовать в целом более адекватному пониманию социальных процессов. Эта типология резко контрастирует с тем, что мы видели в (парсонсовском) функционализме и в теории модернизации. Айзенштадт подчеркивает, что а) институциональные решения могут быть неудачными, что б) всегда возможен откат к более низкому уровню дифференциации (дедифференциация!), т. е. что дифференциация не должна рассматриваться в категориях прогресса, что с) нельзя исключать вероятность частичной дифференциации, когда успевают сформироваться лишь отдельные подсистемы общества, что почти неизбежно ведет к «несинхронности» в социальном развитии и, наконец, что d) процессы дифференциации, безусловно, могут быть успешными, если в результате возникают институты, которые могут интегрировать возникшие в процессе дифференциации новые единицы¹ Но этот успешный случай дифференциации – скорее исключение, чем правило!

5. Именно поэтому следует отказаться от допущения однолинейного развития или постоянного прогресса, которое присутствует в теории модернизации и в некоторых социологических теориях эволюции. Исторический процесс зависит от определенных конфликтных констелляций между акторами, и поэтому нельзя считать успешное завершение дифференциации само собой разумеющимся. Нет никакой гарантии прогресса. Точно так же нельзя исходить из того, что истории разных обществ сходятся в одной точке, в частности, в западной общественной модели. По мнению Айзенштадта, нельзя просто принимать на веру положение о том, что везде существуют схожие конфликтные констелляции, которые при этом ведут к схожим результатам. Но именно из этого допущения исходят те, кто полагает, что развивающиеся страны рано или поздно встанут на путь модернизации. Именно потому, что существуют конфликты между различными группами, а также имеет место влияние внешних факторов, приходится считаться с контингентностью и непредсказуемостью процессов, которые делают очевидными абсурдность допущений о линейности и конвергенции.

¹ Eisenstadt S. N. Sozialer Wandel, Differenzierung und Evolution // Zapf W. (Hg.) Theorien des sozialen Wandels. Köln / Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1970. S. 79 и далее.

6. Поэтому приходится констатировать, что модерн в том виде, в каком он «был рожден» в Европе и затем в Северной Америке, тоже возник из определенной контингентной констелляции, т. е. в результате развития, которое ни в коей мере не было необходимым или неизбежным. Понимание этого удерживает жителей Запада от неоправданной гордости за собственную историю, избавляет их от чувства самоуверенности и превосходства над другими культурами и цивилизациями, а также ставит под вопрос саму дихотомию между традицией и модерном. Ведь теперь, ввиду признания исторической контингентности, возникает сомнение, а не является ли сам модерн творением одной, совершенно определенной традиции или, как это формулирует Айзенштадт, изобретением некоего очень специфического культурного «кода», благодаря которому западно-европейское и североамериканское пространство уже в Новое время смогло оторваться от других цивилизаций, что, однако, не дает оснований полагать, что за ним неизбежно должны последовать и другие регионы. По мнению Айзенштадта, необходимо исходить из существования различных традиций как в прошлом, так и в настоящем и будущем, а западный модерн рассматривать как одну из многих традиций. Этот вывод диаметрально противоположен основному допущению теории модернизации.

Итак, мы рассмотрели теоретические инновации Айзенштадта. Эти идеи могут показаться слишком абстрактными тому, кто не знаком с методом и предметом исследовательской работы Айзенштадта, учитывая тот факт, что, как уже говорилось выше, идейная конструкция Айзенштадта формировалась не в рамках чистой теории, а в ходе непосредственного изучения эмпирических проблем.

В 1963 году Айзенштадт, который к тому времени уже был довольно известен благодаря многочисленным, в том числе международным публикациям, стал по-настоящему знаменит среди мировой социологической общественности. Это было связано с выходом в свет его невероятно амбициозной работы под названием «Политические системы империй»¹. Это сравнительное исследование бюрократических империй охватывало Древний Египет, империю инков, империи Древнего Китая, Византию и европейский абсолютизм. В данной работе обращали на себя внимание не только теоретическая ревизия и критика парсонсианства и теории модернизации:

¹ Eisenstadt S. N. The Political Systems of Empires. New York: Free Press, 1963

здесь уже прослеживался повышенный интерес к политической борьбе между разными акторами, религиозными группами, правительствами, бюрократиями и так далее, о чем мы говорили выше. Однако более примечательным был огромный объем переработанного Айзенштадтом материала, проведенное им сравнение явлений из самых разных эпох и регионов, а также тот факт, что автор, по сути близкий к кругу теоретиков модернизации, проанализировал очень отдаленные эпохи, что в классической теории модернизации встречалось довольно редко. Как правило, теоретики модернизации занимались «недавним» прошлым, т. е. в лучшем случае европейской историей после Реформации, так как они были уверены в прямой практической значимости своих изысканий и поэтому не видели необходимости в столь глубокой исторической рефлексии. Айзенштадт думал совершенно иначе. Он, разумеется, тоже хотел получить «актуальные» результаты. Но в то же время он ясно дает понять, что для него история значит больше, чем просто тягостная прелюдия к ориентированной на настоящее социологии. Айзенштадт исходит из того, что в далеком прошлом имели место события и явления, которые определили дальнейшее социальное развитие и которые следует изучать и сравнивать между собой, если мы хотим понять истоки и ход модернизации, столь различной на разных континентах.

Только при таком исчерпывающем анализе предшествующих исторических эпох могут открыться перспективы, намеченные еще Парсонсом в его теории эволюции¹, хотя самому Айзенштадту не нужно было совершать этот теоретический поворот, предложенный Парсонсом. Ведь его цель заключалась как раз в создании неэволюционистской теории социальных изменений, которая должна была преодолеть недостатки как классической теории модернизации, так и социологической теории эволюции. Новая теория должна отталкиваться от теории действия и учитывать конфликты между акторами и, соответственно, контингентность исторических процессов. Однако прошло более десяти лет, прежде чем Айзенштадт нашел удовлетворившую его теоретическую форму. И в этом ему помогли начавшиеся в середине 1970-х годов дебаты среди религиоведов и историков религии на уже довольно старую тему, а именно дебаты о так называемой теории «осевого времени», разработанной немецким философом Карлом Ясперсом (1883–1969).

¹ Ср. четвертую лекцию.

В 1949 году Ясперс в своем историко-философском трактате под названием «Смысл и назначение истории»¹ задался вопросом о том, можно ли представить историю в виде некой целостности и выявить структуру мировой истории, которая могла бы претендовать на истинность независимо от точки зрения наблюдателя. И если еще Гегель, нисколько не сомневаясь, считал исходной точкой и осью мировой истории пришествие Христа, то в XX-м веке, когда наука стала отдавать себе отчет в угрозе этноцентризма, такая трактовка уже не представлялась возможной. Ясперс справедливо полагает, что «искомая ось мировой истории должна быть значимой для всех людей, а не только для христиан»². И насколько невероятным казалось обнаружение подобной неэтноцентристской оси, настолько удивительным кажется то, что Ясперс все же смог «предложить» читателю такую ось. Для этого он ссылается на небезызвестный эмпирический факт, что все великие мировые религии и, кстати, античная греческая философия тоже возникли в период между 800 и 200 годами д. н. э., т. е. все они восходят к тому периоду, который Ясперс называет «осевым временем»:

В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-Цзы, возникли все направления китайской философии (...). В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии – в Индии, как и в Китае – были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки – Илия, Исайя, Иеремия и Второсайя; в Греции это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда³

Эти параллельные и практически независимые друг от друга духовные процессы, которые имели место в высоких культурах Востока и Запада, Индии и Китая, по мнению Ясперса, положили конец мифологической эпохе и открыли новую эру систематических размышлений об основах человеческого бытия. Как вообще могли

¹ *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt/M./Hamburg: Fischer, 1956 [1946].* Русский перевод: *Ясперс К. Смысл и назначение истории.* М.: Политиздат, 1991.

² *Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt/M./Hamburg: Fischer, 1956 [1946].* S. 14.

³ Цит. по: *Ясперс К. Смысл и назначение истории.* М.: Политиздат, 1991. С. 32–33.

возникнуть эти параллели в развитии разных культур, Ясперс не может и не желает объяснять. Для него гораздо важнее то, что между этими цивилизациями осевого времени возможно взаимопонимание, так как хотя у них и нет общих истоков, все же их объединяет общая постановка проблемы¹

Ясперс, правда, весьма расплывчато описывает, в чем именно заключалась эта постановка проблемы, помимо начавшейся более интенсивной рефлексии об условиях человеческого бытия. Когда в 1970-х годах идея осевого времени была подхвачена новым поколением ученых, среди участвовавших в дискуссиях историков религии и теологов установился своеобразный консенсус относительно того, что общность, объединяющую все эти религии и философские направления, лучше всего можно выразить при помощи понятия трансцендентности. Утверждалось, что мышление в трансцендентных категориях и было главной характеристикой культур осевого времени. Но что такое трансцендентность?

Данным понятием обозначается тот факт, что во всех этих религиях и философских течениях произошло резкое, квазипространственное разделение мирского и божественного и появилось представление о том, что существует потустороннее, т. е. трансцендентное царство. Если раньше, в мифологическую эпоху, божественное существовало в мире и было частью этого мира, т. е. не было четкого разделения между божественным и земным, и можно было влиять на духов и богов и манипулировать ими, так как они были частью этого мира, или, по другим представлениям, царство богов по своему устройству не сильно отличалось от земного мира, то с появлением религий спасения и философий осевого времени между двумя сферами разверзлась пропасть. И главная мысль заключалась в том, что божественное — это нечто подлинное, истинное, нечто совершенно иное, по сравнению с чем земное может быть лишь недостаточным или ущербным.

При переходе к такому образу мысли дело не ограничивается осознанием различия. Помимо этого возникает огромное напряжение между земным (мирским) и трансцендентным, которое, в свою очередь, имеет серьезные последствия. Так, например, с этой идеей уже несовместимо обожествление царей. Правитель уже не может быть равен богу, потому что боги обитают в другом месте.

¹ Там же. С. 30.

Более того, отныне можно в принципе заставить правителя оправдываться перед лицом божественных законов. Любой правитель принадлежит этому миру, и поэтому он обязан держать отчет перед истинным, потусторонним миром. Становится возможной новая форма критики (власти), вносящая совершенно новую динамику в исторический процесс, поскольку теперь всегда можно указать на то, что правитель не соблюдает заповеди бога. Одновременно появляется возможность вести гораздо более радикальные и ожесточенные споры о правильном боге или о правильном истолковании божественных заповедей, что рано или поздно неизбежно должно было привести к конфликтам и к дифференциации различных этнических и религиозных коллективов. Отныне гораздо более значимую, чем прежде, роль начинают играть интеллектуалы – священнослужители и пророки, так как на них среди прочего возложена сложная задача интерпретации скрытой от людей воли богов, воли, которую не так-то просто выразить в земных категориях. С появлением идеи трансцендентности история как бы расширилась, т. е. отныне можно было помыслить совершенно новые конфликтные сферы. Выражаясь более абстрактно, можно сказать, что с идеей трансцендентности возникло также представление о фундаментальной необходимости реконструкции мирового порядка. Теперь общественный порядок можно было сравнить с божественными предписаниями и увидеть необходимость изменений. Впервые можно было представить себе целенаправленные перевороты! Таким образом, благодаря огромному потенциалу и влиянию идей, возникших в осевое время, появилась новая динамика общественного развития.

Айзенштадт использует эти тезисы в своей книге 1978 года под названием «Революция и трансформация обществ. Сравнительное исследование цивилизаций»¹. Специфическую версию тезиса Ясперса он делает отправной точкой весьма амбициозного исследовательского и теоретического проекта, который должен открыть совершенно новые перспективы в изучении социальных изменений. Айзенштадт, в частности, утверждает, что напряжение между земным и трансцендентным, существовавшее во всех этих религиях осевого времени, преодолевалось по-разному, и в результате мы

¹ Eisenstadt S. N. Revolution und die Transformation von Gesellschaften [Revolution and the Transformation of Societies. A Comparative Study of Civilizations]. Opladen: Westdeutscher Verlag. 1987 [1978].

можем констатировать разные темпы изменений в разных осевых цивилизациях. И Айзенштадт разрабатывает типологию способов снятия этого напряжения. Что это означает?

Айзенштадт аргументирует следующим образом: в некоторых цивилизациях напряжение преодолевалось при помощи светских средств. Этот способ можно наблюдать, в частности, в конфуцианстве (и отчасти также в Древней Греции и Древнем Риме), где были созданы метафизические и этические системы, способствовавшие сохранению и стабилизации общественных отношений:

Как утверждается в учении Конфуция, достичь космической гармонии (...) можно прежде всего за счет культивирования социального, политического и культурного порядка. Поэтому данное учение было направлено на культивирование «секулярного в значении сакрального» и «человеческой общности в значении священного ритуала» (...). На практике это означает, что пристойное исполнение мирских обязанностей в рамках существующих общественных порядков (семьи, родства, государства) служит разрешению напряжения, которое, соответственно, становится делом индивидуальной ответственности каждого¹

Спасение в этом секулярном снятии напряжения между трансцендентным и земным соотносится преимущественно с этим миром. То есть люди стараются обеспечить религиозное спасение своей души через культивирование современного им общественного порядка. Другими словами, вернее всего человек служит богу тогда, когда он в этом мире исполняет возложенные на него обязанности и включается в общественный порядок, а не удаляется от мира и не становится отшельником.

Но была также возможность религиозного снятия напряжения. И здесь Айзенштадт выделяет, с одной стороны, буддистский и индуистский вариант, в котором трансцендентное царство описывается в безличных категориях, а, с другой стороны, монотеистический вариант, в котором персонифицированный бог находится вне

¹ Eisenstadt S. N. Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt. Max Webers Studie über China und die Gestalt der chinesischen Zivilisation // Schluchter W. (Hg.) Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983. S. 384. Русский перевод: Айзенштадт Ш. А. Посюсторонний трансцендентализм и структурирование мира: «Религии Китая». М. Вебера и образ китайской истории и цивилизации // «Восток». 1992. № 1.

универсума¹. В первом варианте спасение понималось почти исключительно как внемирское, т. е. действия буддистов и индуистов были в такой степени ориентированы на потусторонний порядок, что переустройство мира не могло стать целью их усилий. В отличие от первого варианта, монотеистические религии, т. е. иудаизм, христианство и ислам, колебались между чисто потусторонним и чисто мирским пониманием спасения; но когда утвердилось внутримирское представление о спасении, возникла настоящая потребность в переустройстве мира.

Все это может показаться вам очень сложным, и, наверное, так оно и есть. Поэтому давайте ненадолго остановимся и подведем итоги. Главный тезис Айзенштадта заключался в том, что в так называемое осевое время был создан потенциал для невероятного ускорения исторического процесса, и связано это было с напряжением между земным и трансцендентным. Но то, насколько сильным было это «ускорение», зависело от формы снятия напряжения. Логично предположить, что исключительно внемирская ориентация, какую можно видеть в буддизме и индуизме, давала и дает лишь незначительные стимулы для переустройства политики и общества. В этой связи Айзенштадт выдвигает свой следующий тезис: те цивилизации, которые, в силу особенностей своей религии, допускали внутримирскую ориентацию верующих, особенно если эта ориентация была направлена на изменение, а не культивирование общества, обладали наибольшим потенциалом для широкомасштабных и быстрых изменений.

На это можно было бы возразить, что говорить об «ускоренных» или «быстрых» изменениях вообще довольно странно. Что это, собственно, означает? Разве можно измерить скорость социальных изменений? И каким будет масштаб этих измерений? На самом деле у Айзенштадта нет такого масштаба, т. е. он не может проводить «измерения», аналогичные измерениям в естественных науках. Однако он может, по крайней мере, обосновать свой тезис о разных темпах изменений. И он обращает внимание на обстоятельство, которое мог заметить лишь тот, кто обладает действительно энциклопедическими знаниями в области истории, как Айзенштадт! Он, в частности, замечает, что «революции», которые можно определить как

¹ Eisenstadt S. N. Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes of Ideological Politics. Hobhouse Memorial Lecture // British Journal of Sociology. 1981. Vol. 32. No. 2. P. 163–164.

проявление быстрых и крупномасштабных социальных изменений, происходили далеко не везде. На самом деле «великие революции» были возможны только в цивилизациях осевого времени, и только в них имели место представления о революции и их фактическое воплощение.

«Великие революции» (типичным примером которых может служить американская, французская или российская революция), по мнению Айзенштадта, всегда имели и имеют рудиментарную подоплеку, связанную с характерным для осевого времени представлением о принципиальной необходимости переустройства мира. В других цивилизациях, как можно видеть на примере Японии, необходимые для этого идейные основы просто-напросто отсутствовали, и поэтому у влиятельных акторов просто не могло возникнуть подобных великих целей. Так, Япония, несмотря на стремительные экономические трансформации, которые, казалось бы, открывали возможность революционных выступлений или, по крайней мере, их попыток, никогда не знала настоящих революций, более того, не создала даже соответствующих идеологических моделей. И в так называемой реставрации или революции Мейдзи во второй половине XIX-го века тоже не было идеологических и символических элементов, тех мессианских и универсалистских черт, которые были характерны для «великих революций» в североамериканском и европейском модерне и в том или ином виде присутствовали во всех цивилизациях осевого времени¹

Хотя во всех цивилизациях осевого времени существовали идеологические предпосылки для революций, это, разумеется, не означало, что во всех этих цивилизациях революции происходили фактически. Это всегда зависело от специфических констелляций акторов и, разумеется (и здесь мы снова возвращаемся к различиям между религиями осевого времени), также от способа снятия напряжения между мирским и трансцендентным. Что касается последнего аспекта, то форма снятия напряжения между мирским и трансцендентным могла «подтолкнуть» к мысли о тотальном перевороте или, наоборот, оттеснить ее на задний план. Неслучайно именно в тех цивилизациях с монотеистической религией, где были распространены внутримирские ориентации действия, произошли первые «великие революции». Ведь активность, направленная на

¹ Cp. *Eisenstadt S. N.* La convergence des sociétés modernes, prémisses et limites. L'exemple japonais // *Diogené*. 1989. No. 147. P. 137 и далее.

изменение мира, была гораздо более благоприятной предпосылкой для революционного проекта, нежели позиция отречения от мира или сохранения его в прежнем состоянии. Если говорить более конкретно, то это означало, что в иудаизме, христианстве и исламе возникли важные течения, представители которых хотели и могли сформулировать радикальные мирские цели.

Тот факт, что среди религий, ориентированных на посякосторонний мир, именно христианство, а, скажем, не ислам, который по своим истокам тоже может быть отнесен к религиям осевого времени, оказалось наиболее благоприятной почвой для революций, связан с конкретными констелляциями акторов, т. е. с особыми структурными условиями. Несмотря на то, что в исламе прослеживались и прослеживаются до сих пор ярко выраженные мессианские черты, обстоятельства его политического и географического распространения, т. е. расширения за пределы Аравийского полуострова, привели к ослаблению городов и уменьшению влияния их жителей. В результате в исламе не сформировались те важные факторы, которые сделали возможным появление революционной динамики в Европе и Америке в Новое время. Таким образом, только в христианском культурном пространстве идеи, необходимые для высокой общественной динамики, были не только сформулированы, но и реализованы благодаря наличию определенных структурных констелляций. В эпоху Нового времени в Европе произошло революционное ускорение, которое затем, через различные промежуточные ступени, привело к продолжающемуся до сих пор мировому господству западной цивилизации.

Такова теоретическая конструкция, разработанная Айзенштадтом. Еще раз повторим ее главный тезис: разные религии и основанные на них цивилизации имеют свою особую скорость изменений, которая определяется в том числе специфической формой снятия трансцендентных напряжений. В отличие от Вебера, Айзенштадт не считает, что причиной более медленного развития и в конечном итоге отставания незападных цивилизаций от Запада являются магические или традиционные элементы, т. е. недостаточная степень рационализации их религий. Он отвергает подобное этноцентристское представление и вместо этого подчеркивает, что потенциал рациональности был и есть во всех религиях. Просто этот потенциал по-разному использовался для снятия напряжения между трансцендентной и земной сферой. В этом отношении каждая цивилиза-

ция создала свои особые традиции, а в Европе и Северной Америке это привело к такой констелляции, в рамках которой возник так называемый (западный) модерн.

Использование Айзенштадтом понятия «западный модерн» не имеет практически ничего общего с тем значением, которое придавали (и придают) ему теоретики модернизации. Этот модерн уходит своими корнями в иудаистско-христианскую традицию осевого времени, традицию, которая претерпела существенные изменения в XVIII-м веке, когда определенная констелляция акторов привела к революциям, создавшим, в свою очередь, новую, еще более динамичную исходную ситуацию. По мнению Айзенштадта, западный модерн не был неизбежным продуктом некоего исторического принципа. У него были свои контингентные причины, а это также означает, что другим цивилизациям не так-то просто к нему присоединиться. У них свои собственные традиции или, точнее, свои собственные модерны (во множественном числе!). Для Айзенштадта противопоставление традиции и модерна уже не имеет смысла. Все сегодняшние незападные цивилизации относятся к модерну, все они претерпели кардинальные изменения под влиянием европейской экспансии, начавшейся самое позднее в Новое время, и столкновение с Европой решающим образом предопределило их нынешний облик. Импульсы к изменению, исходившие от Запада, другие цивилизации переработали при помощи своих традиций и при этом создали конкурирующие с Западом, другие модерны. Поэтому Айзенштадт и говорит о «множественных модернах» («multiple modernities»)!

То, что здесь может показаться результатом теоретической дедукции, на самом деле было подтверждено «толстыми томами» эмпирического анализа. Потрясающая эрудиция Айзенштадта позволила ему «переварить» огромный объем исторического материала и заглянуть за кулисы исторических процессов в самых разных регионах мира. Пожалуй, самым впечатляющим свидетельством этого метода работы является монументальное произведение 1996 года «Японская цивилизация в сравнительной перспективе»¹. Айзенштадт «ушел с головой» в литературу по Японии, чтобы объяснить, почему этой стране, не пережившей осевого времени и не принявшей ни одной из религий осевого времени, все же удалось

¹ Eisenstadt S. N. Japanese Civilisation. A Comparative View. Chicago / London: University of Chicago Press, 1996.

не позднее XIX-го века догнать Запад по экономическим показателям и, более того, составить ему серьезную конкуренцию, несмотря на то, что из-за своей непричастности к осевому времени она не создала никаких революционных проектов и уже по этой причине во многих отношениях сильно отличалась от Запада.

Если вы хотите поближе познакомиться с методом работы Айзенштадта и одновременно убедиться в широте его историко-социологических интересов, прочитайте одно из его небольших произведений, например, «Множественность модерна»¹. В этой книге Айзенштадт дает сжатый анализ истории Европы, США и Японии. Кроме того, в ней Айзенштадт, опираясь на свой тезис об осевом времени, объясняет появление самых разных форм религиозного фундаментализма (вспомните о мессианских чертах цивилизаций осевого времени!) в наши дни. Данный феномен Айзенштадт активно изучает в последнее время.

Как вы могли видеть, теоретические рассуждения Айзенштадта основаны на заслуживающих уважения эмпирических знаниях о самых разных географических и временных контекстах. Широта исследовательского охвата дает основание утверждать, что в настоящее время Айзенштадт – единственный ученый, которого можно было бы назвать преемником Макса Вебера. И все же работы Айзенштадта вызывают некоторые критические вопросы или замечания, и мы хотели бы кратко обозначить по крайней мере четыре таких вопроса:

В различных публикациях, начиная с 1960-х годов, Айзенштадт указывал на то, что для анализа процессов общественных изменений должны привлекаться самые разные – внутренние и внешние – акторы и влияния. Однако здесь возникает вопрос, не ведет ли тезис Айзенштадта о «повороте осевого времени» опять-таки к эндогенному подходу. Конечно, Айзенштадт не отрицает внешних влияний. Но поскольку динамика развития цивилизаций объясняется исходя из их специфической внутренней идейной или религиозной ситуации, существует опасность недооценки значения внешних влияний. С этим непосредственно связано следующее критическое замечание.

Рассказывая о работах Айзенштадта, мы незаметно ввели в оборот понятие цивилизации, которое использует и сам Айзенштадт.

¹ Eisenstadt S. N. Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück, 2000.

Однако данное понятие с трудом поддается определению. Айзенштадт подчеркивает культурные характеристики цивилизации. По его мнению, для цивилизаций характерна очень специфическая религиозная или философская проблематика. Но и здесь возникает вопрос, насколько однородными и целостными в действительности были эти цивилизации и можно ли их четко отделить друг от друга. Критика, которую высказывал еще Энтони Гидденс в связи с представлением об отдельных, изолированных «обществах»¹, безусловно, может быть отнесена и к понятию цивилизации. И если цивилизации не отличались и не отличаются единством и единообразием, то, в конечном итоге, проблематичной оказывается и вся концепция взаимосвязи между цивилизацией и динамикой изменений.

При исследовании переломных событий в осевое время Айзенштадт был вынужден сосредоточить свое внимание на элитах, поскольку исторические источники той эпохи, как правило, не отражали жизнь большинства населения. Однако этот подход Айзенштадт сохраняет и в анализе Нового времени. Вслед за своим учителем Шилзом, Айзенштадт основное внимание уделяет идеологиям, т. е. духовным продуктам, которые оставили после себя элиты. Однако возможно, что анализ ценностей и действий широких слоев населения привел бы к совершенно другим результатам. Как известно, революции нередко возникали из-за ничтожных поводов, и зачастую только в процессе переворота или даже после него они нагружались символическими значениями, которые затем легко (и в этом как раз и состоит проблематичность данного подхода!) можно было трактовать как уже существовавший в скрытом виде «революционный проект» и приписывать их конкретным интеллектуалам.

Сосредоточенность Айзенштадта на осевом времени и произошедших в тот период идеологических переворотах таит в себе еще одну опасность. Дело в том, что при таком подходе сложно адекватно оценить значение структурных условий для социальных изменений в целом и для модернизационных процессов в частности. Конечно, Айзенштадт учитывает структурный аспект в своей аргументации. Он, в частности, указывает на важность констелляций акторов и элит. Но, с другой стороны, обращает на себя внимание тот факт, что такие явления, как колониализм и связанное с ним открытое применение насилия по отношению к народам Африки,

¹ Ср. предыдущую лекцию.

Южной Америки, Австралии или Азии, не играют в его анализе существенной роли. Между тем, безусловно, есть разница, происходила ли «модернизация» в условиях самоопределения или в условиях внешнего насилия. О том, как проблематика осевого времени соотносится с такими структурными данностями, Айзенштадт ничего не говорит.

До сих пор в своем рассказе об обновлении парсонсианства и о теории модернизации мы рассматривали исключительно работы Эдварда Шилза и Шмуэля Айзенштадта. С точки зрения значения данных авторов для социальной теории это вполне оправданный подход. Однако из него не следует делать ложные выводы, и от двух таких ложных выводов мы бы хотели предостеречь вас в первую очередь, потому что они напрашиваются сами собой.

Первое: разумеется, у Парсонса были и другие видные ученики, помимо Шилза и Айзенштадта. Американская социология, продолжавшая развивать парсонсовскую традицию, была связана с именами отдельных авторов, которые до сих пор у многих на слуху. В качестве примера мы назовем вам лишь два таких имени. Это, во-первых, Роберт Белла (род. в 1927 году), который тесно сотрудничал с Парсонсом и уже в 1950-е годы интенсивно изучал модернизационные процессы в Японии. Мы уже цитировали его книгу «Религия эпохи Токугава» (1957) в качестве одного из классических текстов по теории модернизации. В то же время Белла был гораздо ближе к комплексной парсонсовской аргументации, нежели большинство других теоретиков модернизации, работавших с относительно простой дихотомией «традиция – модерн».

Книга «Религия эпохи Токугавы» представляет собой новаторское историческое исследование определенных ценностных образцов в Японии, которые позволили этой азиатской стране уже в конце XIX-го века встать на путь интенсивного развития и в конечном итоге догнать Запад. Белла подхватил вопрос, поставленный еще Максом Вебером, и попытался обнаружить в Японии, т. е. за пределами европейско-американского культурного пространства, функциональные эквиваленты протестантской этики с ее последствиями для общественной динамики. Однако исследование Беллы было значимым еще по одной причине. Оно показало, что в Японии процессы индустриализации носили совершенно другой характер, чем, скажем, в США. Если в североамериканском индустриальном обществе доминировали экономические ценности, то в японском

варианте модернизации этого не было. Здесь решающую роль играла политика, и экономические ценности были подчинены политическим. Это, в частности, означало, что процесса индустриализации и модернизации добились политические элиты. Именно они реализовали этот процесс, причем таким образом, который должен был выглядеть очень странно в глазах западных и особенно англоязычных наблюдателей. Японский прорыв в модерн произошел на основе тесной партикуляристской привязанности всей общественной элиты к императорской семье, а также благодаря ориентированным на эффективность военным ценностям, которые получили широкое распространение в обществе именно в XIX-м веке. Констатируя это обстоятельство, Белла поставил под сомнение четкое разделение двух сторон «эталонных переменных», из которого исходили почти все теоретики модернизации. Как показывает этот пример, партикуляристские ценностные ориентации не могут быть безоговорочно отнесены на сторону традиции. Одновременно стала очевидной проблематичность тезиса об однолинейной направленности процесса модернизации. По мнению Беллы, модернизация не ведет автоматически к безусловному доминированию рациональных или секулярных ценностей. Это также означает, что, например, религия в процессе модернизации не исчезает раз и навсегда, а (и здесь аргументация Беллы схожа с аргументацией Парсонса и Шилза) находит новые формы и новые пристанища. Таким образом, Белла, в отличие от многих теоретиков модернизации, отстаивает не упрощенный тезис о секуляризации, а, скорее, тезис об «эволюции религии».

Именно этот последний тезис о том, что религиозная сфера сохраняет свою силу и в обществах модерна, Белла продолжил разрабатывать уже в 1960–1970-е годы прежде всего на примере США. Он показал, что в американском обществе политическая сфера всегда – начиная с отцов-основателей Америки в XVIII-м веке и заканчивая Джоном Кеннеди в XX-м веке – нагружалась религиозными мотивами. Для того чтобы точнее описать данный религиозный феномен в посттрадиционном мире, Белла заимствует у Руссо понятие «гражданской религии» («civil religion»)¹ Американская идентичность, по мнению Беллы, по-прежнему имеет глубоко религиозные корни, и ничто не указывает на какие-либо значимые

¹ Cp. *Bellah R. Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World.* Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1991 [1970].

изменения в этом отношении. В 1980-х и 1990-х годах на основании этих допущений Белла создал ряд значимых работ, в которых дал эмпирический диагноз современности. Мы еще будем говорить о них более подробно в восемнадцатой лекции.

Другим последователем Парсонса, которого мы хотим упомянуть, является Нейл Смелзер. Смелзер сыграл важную роль в развитии или расширении парсонсовского учения. Еще будучи студентом, он (вместе с Парсонсом) написал книгу «Экономика и общество», которую мы уже цитировали в четвертой лекции, а впоследствии внес существенный вклад в развитие теории Парсонса и в устранение пробелов в структурном функционализме. Так, своей работой 1959 года «Социальные изменения в ходе промышленной революции»¹ он способствовал внедрению понятия «дифференциация» в современный социологический анализ, а ведь именно на этом понятии строится теория эволюции Парсонса и именно его в качестве ключевой категории выбрали все функционалисты, включая Лумана. Смелзер не переставал работать над этим понятием и в дальнейшем. Он неоднократно пересматривал свои, изначально очень простые представления. И хотя он по-прежнему утверждает, что «дифференциация остается превалирующей характеристикой современного общества»², в самых разных своих исследованиях он убедительно показал, что процессы дифференциации связаны с психическими, политическими, социальными и прочими потерями и поэтому могут блокироваться³. Так что в принципе он приблизился к позиции Айзенштадта по данному вопросу.

Устранением пробелов в теоретической системе Парсонса Смелзер занимался постольку, поскольку он был одним из первых функционалистов, которые начали изучать коллективные действия и в первую очередь социальные движения. У Парсонса не было соответствующей теории, и она ему, очевидно, была не нужна, так как он все настойчивее двигался в направлении системной теории, в которой не было акторов, а были только отношения обмена между подсистемами. В отличие от него, Смелзер, как и Айзенштадт, делает акцент на аспектах теории действия в рамках структурного

¹ См. четвертую лекцию.

² *Smelser N. Problematics of Sociology. The Georg Simmel Lectures, 1995. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1977 P. 54.*

³ *Cp. Smelser N. Social Paralysis and Social Change. Berkeley: University of California Press, 1991.*

функционализма и интересуются коллективными акторами – прежде всего потому, что они, совершенно очевидно, имеют особое значение для объяснения макропроцессов. В своей книге «Теория коллективного действия»¹ (1962) Смелзер попытался объяснить коллективные действия, не предполагая при этом ни полную иррациональность, ни совершенную рациональность отдельных акторов. И хотя созданную Смелзером модель вряд ли можно назвать непротиворечивой², все же Смелзер этой работой открыл перед функционализмом новые области исследования.

Второе: то, что в рамках данной лекции об обновлении парсонсианства мы особо выделили работы Айзенштадта, не означает, что они привлекли внимание научной общественности уже в 1970-е годы или в начале 1980-х. По крайней мере, в 1970-е все те, кто был близок к Парсонсу, были обречены оставаться в стороне от центра международной социологической дискуссии. Как мы уже говорили, это объяснялось прежде всего тем, что эволюционно-теоретические рассуждения Парсонса, равно как и примыкающие к ним, но по сути оригинальные подходы, как, например, концепция Айзенштадта, со второй половины 1960-х годов подозревались в идеологичности, какой бы несправедливой ни была эта оценка. Теорию Парсонса, не долго думая, отождествляли с относительно простой теорией модернизации, вследствие чего упрек в этноцентризме «приклеился» и к его ученикам. Это привело к тому, что авторы, интересующиеся макросоциологическими проблемами, начиная с 1960-х годов, как правило, искали другие подходы – и прежде всего такие, которые во всех отношениях были максимально далеки от дискредитированной теории модернизации. Как показали в том числе постоянные проверки и корректуры теории модернизации, проводимые Айзенштадтом, внутренняя конструкция классической теории модернизации была весьма проблематичной, но сложность заключалась не только в этом. Теория модернизации потерпела поражение и в практическом плане. Возложенные на нее надежды не оправдались. Развитие стран третьего мира было успешным в абсолютном меньшинстве случаев. Как правило, складывалась обратная ситуация: многие из этих стран все больше отставали от

¹ Smelser N. Theory of Collective Behavior. New York / London: Free Press, 1962.

² Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. Тимофеевой К. Г. СПб: «Алетейя», 2005. С. 227 и далее.

Запада. Появилось подозрение, что неблагополучие третьего мира объясняется эксплуатацией, а значит, именно Запад виноват в его отставании. Как утверждали в первую очередь «левые» экономисты и социологи, специализировавшиеся на Южной Америке, Запад способствовал не развитию, а недоразвитости третьего мира. Страны Южной Америки систематически эксплуатировались за счет навязывания Западом невыгодных условий торговли, при содействии богатой, но крайне малочисленной местной буржуазии, которая получала от этого огромную выгоду. В этом контексте особый резонанс вызвала книга двух бразильских социологов Фернандо Э. Кардозо (род. в 1931 году, до недавнего времени президент Бразилии) и Энцо Фалетто (род. в 1935 году) под названием «Зависимость и развитие Латинской Америки. Опыт социологической интерпретации» (1969)¹. Одно из ключевых слов в названии, а именно «зависимость», впоследствии дало имя значимой теоретической программе – так называемой теории зависимости. В рамках данной теории ученые тоже работали с понятиями «центр» и «периферия», однако, в отличие от того, как их использовали в своих работах Шилз и Айзенштадт, здесь эти понятия определялись не с точки зрения теории культуры, применительно к обществу или цивилизации, а главным образом с экономической точки зрения и относились к мировой экономике в целом: центр, включавший в себя главным образом западные страны, эксплуатирует периферию, т. е. третий мир.

В 1970-е годы в рамках данного подхода все чаще использовался марксистский аналитический инструментарий, что привело к его дальнейшей радикализации. Это теоретическое направление было связано прежде всего с именем американского мыслителя Иммануила Валлерстайна (род. в 1930 году), который начинал свою академическую карьеру как специалист по африканской истории и политике. В своей так называемой «теории миро-системы» Валлерстайн попытался реализовать невероятно амбициозный замысел – написать историю мира со времени европейской экспансии в XV веке и до наших дней. Отталкиваясь от представления о том,

¹ *Cardoso F. H., Faletto E. Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika [Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976 [1969]. Русский перевод: Кардозо Ф. Э., Фалетто Э. Зависимость и развитие Латинской Америки. Опыт социологической интерпретации. М.: ИЛА РАН, 2002.*

что мировая экономика управлялась и управляется из нескольких международных центров, поскольку именно там контролируются денежные и торговые потоки (из Севильи и Амстердама в начале этого периода, из Лондона в XVIII–XIX веках и, наконец, из Нью-Йорк-Сити в настоящее время), Валлерстайн и государственную систему описывает как зависящую от экономических структур. Это позволяет ему при помощи одного-единственного теоретического универсального ключа разделить мир на «центр», «полупериферию» и «периферию» и с этих исходных позиций описывать и объяснять макросоциологические трансформационные процессы¹

И хотя редукционизм разработанной Валлерстайном модели был очевиден, а многие его объяснения – сомнительны, так как все исторические явления в них в конечном итоге сводились к неравноценному экономическому обмену, теория миро-системы и аналогичные ей подходы были, пожалуй, наиболее влиятельными макросоциологическими парадигмами в мировой социологии 1970-х и начала 1980-х годов. Слишком очевидной была эмпирическая несостоятельность теории модернизации, тогда как марксистский аргумент, указывающий на вопиющую эксплуатацию, казалось, гораздо более убедительно объяснял провал проектов «развития» в странах третьего мира. Это широко распространенное мнение препятствовало также попыткам обновления в парсонсианстве. В международных социологических дебатах однозначно доминировали теория зависимости и валлерстайновская теория миро-систем, перед лицом которых гот же Айзенштадт оказался в сложном положении. Это заставило Парсонса и всех его последователей занять оборонительную позицию.

Однако самое позднее с середины 1980-х годов ситуация изменилась, и у этого изменения было несколько причин. Во-первых, по крайней мере, официальный партийный марксизм в связи с распадом Советского Союза и Восточного блока переживал кризис, который уже невозможно было утаить. Впрочем, и западный марксизм, представленный, в частности, теорией Валлерстайна, а вместе с ним и теория зависимости вынуждены были бороться с недостатками своей объяснительной модели, так как, во-вторых, экономический подъем так называемых азиатских тигров, в частности, Юж-

¹ Ср. трехтомник Валлерстайна: *Wallerstein I. The Modern World-System. 3 Vols. New York: Academic Press, 1974.* Краткий обзор см. в: *Wallerstein I. Der historische Kapitalismus. Berlin: Argument, 1984.*

ной Кореи или Тайваня, совершенно очевидно означал развитие тех стран, которые, согласно данным теориям, были не в состоянии совершить такой рывок. Это, в-третьих, привело к тому, что даже теория модернизации, от которой вроде бы все уже отказались, пережила очередной подъем. Ведь в этих тенденциях можно было увидеть подтверждение превосходства западной системы ценностей и институтов – по крайней мере, такова была имплицитная аргументация еще одного известного ученика Парсонса, американца Эдварда Тирьякяна¹ (род. в 1930 году) и немецкого социолога Вольфганга Цапфа² (род. в 1937 году). И, наконец, в-четвертых, теория самого Парсонса была заново открыта в международной социологии. По крайней мере, некоторые разделы его крупномасштабных и разноплановых теоретических разработок были признаны значимыми и полезными, причем теми авторами, от которых многие не ожидали такого признания, в частности, Юргеном Хабермасом, как вы, возможно, помните по десятой лекции.

Все это привело к тому, что последователи Парсонса снова оказались в центре теоретических дебатов. Новое поколение социологов, уже более молодое, чем поколение Парсонса, Шилза, Айзенштадта, Беллы или Смелзера, приступило к фундаментальному обновлению парсонсианства. В Германии это теоретическое направление представлено прежде всего Рихардом Мюнхом (род. в 1945 году, в настоящее время профессор в университете Бамбурга). В 1982 году Мюнх выпустил книгу «Теория действия. К реконструкции вклада Талкотта Парсонса, Эмиля Дюркгейма и Макса Вебера»³, которая в определенном смысле составила конкуренцию «Теории коммуникативного действия» Юргена Хабермаса. В результате сравнения классиков Мюнх приходит к выводу о безусловном превосходстве Талкотта Парсонса, так как он, опираясь на философию Канта, разработал «волюнтаристскую теорию действия», которая, благодаря комплексности воплощенного в ней метода, практически не нуждается в пересмотре и доработке. Именно потому, что Парсонс следует идейному импульсу Канта, ему удастся избежать всех тех

¹ *Tiryakian E. A. Modernisation: Exhumetur in Pace (Rethinking Macrosociology in the 1990s) // International Sociology. 1991. Vol. 6. No. 2. P. 165–180.*

² *Zapf W. Die Modernisierungstheorie und unterschiedliche Plade der gesellschaftlichen Entwicklung // Leviathan. 1996. Vol. 24. No. 1. S. 63–77. Русский перевод: Цапф В. Теория модернизации и различие путей общественного развития // Социс. 1998. № 8. С. 14–26.*

³ *Münch R. Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.*

форм редукционизма, которые в той или иной мере присутствуют у Дюркгейма и Вебера, не говоря уже о современных теоретиках. И хотя этот тезис о кантианской основе парсонсовской теории не бесспорен¹, тем не менее, Мюнх внес существенный вклад в реконструкцию идей Парсонса. Правда, понять способ мюнховской реконструкции можно только, учитывая его восприятие Лумана. По мнению Мюнха, Луман «промотал» наследие Парсонса и направил функционализм по ложному пути. Своим тезисом о дифференциации подсистем, которые могут лишь мешать друг другу, но не в состоянии по-настоящему взаимодействовать, Луман способствовал излишней радикализации функционализма, вследствие чего изначальное парсонсовское представление о «взаимопроникновении» подсистем оказалось утраченным. Конечно, в эпоху модерна действительно имела место интенсивная дифференциация, приведшая к возникновению новых подсистем. Однако характерным признаком этого (западного) модерна является как раз отсутствие полной изоляции подсистем друг от друга. Культурные образцы и ценности постоянно проникают и воздействуют на различные подсистемы. Именно для западного развития было характерно взаимопроникновение этики и мира. И в этом отношении мало что изменилось до сегодняшнего дня. Таким образом, Мюнх, полемизируя с Луманом и соглашаясь с Парсонсом, настаивает на том, что тезис о нормативной интеграции обществ верен и в отношении современности. Эти сильные нормативные составляющие в теоретической конструкции Мюнха отчетливо проявились и в его последующих работах, в которых его определение модерна, а также сравнительный анализ Англии и США или Германии и Франции несут на себе явный отпечаток культурного детерминизма². За последние годы Мюнх представил на суд читателей множество работ в жанре диагноза современности.

Более критичную и дистанцированную позицию по отношению к работам Парсонса занял другой его ученик, американец Джеффри Александер (род. в 1947 году). В 1983 году он поразил научную об-

¹ В своей трактовке Парсонса другие авторы, в частности Чарльз Кеймик (род. в 1951 году) подчеркивали прежде всего экономический контекст создания ранних работ Парсонса, а, например, Харальд Венцель (род. в 1955 году) указывал на влияние американского философа Альфреда Норта Уайтхеда.

² *Münch R. Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1984; Münch R. Die Kultur der Moderne. 2 Bände. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1986.*

щество, опубликовав свое четырехтомное произведение под названием «Теоретическая логика в социологии». В нем он проанализировал подходы Маркса, Дюркгейма и Вебера и, как и Мюнх, отметил превосходство парсонсовского теоретического синтеза. Правда, в отличие от Мюнха, Александр подчеркивал, что сам Парсонс нередко «забывал» свои собственные теоретические прозрения. Так, свою изначально многомерную теорию он впоследствии снова сузил, исходя из идеалистических позиций (в частности, за счет исключения материальных факторов действия из анализа). Также Парсонс часто поддавался соблазну отождествить свои теоретические модели с реальностью, а, кроме того, в его эволюционно-теоретическом анализе американское общество представлено как своего рода конечный пункт истории. Мы видим, что критика Александра в адрес Парсонса была довольно жесткой. Однако в то же время он выступил инициатором своеобразного «объединительного движения» среди оставшихся функционалистов и последователей Парсонса и придумал для него название «неофункционализм». Что же крылось за этим названием? По мнению Александра, несмотря на необходимость усиления элементов теории действия в функционалистской конструкции Парсонса, в принципе его теория была пригодной для работы. И, что еще удивительнее, в 1970-е годы целый ряд социологов проявил готовность объединить свой метод работы с этим обновленным и модифицированным с позиций теории действия вариантом парсонсовской теории. Функционализм, как утверждает Александр в 1985 году, вовсе не умер, он продолжает жить, несмотря на незначительные изменения в дизайне теории, и поэтому уместно говорить о неофункционализме. Все неофункционалисты, к которым Александр широким жестом отнес самых разных авторов, начиная от Айзенштадта, Смелзера и Беллы и заканчивая Луманом и даже Хабермасом¹, исходят из пяти главных тезисов:

1. Общество понимается как система или модель, доступная для анализа.
2. Этот анализ направлен в большей степени на действие, чем на структуру.
3. Тезис об интеграции обществ представляет собой теоретическую посылку, а не эмпирическое высказывание.
4. Парсонсовское различие личности, культуры и общества следует сохранить, поскольку только так можно избежать редук-

¹ Cp. *Alexander J. C. Introduction // Alexander J. C. (Ed.) Neofunctionalism. London et al.: Sage, 1985. P. 16.*

ционизма в различных его проявлениях и одновременно понять непрямые отношения между этими тремя сферами.

5. Дифференциация является основным модусом социальных изменений¹

Именно последний пункт имел особое значение для «неофункционалистов» – по крайней мере, для тех, кто признавал за собой это введенное Александером обозначение. В этой связи в социологической литературе представителей данного направления иногда называют также «теоретиками дифференциации». Дело в том, что теория дифференциации, обязанная своим возникновением именно структурному функционализму и теории модернизации, была сохранена в качестве важнейшего инструмента описания и объяснения социальных изменений, что, впрочем, повлекло за собой довольно радикальный отказ от изначальных представлений о дифференциации. В связи с получением новых эмпирических знаний ученые допускали уже не только положительные, но и отрицательные последствия дифференциации, а также обсуждали случаи блокирования дифференциации и даже дедифференциации². Как известно, того же мнения по этому вопросу придерживался и Айзенштадт уже в 1960-е годы. Однако, как бы положительно мы ни относились к этому заимствованию выводов Айзенштадта, все же остается один важный критический вопрос: есть ли смысл говорить о «теории дифференциации», если в то же время постоянно говорится об исключениях в рамках этого «генерального процесса»? Ведь если исторические процессы на самом деле не ведут к одной цели, а вместо этого мы постоянно наблюдаем контингентные феномены, то зачем тогда вообще объединять их все в общем понятии дифференциации? Получается, что теория дифференциации в качестве основного элемента неофункционалистской теории никак не определяет специфику данного подхода, поскольку допускает практически любые варианты развития³. Точно так же можно было бы спросить, что конкретно обозначает понятие «функционализм» в названии «неофункционализм». Это понятие тоже стало довольно бессодержательным, поскольку многие авторы из числа «неофунк-

¹ Там же. P 9–10, а также: *Alexander J. C., Colomy P. Toward Neo-Functionalism // Sociological Theory. 1985. Vol. 3. No. 2. P. 11–23.*

² Ср. *Colomy P. B. Recent Developments in the Functionalist Approach to Change // Sociological Focus. 1986. Vol. 19. No. 2. P. 139–158.*

³ Ср. *Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Летейя», 2005. С. 250 и далее.*

ционалистов» уже практически не говорят о системах и функциях. Именно поэтому функционалисты-«традиционалисты» из числа «неофункционалистов», в частности, Бернард Барбер¹, выступили с требованием более последовательно учитывать понятие системы, потому что только при этом условии возможно проведение разумного функционального анализа. Однако это не помогло! Именно в отношении понятия системы представители неофункционалистского «движения» так и не пришли к согласию, и поэтому есть все основания сомневаться в единстве «неофункционализма».

Это, разумеется, не означает, что в процессе обновления парсонсианства не были получены важные социологические знания или не было положено начало новым значимым направлениям развития. Однако можно было бы поспорить с тем, что на базе теоретического наследия Парсонса сложился связный теоретический контекст, который можно было бы обозначить одним понятием. Мы склонны полагать, что «неофункционализма» как такого не существует, а существуют отдельные авторы, которые (и в этой связи следует назвать в первую очередь Айзенштадта) внесли свой вклад в обновление парсонсианства, но сделали это очень по-разному.

По всей видимости, на сегодняшний день Александр воспринимает ситуацию так же. Он уже не называет себя «неофункционалистом», как показывает название одной из последних его статей «После неофункционализма»². На самом деле значение Александра как ученого определяется не придуманными им понятиями, которые привлекли к себе внимание, но в итоге оказались проблематичными, а тем, что он сделал теоретическую систему Парсонса более открытой в одном важном аспекте. В 1990-х годах он начал интенсивное изучение самых разных культурно-теоретических аналитических подходов, чтобы восполнить ощутимый пробел в парсонсовской теории. Ведь Парсонс в своем описании «культуры» всегда преувеличивал ее однородность и игнорировал все ее внутренние противоречия. Кроме того, его описания отдельных культур не основаны на эмпирических «плотных описаниях» (термин «thick descriptions» ввел в обращение еще один ученик Парсонса,

¹ Barber B. Neofunctionalism and the Theory of the Social System // Colomy P (Ed.) *The Dynamics of Social Systems*. London et. al: Sage, 1992. P. 36–55.

² Alexander J. Neofunctionalism and Alter. Malden, Mass / Oxford: Basil Blackwell. 1998. Русский перевод: Александр Дж. С. После неофункционализма: Деятельность, культура и гражданское общество / Пер. с англ. Т. В. Дорофеевой // Социология на пороге XXI века. М.: Интеллект, 1998. С. 231–249.

культурный антрополог Клиффорд Гиртц, род. в 1923 году), а скорее являются аналитическими конструкциями. Замысел Александра заключается в том, чтобы почерпнуть необходимые знания у историков культуры и культурных антропологов, в частности, у того же Клиффорда Гиртца или у Виктора Тёрнера (1920–1983), и прежде всего методологически приблизиться к пониманию процессов культурных изменений. Он хочет показать, что культурные дискурсы очень часто структурированы посредством бинарного кода («друг – враг», «чистый – нечистый», и так далее), и именно на основе этой бинарности возникает их динамика¹. Тем самым Александр – с теми же целями, что и Шилз и Айзенштадт, хотя несколько иным образом – пытается более полно раскрыть понятие культуры, которое играет ключевую роль в теории Парсонса, но при этом практически не анализируется в его работах. В отличие от Шилза, Александр интересуется прежде всего теми аспектами харизмы и сакрального, которые нарушают привычный ход жизни, а также открытостью ситуаций, в которых они проявляются. В отличие от Айзенштадта, он направляет свое внимание не столько на удаленные во времени исторические процессы, сколько на недавнее прошлое и настоящее и в первую очередь на условия функционирования гражданского общества и преодоление холокоста после второй мировой войны. И именно работы Александра свидетельствуют о том, что теорию Парсонса по-прежнему можно плодотворно использовать и что она и в будущем будет иметь своих интерпретаторов и продолжателей, как бы они ни назывались.

Несмотря на то, что в данной лекции мы рассмотрели также работы израильского социолога Шмуэля Айзенштадта и его немецкого коллеги Рихарда Мюнха, она все же была посвящена преимущественно американским теоретическим традициям. В следующих трех лекциях мы погрузимся в совершенно другой национальный контекст, можно даже сказать, в другой мир – мы отправимся во Францию!

¹ Cp. *Alexander J. C. Kultur und politische Krise: „Watergate“ und die Soziologie Durkheims* // *Alexander J. Soziale Differenzierung und kultureller Wandel*. Frankfurt/M./New York: Campus, 1993 [1988]. P. 148–195; или: *Alexander J. Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society* // *Alexander J. (Ed.) Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*. London et. al.: Sage, 1998. P. 96–114. О подходе Александра см. в: *Wenzel H. Einleitung: Neofunktionalismus und theoretisches Dilemma* // *Alexander J. C. Soziale Differenzierung und kultureller Wandel*. Hg. von H. Wenzel. Frankfurt/M./New York: Campus. S. 7–30.

Четырнадцатая лекция. СТРУКТУРАЛИЗМ И ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ

Если вы еще раз просмотрите наши предыдущие лекции, у вас, возможно, возникнет ощущение, что развитие современной социологической теории осуществлялось главным образом американскими, британскими и немецкими учеными, тогда как остальные нации играли лишь второстепенную роль. Однако это не соответствует действительности. Такое (географическое) смещение центра тяжести в нашем изложении объясняется в первую очередь тем, что упомянутые национальные традиции в социологии активно воспринимали друг друга и, как правило, быстро друг на друга реагировали, что позволило нам в предыдущих тринадцати лекциях в какой-то мере соблюсти хронологическую последовательность: «Сначала был Парсонс, потом появились критики Парсонса, в основном американцы, тогда как в Европе были предприняты попытки создания нового теоретического синтеза, в частности Хабермасом, Луманом и Гидденсом, которые опять-таки критиковали друг друга, а, кроме того, продолжалась критическая работа с наследием Парсонса». Такова «фабула» нашего рассказа.

Однако сохранить простоту и элегантность этой «фабулы» на протяжении всех лекций нам не удастся — по крайней мере, в том случае, если мы отнесемся к французскому вкладу в развитие современной социологической теории так серьезно, как он этого заслуживает. Дело в том, что социальные и гуманитарные науки во Франции до конца 1960-х годов представляли собой некий особый континент, казавшийся абсолютно самодостаточным. Это было связано с тем, что во Франции существовали и до сих пор существуют сильные и плодотворные интеллектуальные традиции, заложившие фундамент для очень обособленного, если не сказать изолированного национального развития. И особенно явно это проявилось в социологии. Здесь установилось такое безраздельное господство традиции Эмиля Дюркгейма, какого мы не видим ни в одной другой стране. До эпохального перелома, каким стала для Европы первая мировая война, французская социология почти полностью совпадала со школой Дюркгейма, так как Дюркгейм до самой своей смерти в 1917 году не только оказывал решающее влияние на социологическую дискуссию, но также успел назначить на очень многие

влиятельные академические должности своих учеников. В качестве основателя академических учреждений Дюркгейм был невероятно успешен, и то, что социология так быстро смогла утвердиться во французском каноне университетских специальностей, едва ли не целиком заслуга Дюркгейма. В свое время Вебер в Германии не пользовался таким же неоспоримым интеллектуальным авторитетом в социально-научных кругах, как можно было бы подумать, исходя из нашего сегодняшнего восприятия его как главного классика немецкой социологии, не говоря уже о том, что институционализация социологии в виде создания отдельных кафедр произошла в Германии гораздо позже, чем во Франции. В США утверждение социологии в качестве научной дисциплины проходило под руководством факультета социологии и антропологии Чикагского университета, причем почти в то же время, что и во Франции. Однако в Чикаго не было такой выдающейся, доминирующей личности, какой был Дюркгейм для всей французской социологии. Чикагская школа представляла собой сеть горизонтальных взаимосвязей, тогда как школа Дюркгейма была организована по принципу строгой иерархии.

Итак, до первой мировой войны Дюркгейм и его последователи хотя и не были полностью вне конкуренции, тем не менее, безусловно, доминировали (как в положительном, так и в отрицательном смысле) в любой социологической дискуссии во Франции. Влияние интеллектуального наследия Дюркгейма и его учеников до сих пор ощутимо настолько, что даже самые актуальные теоретические дебаты в социологии невозможно понять без соответствующего соотнесения их с контекстом интерпретаций Дюркгейма. Поэтому, прежде чем перейти непосредственно к теме нашей лекции, а именно к французскому структурализму и постструктурализму, следует кратко рассмотреть развитие всей французской социологии в XX-м веке. Ведь и интересующие нас теории тоже возникли в интеллектуальном пространстве, испытавшем глубокое влияние творчества Дюркгейма.

Хотя идеи Дюркгейма, высказанные им еще в конце XIX-го века, продолжают жить во Франции до сих пор, школа Дюркгейма с момента кончины «учителя», разумеется, утратила свое бывшее значение, на что повлияли также некоторые «внешние» обстоятельства. Дело в том, что отдельные достижения Дюркгейма в деле институционализации социологических исследований были буквально на

корню уничтожены первой мировой войной, поскольку многие его талантливые студенты пали на поле боя. Конечно, после 1918 года школа продолжала существовать под руководством отдельных выдающихся личностей, однако в большинстве своем оставшиеся в живых ученики Дюркгейма были не в состоянии дать новые, плодотворные импульсы, прежде всего для теоретического развития. К «выдающимся личностям» относятся прежде всего Марсель Мосс (1872–1950) и Морис Хальбвакс (1877–1945), которые, будучи прямыми учениками Дюркгейма, развивали оставленное им идейное наследие. В этой связи необходимо также упомянуть Жоржа Батайя (1897–1962) и Рожера Кайуа (1913–1978), которые в Социологическом колледже, основанном ими в 1937 году и просуществовавшем совсем недолго, создали в высшей степени интересную (в том числе в литературном отношении) теоретическую «смесь» из определенных мотивов дюркгеймовской социологии религии и сюрреализма. Впоследствии с ними поддерживали связь также немецкие интеллектуалы, в частности, Вальтер Беньямин (1892–1940) и Ханс Майер (1907–2001)¹. Однако в целом можно утверждать, что ситуация в дюркгеймовской школе и, соответственно, во всей французской социологии в 1920-е годы была примерно такой же, как и в Чикагской школе, и в немецкой социологии: новаторские импульсы постепенно иссякали, а новые подходы в целом были все менее плодотворны.

Впрочем, новым и весьма примечательным в интеллектуальном ландшафте Франции (причем вначале не столько в социологии, сколько в философии) было начавшееся в межвоенный период интенсивное знакомство с «немецкой мыслью». При этом заново или впервые – отчасти в интерпретации русского эмигранта Александра Кожева (1902–1968) – были прочитаны Гегель и Маркс, а также Фрейд и представители феноменологии, в частности, Гуссерль и Хайдеггер. Для социологии особое значение имело освоение идейного наследия Макса Вебера благодаря работам Раймона Арона. Уже упоминавшийся в восьмой лекции Арон после войны стал одним из ведущих публицистов Франции и видным социологом войны и международных отношений. В контексте разносторонних философских (и отчасти социологических) дебатов, испытавших на себе очень сильное влияние немецкой философии, сформировался

¹ Cp. Mayer H. Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen I. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1982. Bd. I, S. 236 и далее.

ряд молодых интеллектуалов, которые с начала 1940-х годов, т.е. в период немецкой оккупации, решающим образом определяли развитие французской гуманитарной мысли. Книга Жана-Поля Сартра «Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии»¹ (1943) стала философским манифестом движения, получившего название «экзистенциализм» и пережившего настоящий расцвет после окончания оккупации и режима Виши. Это движение доминировало в интеллектуальных дебатах во Франции конца 1940-х и 1950-х годов. В условиях господства чужой нации и повседневного коллаборационизма с нацистами эта ранняя философская работа Сартра была отчаянным призывом к аутентичности и ответственности, к морали каждого индивида и в первую очередь изолированного интеллектуала в этом репрессивном мире. Как пишет биограф Сартра Анни Коэн-Солал, эта книга была «провозглашением абсолютного примата субъективности над миром» и в этом смысле «глубоко кантианским произведением»².

Отталкиваясь от этой основополагающей идеи, после 1945 года Сартр в сотрудничестве, а отчасти в полемике с другими блестящими философами, в частности, с Морисом Мерло-Понти развернул философские дебаты во Франции. В то же время возникло особое ощущение жизни, передававшееся широкой аудитории не только через литературные произведения самого Сартра, но также через романы его супруги Симоны де Бувуар (1908–1986) и Альбера Камю (1913–1960), нобелевского лауреата и долгое время (до момента громкого, политически обусловленного разрыва) друга Сартра. Большой интерес читателей к экзистенциализму поддерживался также постоянно возникавшими политическими спорами, поскольку Сартр периодически объявлял себя сторонником Французской коммунистической партии, и при этом было совершенно непонятно, как его теоретический субъективизм соотносится с членством в сталинистской кадровой партии³.

Господство этого конгломерата феноменологии, экзистенциализма и «левого» радикализма в интеллектуальной жизни Франции сохранялось вплоть до 1950-х годов, после чего его влияние

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: «Республика», 2000.

² Cohen-Solal A. Sartre. 1905–1980. Reinbek: Rohwolt, 1988 [1985]. S. 303.

³ Kurzweil E. The Age of Structuralism. Lévi-Strauss to Foucault. New York: University of Columbia Press, 1980. P. 2 и далее.

постепенно пошло на спад, тем более что – и здесь мы впервые подходим, собственно, к теме нашей лекции – в социально-научном ландшафте сформировалось новое, могущественное контрдвижение «структурализм». Нельзя однозначно сказать, почему экзистенциализм так быстро утратил свое значение под натиском структурализма. Политические причины, безусловно, не играли в этом процессе решающую роль: несмотря на то, что непоследовательная политическая активность Сартра – то в рядах, то вне коммунистической партии – сбивала с толку многих его последователей, структуралисты в этом отношении ничем от него не отличались, так как многие из них активно поддерживали «левых» или даже выступали в роли идейных вдохновителей Французской коммунистической партии. Поэтому, по всей видимости, следует принять философско-научное объяснение, некогда предложенное Пьером Бурдьё и Жан-Клодом Пассероном¹. Согласно этому объяснению, французская социология и философия в своем развитии постоянно колеблются между гипертрофированным субъективизмом и гипертрофированным антисубъективизмом или объективизмом. Поэтому расцвет структурализма следует воспринимать просто как маятниковую реакцию на субъективизм эпохи популярности Сартра. Дело в том, что структурализм (и здесь мы уже подходим к одной из первых его характеристик, которые мы еще будем рассматривать более подробно) представлял собой вариант жесткой критики содержащихся в работах Сартра идей о возможностях субъекта делать свой индивидуальный выбор, о способности индивида действовать самостоятельно и о возможности самореализации человека, которая хотя и находится постоянно под угрозой, но все же всегда существует. Критиковать философию Сартра было легко еще и потому, что Сартр долгое время не принимал никаких усилий для того, чтобы сделать свою философию более открытой по отношению к отдельным гуманитарным или социальным наукам. Это касалось прежде всего недавно возникших и интенсивно развивающихся дисциплин. Так, например, он равнодушно или даже неприязненно относился к лингвистике и к психоанализу, и это было слишком очевидно уже в «Бытии

¹ Bourdieu P., Passeron J.-C. *Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt // Lepenies W (Hg.) Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. Band 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. S. 496–551.*

и ничто»¹ Тех, кто искал в философии новые пути и ориентиры, такое отношение не устраивало. Поэтому неудивительно, что часто представители социальных и гуманитарных наук шли на разрыв с Сартром и его манерой философствования². Лишь позднее, в ответ на эту критику Сартр попытался интегрировать социальные науки в свою философскую систему.

Однако пора постепенно переходить к нашей непосредственной теме. Говоря о «структурализме», легко заметить, что в этом обозначении скрывается уже знакомое вам понятие, неоднократно встречавшееся в предыдущих лекциях, а именно понятие «структура». Это понятие действительно многое говорит о намерениях представителей данного теоретического направления:

Структурализм отличает в первую очередь страстная, непреломленная убежденность в том, что в основе всякого человеческого поведения и всякой умственной деятельности лежит структура, а также вера в то, что эта структура может быть обнаружена посредством последовательного анализа, что эта структура целостна и имеет некое значение (...)³

На первый взгляд может показаться, что сформулированная в этой цитате характеристика применима не только к структурализму. Разве нельзя в таком случае отнести к структуралистам и таких теоретиков, как Парсонс, Луман, Хабермас или Гидденс, которые ведь тоже работали с понятием структуры? Нет, нельзя! Потому что у структуралистов было очень специфическое понимание структуры.

Парсонс, равно как и большинство рассмотренных нами теоретиков, не пытался дать более точное определение структуры. Когда Парсонс говорил о «структуре», как правило, он не имел в виду ничего иного, кроме некой монтажной схемы, плана соединения частей, которые, соответственно, образовывали некую целостность. И в таком же расплывчатом значении это понятие обычно использовалось в социологии в целом. Оно было и остается общеупотребительным понятием, которое используется в самых разных целях

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: «Республика», 2000. Прежде всего С. 326 и далее и С. 354 и далее.

² Ср. Dosse F. Geschichte des Strukturalismus. 2 Bände [Histoire du structuralisme]. Frankfurt/M.: Fischer, 1999 [1991]. Bd. I. S. 29.

³ Gardner H. The Quest for Mind. Piaget, Lévi-Strauss and the Structuralist Movement. London: Quartet Books, 1976. P. 10.

и в самых разных контекстах, и именно поэтому ему редко дается более специфическое определение. «Городские структуры», «структуры жизненного мира», «транспортные структуры», «организационные структуры» — во всех этих понятиях слово «структура» вряд ли имеет одно и то же значение.

Структуралистов же отличает более специфическое понимание структур, которое сформировалось и развивалось в различных (гуманитарных) науках в первой половине XX-го века в процессе изучения особенностей человеческого языка и человеческого мышления¹. Собственно, самый мощный импульс структуралистскому движению в социальных науках дали лингвисты. И здесь в первую очередь следует назвать Фердинанда де Соссюра (1857–1913), который своими лекциями (опубликованными посмертно)² спровоцировал своеобразную революцию в языкознании, которая, в свою очередь, оказала глубокое влияние и на французский структурализм 1950–1960-х годов и соответственно, на социальные науки во Франции. Что же было таким революционным в размышлениях де Соссюра? Какие изменения спровоцировал этот творивший в Женеве швейцарский лингвист? И почему у его концепции появилось столько сторонников в самых разных дисциплинах несколько десятилетий спустя? Сначала мы должны проанализировать работы самого де Соссюра, чтобы понять возникший на их основе социально-научный структурализм.

Исследования человеческого языка приобрели систематический и непрерывный характер лишь в конце XVIII-го — в начале XIX-го века. При этом в них применялся в основном исторический подход. Языкознание во многом отождествлялось с исторической филологией, т. е. исследователь в первую очередь старался поместить языковые явления в контекст исторического процесса и изучить, как с течением времени изменялись слова, например, как происходила ассимиляция латинских слов в немецком языке, какие этапы были пройдены в трансформации древневерхненемецкого в средневерхненемецкий и затем в нововверхненемецкий или как происходило размежевание языка-предка и языка-потомка. В первую очередь под влиянием немецкой романтики языковеды работали с такими кон-

¹ Cp. Caws P. Structuralism. The Art of the Intelligible. Atlantic Highlands, NJ.: Humanities Press, 1988. P. 11 и далее.

² Saussure F. De. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft [Cours de linguistique générale]. Berlin / New York: de Gruyter, 2001 [1915].

цепциями, как «языковые семьи» или «древо родства» языков, чтобы с их помощью отразить исторические трансформации языка(ов) и представить их в виде процессов органических изменений.

Де Соссюр и в еще большей степени его последователи и интерпретаторы решительно порывают с этой исторической филологией и с представлением о том, что главная задача лингвистики состоит в историческом анализе языков. Вместо этого они, подобно исследователям бесписьменных, например, индейских языков, сосредотачивают свое внимание на вопросе о том, каково внутреннее строение отдельного языка и, соответственно, как можно описать этот язык в его стабильном состоянии. Важным, если не решающим шагом в переходе к этому новому типу анализа было проведенное де Соссюром различие между речью / говорением индивидов («la parole») и языком как абстрактной (социальной) системой («la langue»), причем, собственно, предметом его лингвистики был именно язык как система.

Язык – это сокровище, заложенное практикой говорения в людях, принадлежащих одной и той же языковой общности, грамматическая система, виртуально существующая в сознании каждого или, скорее, в сознаниях общности индивидов, поскольку язык ни в ком не существует целиком, целиком он существует только в массе людей¹

Какие рассуждения скрываются за этим, для вас, возможно, не совсем очевидным соссюрским различием между «речью» и «языком»? Де Соссюр рассуждал примерно следующим образом: если я говорю, если я произношу один или несколько звуков, то это однократное событие. Ведь повторяя сочетание каких-то звуков, например, произнося слово «дерево», я никогда не воспроизвожу абсолютно идентичный, т. е. один и тот же физический образец, что можно доказать с помощью звукометрических приборов. Этого тем более не происходит, если несколько разных людей произносят слово «дерево». Ввиду этого постоянного физического разнообразия звуков возникает вопрос: откуда мы знаем, что эти различные звуковые волны означают одно и то же слово «дерево»? По мнению де Соссюра, это происходит за счет того, что мы в роли слушателей выдвигаем своеобразную гипотезу, при помощи которой мы связываем между собой слышимый нами в данный момент физи-

¹ Saussure F. *De. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* [Cours de linguistique générale]. Berlin / New York: de Gruyter, 2001 [1915]. S. 16.

ческий звук с идеальным акустическим образом (означающим или сигнификантом), в отношении которого мы в то же время знаем, что с ним связано представление о стволе с ветками и листьями или иголками (де Соссюр использует здесь термин «означаемое» или «сигнификат»). Комбинацию представления и акустического образа, т. е. сигнификата и сигнификанта, де Соссюр называет знаком¹. Таким образом, знак – это нематериальная конструкция, состоящая из сигнификанта и (понятийного) сигнификата, при том что сигнификант отсылает к идее дерева, а сигнификат – обратно к акустическому образу.

Давая необходимые разъяснения отношений между сигнификантом и сигнификатом, де Соссюр выступает резко против так называемой репрезентативной модели языка, т. е. против идеи о квазиестественных отношениях между сигнификантом и сигнификатом. По звучанию слова, утверждает де Соссюр, я никоим образом не могу сделать вывод о его значении. И наоборот: нет никаких предсуществующих понятий, из которых естественным образом возникало бы звучание слов. Вместо этого де Соссюр утверждает, что сигнификант абсолютно не зависит от сигнификата (понятия), или, другими словами, соотношение сигнификанта с понятием абсолютно произвольно. Объясним это на примере: произнесение четырех слогов «автомобиль» никак не связано с понятийным представлением предмета, передвигающегося на колесах. Это очевидно уже потому, что в других языках, например, в английском, используется совершенно другой набор звуков («vehicle» и пр.) для обозначения того же понятия. При этом соотношение того или иного сигнификанта с тем или иным сигнификатом не зависит от отдельного говорящего субъекта, а регулируется конвенцией: у языка есть история; в какой-то момент в нем «укореняется» определенный знак с определенным значением. Как подчеркивает де Соссюр, язык – явление социальное!

Из всех социальных институтов язык дает наименьшую свободу для проявления инициативы. Он непосредственно связан с социальной жизнью массы, а она, разумеется, инертна, а главное, консервативна².

Именно нематериальность знака и тот факт, что язык представляет собой систему знаков, базирующихся на конвенции, оправды-

¹ Там же. С. 134 и далее.

² Saussure F. *De. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* [Cours de linguistique générale]. Berlin / New York: de Gruyter, 2001 [1915]. S. 86.

вают предпринятое де Соссюром разделение языка («la langue») и индивидуальной речи («la parole»). Ведь совершенно очевидно, что язык существует независимо от индивидуальных говорящих субъектов. Скорее, сам язык определяет функцию речи: только благодаря тому, что язык является стабильной, хотя и нематериальной системой знаков (де Соссюр говорит о том, что язык – это форма, а не субстанция), мы можем придавать фиксированное значение разным физическим вариантам фонации, можем говорить и при этом быть уверенными в том, что мы производим одни и те же значения.

Из всех этих предварительных размышлений и прежде всего из утверждения о произвольности соотношения сигнификанта и сигнификата де Соссюр делает вывод о том, что языковые знаки не определяются сами по себе, а могут быть определены только во взаимосвязи с другими знаками. Это касается как слов, так и звуков. В лексическом поле языка, в котором существуют различия между словами «верить», «считать», «знать», «предполагать», «думать» и так далее, одно слово определяет значение другого, потому что если бы не было какого-то одного слова, то «все его содержание перешло бы к его конкурентам»¹. Таким образом, лишь благодаря тому, что у нас есть альтернативы слову «верить», этому слову придается совершенно конкретное, специфическое значение: за счет этого «верить» имеет несколько иное значение, нежели слова «знать» или «думать».

Еще более отчетливо этот аспект можно представить себе на примере из области фонологии. Человек обладает артикуляционным аппаратом (состоящим из голосовых связок, языка, губ и так далее), который способен производить едва ли не бесконечное разнообразие звуков. В действительности же каждый язык использует лишь незначительную часть всех возможных акустических образов. Одни языки используют назальные акустические образы, другие чаще используют глухое «с» и реже – звонкое «з»; английское «th» отсутствует в немецком языке, что с горечью осознает каждый взрослый немец, если он изучает английский на курсах и спотыкается на этом труднопроизносимом звуке; а выходцам из «Средней империи», как свидетельствуют многочисленные «анекдоты про китайцев», очевидно, сложно правильно произнести немецкое

¹ Там же. S. 138.

«г», так как в их родном языке нет четкой разницы между «l» и «г». Поэтому можно сказать, что структуре языка присуща некая логика, так как в каждом конкретном языке возможны лишь определенные комбинации звуков, а другие в принципе невозможны. Их носители распознают лишь определенные различия, а другие различия распознать просто не в состоянии. Поэтому фонологическое своеобразие языка тоже может быть раскрыто не путем исследования отдельных звуков, а лишь через анализ различий и комбинаторики фонем, т.е. отдельных значимых минимальных единиц звукового строя¹

Таким образом, значения слов и отдельных акустических образов возникают не из знаков как таковых, а из различий между словами определенной лексической группы или противопоставлений между звуками, которые в каждом конкретном языке определяются по-своему. Для того чтобы вообще иметь возможность определять слова (и звуки), мы должны их различать! Слово/звук имеет значение только в отмежевании, в отличии от других слов/звуков. Поэтому, чтобы понять язык, нужно мыслить реляционно, т.е. в категориях отношений. И здесь мы уже подходим к понятию структуры, несмотря на то, что сам де Соссюр его не использовал, предпочитая говорить о «системе языка».

Тезис о произвольности отношения между сигнификантом и сигнификатом (и, соответственно, о произвольности знака в целом), а также идея о том, что язык есть система знаков, которая может быть выявлена лишь путем анализа отношений между знаками, позволили перевести лингвистику (и впоследствии социальные науки) на строго научные рельсы. Отчасти именно этим объясняется та восторженность, с какой были встречены идеи де Соссюра как в лингвистике, так и за ее пределами. Следуя этим предпосылкам, т.е. сосредотачивая внимание не на проблематичном и спорном придании значений отдельными субъектами, а на отношениях между сигнификантами, которые только и устанавливают значения, язык теперь можно было исследовать строго научным, объективным образом. При этом лингвисты исходили из того, что только объективный анализ комбинации сигнификантов позволяет выявить структуру языка, не осознаваемую говорящими субъектами, позволяет показать, как вообще устанавливаются значения. Другими слова-

¹ Там же. С. 142.

ми, в подходе де Соссюра подчеркивалась первичность глубинной системы, подлежащей объективному описанию. И хотя ее анализ в конечном итоге тоже ведет к значениям, эти значения представляют собой лишь поверхностные явления и поэтому не так важны. Против подобной позиции, кстати, всегда резко возражал Сартр¹

Идейные импульсы де Соссюра, казалось, приблизили языковедение к естественным наукам (хотя этот вывод был сделан лишь впоследствии). Ведь если допущения де Соссюра были верны, то лингвистике уже не нужно было быть исторической наукой, обремененной проблемами интерпретации, с которыми постоянно сталкиваются историки и гуманитарии. Теперь она могла давать объективное, квазиестественнонаучное знание. Другими словами, лингвистика могла, наконец, отказаться от герменевтического подхода! Ведь герменевтика основана на представлении о том, что символические порядки могут быть выявлены только в процессе толкования, который, однако, ввиду неизбежности появления все новых и новых интерпретаций, никогда не ведет к окончательному результату и, соответственно, не имеет конца. Структурная лингвистика, казалось, позволяла обойти эту герменевтическую «проблему» принципиальной незавершенности толкования, так как ее представители полагали, что они в состоянии дать объективное и, следовательно, окончательное «объяснение» языковых систем. Казалось, сбывается мечта ученых – мечта о возможности проникнуть в структуры, изучив их до самых мельчайших деталей, и объяснить процессы возникновения значений, причем без необходимости анализа субъекта языка, который, собственно, сообщает языковым единицам их значение. Казалось, дорога, ведущая к «избавлению» от (придающего смысл) субъекта, проложена (и здесь мы снова возвращаемся к представленной выше трактовке, согласно которой духовная жизнь во Франции постоянно колеблется между радикальным субъективизмом и радикальным антисубъективизмом)²

Структуралистский метод де Соссюра очень скоро приобрел множество последователей. Он – правда, с некоторыми модификациями – стал использоваться лингвистами в других странах и в целом вызвал широкий интерес в том числе к неязыковым знаковым

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: «Республика», 2000. С. 327

² Dosse F. Geschichte des Strukturalismus. 2 Bände [Histoire du structuralisme]. Frankfurt / M.: Fischer, 1999 [1991]. Bd. I. S. 89.

системам. Ведь язык – это лишь одна знаковая система среди множества других, и почему бы не изучать другие подобные системы (алфавит глухонемых, символические ритуалы, формы вежливости, военные сигналы) с помощью аналогичного научного инструментария? Уже де Соссюр допускал такую возможность и в перспективе предполагал создание общей теории знаков (которую он назвал семиологией)¹ Так что заимствование этой идеи представителями социальных наук, восхищенными подобным способом мышления, и применение структуралистского метода к неязыковым знаковым систем, в частности, к упорядоченным общественным отношениям, было лишь вопросом времени.

В этом контексте важнейшей для французской науки фигурой был этнолог и социолог Клод Леви-Стросс. Впоследствии его называли «отцом структурализма». Он перенес логическую модель структурной лингвистики на этнологию и социологию и разработал совершенно новое для социальных наук понятие структуры. Вы сможете лучше понять его подход, если еще раз внимательно прочитаете цитату на странице 493. В ней речь идет о том, что структуралистов интересуют структуры, лежащие в основе всякого поведения и всякой мыслительной деятельности. Леви-Стросс в точности следовал этой программе и поставил перед собой невероятно амбициозную задачу – обнаружить бессознательные структуры человеческого разума и человеческой культуры.

Клод Леви-Стросс родился в 1908 году в Брюсселе в семье французских интеллектуалов еврейского происхождения. Он изучал в Сорбонне философию и право, однако вскоре заинтересовался этнологией и социологией, после чего ему по случайному стечению обстоятельств предложили должность профессора социологии в университете Сан-Паулу в Бразилии. Леви-Стросс принял это предложение в 1934 году и после окончания своей преподавательской деятельности в 1938–1939 годах организовал экспедицию в центральную Бразилию. Там ему представилась возможность провести полевые исследования в индейских племенах намбиквара и тупи-кавахиб. В 1939 году он вернулся во Францию для прохождения службы в армии, но уже весной 1941 года, в связи с началом немецкой оккупации, был вынужден снова покинуть страну. Он уехал в Нью-Йорк, где среди прочего общался с видными

¹ *Saussure F. De. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft [Cours de linguistique générale]. Berlin / New York: de Gruyter, 2001 [1915]. S. 19.*

американскими антропологами, в частности, с Францем Боасом (1896–1942), и подружился со знаменитым лингвистом из России Романом Якобсоном (1896–1982), который первым использовал понятие «структурализм» и познакомил Леви-Стросса с новой областью научного знания, а именно со структурной лингвистикой. В период между 1945 и 1947 годами Леви-Стросс был культурным атташе при французском посольстве в Вашингтоне, а в конце 1940-х годов, по результатам своих бразильских полевых исследований, написал и представил на суд общественности книгу «Элементарные структуры родства»¹, знаменовавшую собой рождение структурной антропологии. Благодаря своим дальнейшим крупным публикациям, в том числе заметкам о бразильской экспедиции под названием «Печальные тропики»² (1955), оказавшим значительное влияние на антропологию и блистательным с литературной точки зрения, Леви-Стросс быстро поднялся по карьерной лестнице и в 1959 году был приглашен на должность заведующего кафедрой социальной антропологии в знаменитый Collège de France – самое престижное образовательное учреждение во Франции. Затем последовал целый ряд других важных публикаций, из которых многие оказали влияние на смежные социально-научные дисциплины, а также разнообразные почести и награждения, в том числе избрание членом Французской академии в 1973 году. В 1982 году Леви-Стросс ушел в отставку с поста профессора Collège de France.

Читая первое крупное и ставшее впоследствии знаменитым произведение Леви-Стросса «Элементарные структуры родства», даже сегодня несложно себе представить, какое потрясение вызвала эта книга во французских социальных науках. Объединяя в себе философскую рефлексию об отношениях культуры и природы, точные этнографические описания сложных структур родства и элегантный проект структуралистской теории, претендующий на объяснение этих сложных структур, данный текст до сих пор сохраняет свое очарование и своеобразие, несмотря на то, что, как мы знаем сегодня, некоторые выдвинутые Леви-Строссом тезисы впоследствии были убедительно опровергнуты этнологами.

Уже само название книги в каком-то смысле провокационно. Во всяком случае, оно вряд ли свидетельствует о скромности автора.

¹ Lévi-Strauss C. Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft [Les structures élémentaires de la parenté]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1993 [1949].

² Леви-Стросс К. Печальные тропики / Пер. с фр. Г. Е. Сепреева М.: АСТ, 1999.

Ведь, как вы, вероятно, заметили, оно отсылает читателя к знаменитой поздней работе Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни». При этом Леви-Стросс рассуждает далеко не как ортодоксальный дюркгеймианец. Как раз наоборот! Он, например, решительно отвергает дюркгеймовскую трактовку табу на инцест. Зато Леви-Стросс подхватывает идеи знаменитого ученика Дюркгейма, уже упоминавшегося нами Марселя Мосса, который в своем «Очерке о даре»¹ указал на огромное значение дарообмена для функционирования обществ. Дарение, принятие подарка и ответное одаривание, по мнению Мосса (кстати, племянника Дюркгейма), были важнейшими механизмами, благодаря которым в архаичных обществах устанавливались отношения солидарности. Ведь дарение, в какой бы форме оно ни осуществлялось, дает возможность установления взаимности, так как подарки порождают ожидания и обязательства, связывающие людей между собой. Как мог использовать эту идею Марселя Мосса Леви-Стросс, если он занимался, казалось бы, совершенно другой темой – структурами родства?

Леви-Стросс развивает свою аргументацию в два этапа. Во-первых, он утверждает, что природу от культуры отличает отсутствие правил и норм. Только создание (вербально опосредованных) правил и норм делает возможным развитие культуры. Только благодаря нормам и правилам человек становится культурным существом. «Отсутствие правил представляется нам надежным критерием, позволяющим отличить природный процесс от культурного»² Поэтому Леви-Стросс говорит о том, что все универсальное в человеке относится к природной сфере, а все то, что подчиняется специфическим для данного общества нормам и правилам, относится к культуре. Роль культуры заключается в замещении случайности (упорядоченной) организацией и, соответственно, в обеспечении сохранности группы в качестве группы³. Однако, как понимает сам Леви-Стросс, это, казалось бы, ясное и логичное утверждение становится проблематичным, когда речь заходит о явлении, с давних пор занимавшем антропологов и Дюркгейма, а именно о запрете на

¹ Mauss M. Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften [Essai sur le don]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1990. Русский перевод: Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: «Восточная литература», РАН 1996.

² Lévi-Strauss C. Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft [Les structures élémentaires de la parenté]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1993 [1949]. S. 51.

³ Там же. S. 81.

инцест. С одной стороны, это, безусловно, человеческое правило, которое в такой строгой форме не встречается в животном царстве, но, с другой стороны, оно универсально, т. е. присутствует в каждой культуре:

Таким образом, в данном случае мы имеем дело с феноменом, в котором обнаруживается как главный признак природного, так и (теоретически противоречащий ему) главный признак культурных фактов. Запрет на инцест носит универсальный характер влечений и инстинктов и одновременно принуждающий характер законов и институтов. Каковы же его происхождение, место в жизни и значение?¹

И здесь Леви-Стросс использует идею Марселя Мосса об отношениях обмена в архаичных обществах. Дело в том, что запрет на инцест, т. е. запрет на вступление в брак внутри определенной родственной группы, в положительном смысле означает, что в брак вступают за пределами группы. То есть мужчина или женщина передаются в другую группу, где они должны вступить в брак, так как запрет на инцест не позволяет им сделать это внутри своей группы. Таким образом, запрет на инцест принуждает к «экзогамии» и гарантирует, что группы будут «обмениваться» людьми. Поэтому Леви-Стросс считает, что структуры родства, построенные на универсальном запрете на инцест, можно трактовать примерно так же, как институт дара или экономического обмена. И там, и там утверждается взаимность, создаются узы солидарности, тем более что благодаря своей рабочей силе мужчины и особенно женщины представляют в том числе и экономическую ценность. Отказываясь от женщин в своей группе, мужчины открывают для себя еще больший «брачный пул»: они могут надеяться на приток женщин и, следовательно, рабочей силы извне и одновременно на установление солидарных взаимоотношений с другими группами. В определенных, особенно четко регулируемых структурах родства, соответствующих схеме так называемого «генерализованного обмена», это выглядит следующим образом:

Генерализованный обмен порождает систему с ограниченными во времени операциями. «А» отдает дочь или сестру «В», который отдает дочь «С», а тот, в свою очередь, отдает дочь «А». Это самая простая формула. Таким образом, в генерализо-

¹ Там же. S. 55.

ванном обмене (и чем больше промежуточных звеньев в цикле, тем отчетливее, особенно если к главному циклу добавляются дополнительные) всегда присутствует элемент доверия. Нужно быть уверенным в том, что цикл замкнется, и в замен отданной женщины, пусть даже с некоторой задержкой, будет получена другая женщина¹

Таким образом, для групп запрет на инцест и правило экзогамии выполняют совершенно определенную функцию. Устанавливая связи между различными группами, они способствуют интеграции. Тем самым Леви-Стросс утверждает, что брак следует рассматривать как одну из форм обмена:

Поскольку брак – это обмен, поскольку брак – это архетип обмена, анализ обмена может способствовать пониманию той солидарности, которая объединяет дар с ответным даром, а брак – с другими браками².

Кроме того, система родства, как и изученная Марселем Моссом система дарообмена, является системой знаков, которую можно исследовать, как языковую систему, т. е. по сути теми же методами, которые изначально были разработаны в структурной лингвистике. Тем самым Леви-Стросс признает возможность свести структуры родства, абсолютно различные в разных обществах, к неким элементарным принципам, подобно тому, как де Соссюр попытался прояснить сложную и запутанную человеческую речь путем выявления идеальной структуры языка («la langue»). Но Леви-Стросс идет еще дальше, утверждая, что все знаковые системы, будь то языки, системы родства или системы архаичного дарообмена, в конечном счете следуют определенной логике, изначально присущей человеческому уму! И если нам удастся обнаружить эту логику, то у нас, по мнению Леви-Стросса, будет ключ к анализу символизаций любого рода. Леви-Стросс был убежден в том, что внутренняя логика совершает бессознательную работу человеческого ума, даже в тех его порождениях, которые долгое время считались абсолютно произвольными, и что методы, которые следует применять к его анализу, не сильно отличаются от методов, обычно используемых при изучении физического мира³.

¹ Там же. S. 373.

² Там же. S. 654.

³ Там же. S. 317.

Свое понимание того, как функционирует человеческий ум, Леви-Стросс изложил уже в «Элементарных структурах родства», хотя в полной мере этот аспект был раскрыт лишь в более поздних работах. Человеческий ум имеет «бинарную» структуру, т. е. он «работает» с оппозициями. Эту идею Леви-Стросс заимствует у своего друга, лингвиста Романа Jakobson. Jakobson, в свою очередь, внес изменения в концепцию де Соссюра и сформулировал тезис о том, что языки не просто имеют некую структуру, которую можно выявить и четко описать, но что эта структура является бинарной. «Расшифровать» язык можно благодаря тому, что для него характерны оппозиции – оппозиции между гласными и согласными, которые, в свою очередь, могут быть глухими или звонкими, громкими или тихими и которые в разных языках по-разному, но в соответствии с совершенно определенными правилами противопоставляются друг другу. И Леви-Стросс делает вывод о том, что, в конечном итоге, и социальные знаковые системы, такие как система родства или дарообмена, тоже построены на этой оппозиции, как можно видеть в различении между «внутри» и «снаружи» (в случае эндогамии / экзогамии) или между «брать» и «давать» (в случае дарообмена и основанной на нем реципрокности). И хотя, по мнению Леви-Стросса, нельзя утверждать, что

«человеческие общности имеют тенденцию автоматически и бес-сознательно, но в соответствии со строгими математическими правилами распадаться на абсолютно симметричные единицы», все же следует признать, что объяснению подлежат не столько *дуальность, чередование, противопоставление и симметрия*, независимо от того, проявляются ли они в четко очерченной или размытой форме, сколько *фундаментальные и непосредственные данности духовной и социальной реальности, и что именно их следует принимать за отправную точку любой попытки объяснения*¹.

Хотя дуальность в значении базовой структуры отношений родства функциональна для групп, в реальности она существует не потому, что она функциональна, а потому, что она выражает «базовую структуру человеческого ума»². Именно структуры ума бес-сознательно определяют траектории, по которым развивается история человечества. Конечно, в истории имеют место контингентные, т. е. непредвиденные события (например, переселения индейских

¹ Там же. S. 215. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.

² Там же. S. 136.

племен), вызванные катастрофами, запутанными политическими ситуациями, экономическими трудностями и так далее: «Однако *общий результат подтверждает существование интеграционных сил, которые не зависят от подобных условий и под влиянием которых история имеет тенденцию к систематичности*»¹

В дальнейшем Леви-Стросс будет развивать эту форму анализа и прежде всего проверять идею бинарной структуры всех форм человеческой культуры на других «объектах», помимо системы родства. Например, несколько томов, вышедших с середины 1960-х годов под общим названием «Мифологии», посвящены структурному анализу мифов. И уже подзаголовок первого тома «Сырое и вареное» отсылает к тезису о бинарности человеческого мышления, в данном случае выражая мысль о том, что «кухня» представляет собой важную границу между природой и культурой.

Нас, однако, интересуют не результаты этих крайне сложных работ, в написании которых Леви-Стросс все больше ориентировался на эстетические принципы и которые по своей структуре сами напоминают мифы. Для нас важнее еще раз вернуться к теоретическим истокам идейного мира Леви-Стросса, которые должны прояснить вопрос о том, почему структуралистское мышление оказывало такое чарующее воздействие на современников.

Влияние Леви-Стросса на духовный мир Франции, безусловно, связано в том числе с теми «романтическими» мотивами, которые обнаруживаются в его произведениях. Он никогда не скрывал своего восхищения Жан-Жаком Руссо, а в более поздних своих произведениях объявил архаичное или «первобытное мышление»² лучшей альтернативой западно-научной рациональности³. Уже одно это обеспечило ему внимание со стороны интеллектуалов, страдавших от западной цивилизации и ее отчасти проблематичных последствий. Так, например, выразительные образы в уже упоминавшихся литературных заметках об экспедиции, опубликованных под названием «Печальные тропики», в эпоху деколонизации и раскаяния в связи с историей колониализма позволили заглянуть в другой, уходя-

¹ Там же. С. 138. Курсив наш — Х. Йоас, В. Кнёбль.

² Так называется и одна из книг Леви-Стросса: *Леви-Стросс К. Первобытное мышление* / Пер. с фр. А. Б. Островского. М.: Республика, 1994.

³ Об элементах романтизма в работах Леви-Стросса см.: *Honneth A. Ein strukturalistischer Rousseau. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss* // *Honneth A. Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozial-philosophische Aufsätze*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1990. S. 93–112.

ший архаичный мир, который для многих интеллектуалов служил своеобразной заменой утопии. Однако эти романтические аспекты характеризует лишь одну сторону творчества Леви-Стросса. В то же время в нем нельзя не заметить и другую, казалось бы, противоположную сторону, а именно сциентизм.

Леви-Стросс неоднократно подчеркивал, что к истокам и образцам его научной деятельности относятся структурная лингвистика и марксизм. Исследования языка, на которых настаивал де Соссюр¹, а также работы Маркса натолкнули его на мысль о значении глубинных скрытых структур, которые нужно было понять, для того чтобы объяснить поверхностные явления. В социальных науках определения «глубинный» и «скрытый» означают, что структуралисты, в частности Леви-Стросс, ищут структуры, не осознаваемые людьми. Из этого следует, что культуру можно объяснить, не обращаясь непосредственно к субъектам и их интерпретациям. Более того, обращения к субъекту надо избегать. Как неоднократно подчеркивал Леви-Стросс, представления туземцев о функционировании их общества слишком часто противоречат фактическому способу его организации². Впрочем, это не проблема, поскольку определяющей задачей этнологии как раз и является обнаружение этих бессознательных структур: «...своеобразие этнологии связано с бессознательным характером коллективных явлений»³. И именно эти поиски и обнаружение бессознательного посредством структурного анализа придают этнологии статус науки. Таким образом, этнология и социология должны равняться на структурную лингвистику, которая первой из социальных и гуманитарных наук сумела приблизиться к естественным наукам:

(...) из всех социальных и гуманитарных наук только лингвистику можно поставить в один ряд с точными и естественными науками. И это связано с тремя причинами: а) у нее есть универсальный предмет, а именно артикулированный язык, существующий во всех человеческих группах; б) ее метод однороден; другими словами, он всегда остается одним и тем же, независимо от того, к какому языку он применяется, к современному или

¹ *Lévi-Strauss C. Structurale Anthropologie II [Anthropologie structurale deux].* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992 [1973]. S. 18.

² Ср., например: *Леви-Стросс К. Структурная антропология* / Пер. с фр. В. С. Иванова. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. С. 136.

³ Там же. С. 28.

архаичному, к «первобытному» или цивилизованному; с) этот метод базируется на нескольких фундаментальных принципах, истинность которых единодушно признают все специалисты (несмотря на незначительные расхождения)¹

Этот (естественно)научный импульс еще больше способствовал привлекательности структурализма Леви-Стросса, нежели характерные для него романтические мотивы. Очевидно, Леви-Стросс затронул главный нерв духовной жизни современной ему Франции, противопоставив свою теорию «ненаучной» феноменологии и экзистенциализму, которые исходили из индивидуального опыта и, пребывая в «иллюзии субъективности», думали, что таким образом они смогут что-то объяснить. Леви-Стросс, напротив, полагал, «что для того, чтобы приблизиться к реальности, нужно сначала отбросить опыт, чтобы затем снова интегрировать его в объективный, очищенный от всякой сентиментальности синтез»². Поэтому он критикует экзистенциализм Сартра, видя в нем своего рода радикальное картезианство: оно мыслит исключительно с позиций своего собственного «Я» и именно поэтому остается в плену целого ряда заблуждений³. В этой критической характеристике философии Сартра есть доля истины. Однако предлагаемое Леви-Строссом решение проблемы заключается не в обращении к теоретикам или теориям интересубъективности, а (в полном соответствии с уже упоминавшимся тезисом о маятниковом движении в сторону анти-субъективности) в отрицании любой субъективности ради поиска объективных структур ума, т. е. тех структур, которые действуют независимо от субъектов, без всякого участия с их стороны, и при этом детерминируют человеческое общество и его становление. Так возник способ мышления, открывавший перспективы подлинно научного анализа самых разных сфер социальной жизни, который прежде считался невозможным. Пропагандируемая Леви-Строссом идея о существовании свободных от интенций знаковых систем создала ауру строгой объективности вокруг гуманитарных наук и дала надежду на их полную сциентификацию. Поэтому представители

¹ *Lévi-Strauss C. Structurale Anthropologie II [Anthropologie structurale deux]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992 [1973]. S. 336.*

² Цит. по: *Леви-Стросс К. Печальные тропики* / Пер. с фр. Сергеева Г. Е. М.: АСТ, 1999. С. 51.

³ *Леви-Стросс К. Первобытное мышление* / Пер. с фр. М.: Республика, 1994. С. 310 и далее.

этих наук с благодарностью подхватили его идеи. Если системы родства, экономические системы и мифы можно трактовать как знаковые системы, нельзя ли применить структуралистский метод ко всем социальным феноменам? Разве нельзя всем социальным наукам вменить в обязанность использование структуралистского метода анализа?

И такая попытка на самом деле была предпринята, когда в середине 1960-х годов структуралистское движение достигло пика популярности. Структуралистам – по крайней мере, в глазах общественности – удалось оттеснить неструктуралистов на задний план, так что непримиримые критики структурализма, например, Ален Турен, впоследствии говорили о том, что Париж в 1960-е годы был «оккупирован» структуралистами. И хотя это может показаться преувеличением, все же обращает на себя внимание тот факт, что структурализм проник буквально во все научные дисциплины. В психоанализе возросла популярность Жака Лакана (1901–1981) и его учеников, которые предлагали особое, структуралистское прочтение теории Фрейда. В философии, социологии и политологии такие теоретики, как Луи Альтюссер (1918–1990) и Никос Пуланзас (1936–1979) занимались тем, что по-новому интерпретировали работы Маркса, исключая из них все ненаучные (на их взгляд) элементы. При этом они (и в первую очередь Альтюссер) противопоставляли позднего, использующего структуралистскую аргументацию и поэтому якобы «более научного» Маркса периода критики политэкономии раннему философствующему и антропологизирующему Марксу. В культурологии мы наблюдаем становление такого значимого и восприимчивого к явлениям социальной реальности теоретика, как Ролан Барт (1915–1980), который занимался анализом массовой культуры во Франции¹. Наконец, и в исторической науке тоже утвердился структуралистский способ мышления, представленный философом и теоретиком истории Мишелем Фуко, о котором пойдет речь ниже. Влияние этих ученых на духовную жизнь Франции было огромно. Они доминировали во французском дискуссионном контексте, а со временем стали знаменитостями мирового масштаба. Это произошло тогда, когда – с небольшим опозданием – структурализм «перекинулся» и на другие страны. Впрочем, период расцвета «изначального» или

¹ Барт Р. Мифологии / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Издательство им. Сабашниковых, 1996.

«классического» структурализма продолжался недолго. Уже в конце 1970-х годов его звезда начала клониться к закату, что было связано в том числе с личными трагедиями упомянутых выше ученых: в 1979 году Пуланзас покончил с собой, выбросившись из окна; Барта сбила машина, и он умер в марте 1980 года; в ноябре 1980 года Альтюссер задушил свою жену и был помещен в психиатрическую клинику; Лакан в конце жизни страдал от поражения речевого центра и умер в сентябре 1981. Фуко умер в 1984 году от СПИДа. Трагическая судьба всех этих людей передает ощущение окончательного завершения эпохи структурализма¹

Если взглянуть на интеллектуальное наследие этих мыслителей, то можно легко обнаружить – по крайней мере, в социальных науках – поразительное расхождение между тем, что фактически было сделано, и той эйфорией, которую вызвал структурализм. Дело в том, что наследие структурализма не такое уж внушительное. Скорее, наоборот. Так, марксизм во Франции стал утрачивать свое значение с момента начала оживленных дебатов вокруг преступлений советской власти, в частности, ГУЛАГа. Решающий удар по марксизму нанесли политические события 1989 года. Там, где он еще сохранился в качестве живого интеллектуального направления, он принял такую форму, которая не имела практически ничего общего с идеями Пуланзаса или тем более Альтюссера. Среди аналитических работ Барта о культуре, безусловно, часто встречались просто блестящие, однако в целом их отличал эссеистский и игровой характер, вследствие чего они не могли удовлетворять систематическим требованиям социологии культуры. Что же касается лакановской структуралистской интерпретации психоанализа, то она затронула лишь внешние сферы социальных наук, а внутри психоанализа существовали большие сомнения в серьезности его начинаний².

Иначе обстоят дела с наследием Мишеля Фуко (1926-1984), о котором пойдет речь ниже. Его работы, вне всякого сомнения, оказали очень сильное влияние на многие дисциплины, включая социологию. Выступление Фуко на «структуралистской сцене» было примечательным постольку, поскольку в данном случае структура-

¹ Dosse F. *Geschichte des Strukturalismus*. 2 Bände [Histoire du structuralisme]. Frankfurt/M.: Fischer, 1999 [1991]. Bd. I. S. 11 и далее.

² „Lacanaism“ – так прозвали его язвительные критики из-за часто малопонятного языка его работ.

листский способ аргументации был принят философом с сильным историческим уклоном. Ведь, хотя Леви-Стросс не уставал повторять, что структурная антропология сохраняет и должна сохранять «научное чутье» в отношении исторических процессов, все же сразу было понятно, что его собственный аналитический интерес направлен на неизменные структуры и, соответственно, на общество в стабильном, как бы замороженном состоянии. «Синхронному», относящемуся к данному моменту анализу, безусловно, отдавалось предпочтение перед «диахронным», историческим анализом, подобно тому, как еще де Соссюр отмежевался от исторической филологии и своим проектом структурной лингвистики выдвинул на первый план синхронный способ рассмотрения. И когда Фуко начал во всех исторических подробностях исследовать свою собственную, французскую (западноевропейскую) культуру с точки зрения структуралистов, это было освоением неисследованной области.

В каком-то смысле Фуко сложно назвать «классическим» структуралистом, каким был, например, Леви-Стросс. Безусловно, он заимствовал некоторые идеи у структурализма. Но он также активно использовал новые теоретические элементы, чуждые подходу «отца структурализма», что дало повод довольно многим интерпретаторам Фуко называть его постструктуралистом. Нас (пока) не должна интересовать эта сортировка по «понятийным полочкам». Однако один момент в данном контексте заслуживает упоминания. Дело в том, что Фуко не разделял амбиций Леви-Стросса, связанных с выявлением универсальных, базовых структур человеческого ума. В его работах нет этого сциентистского поиска конечных, основополагающих структур. Это объясняется в том числе тем, что Фуко испытал сильное влияние Ницше и его последователей, которые не были готовы воспринимать историю Запада как историю прогресса и крайне скептически относились к идее универсальной, действительной вездесущей и для всех рациональности. Фуко был очарован «темными» философами и писателями европейского модерна, которые не прославляли веру в прогресс и оптимистичные постулаты Просвещения, а выступали в роли антипросветителей, ставя под сомнение мнимую рациональность Просвещения. Уже само по себе следование этой антипросветительской интеллектуальной традиции не позволило Фуко целиком и полностью посвятить себя сциентистскому проекту Леви-Стросса.

Тем, кто хочет поближе познакомиться с идейным миром Фуко, лучше всего начать с его первого крупного произведения 1961 года под названием «История безумия»¹. Эта насыщенная деталями книга, ради написания которой Фуко перерыл множество архивов во многих европейских странах, представляет собой анализ отношения к безумию в Западной Европе и истории человеческой мысли о безумии, начиная с эпохи Возрождения и заканчивая началом XIX-го века. Аналитические работы Фуко обладали большой притягательной силой (в том числе в глазах социологов) уже потому, что с их помощью Фуко старался доказать, что наша европейская цивилизация на очень глубинном уровне определяется диалектикой разума и неразумия или безумия, более того, что безумие есть лишь другая и, возможно, даже истинная сторона разума. По крайней мере, большой интерес к безумию, периодически возникавший в истории Запада, по мнению Фуко, свидетельствует о том, что истину, от которой отгородился разум, следует искать именно здесь.

Европейский человек с эпохи раннего Средневековья каким-то образом связан с тем, что он обозначает такими расплывчатыми понятиями, как «безумие», «слабоумие», «неразумие». Возможно, европейский разум своей сложностью в какой-то степени обязан именно этой форме бытия (...). Во всяком случае, отношение между разумом и неразумием для Западной Европы является одним из аспектов ее самобытности².

В своей книге Фуко пишет о том, что в эпоху Возрождения сумасшедший или безумный был интегрирован в общество или, по крайней мере, не был изолирован. Тогда безумие было обычным, повседневным явлением. В так называемую «классическую» эпоху способ обращения с безумными начинает меняться. Для XVI-го века характерно изобретение госпиталей, куда безумцев заточают наряду с бедняками, психически больными, преступниками и так далее. Получает распространение практика общего интернирования, благодаря которой происходит обособление безумца (а вместе с ним и других потенциальных обитателей госпиталя), т. е. его

¹ Foucault M. Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft [Histoire de la folie]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1973 [1961]. Русский перевод: Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. Стаф под ред. В. Гайдамака. СПб.: Университетская книга, 1997

² Foucault M. Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft [Histoire de la folie]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1973 [1961]. S. 9.

изоляция от общества. Лишь в конце XVIII-го века происходит отделение безумных от остальных пациентов, отделение «несчастья от неразумия». Появляются сумасшедшие дома, психиатрические лечебницы, в которых безумными впервые занимаются врачи и в которых они, будучи изолированными от остальных, становятся исключительно объектом медицины.

Этот исторический процесс, начавшийся в эпоху Возрождения, Фуко описывает как попытку укрощения безумия – попытку, которую, однако, ни в коем случае не следует трактовать в категориях просвещения и прогресса. Согласно Фуко, то, что в XIX-м и в XX-м веках безумие полностью перешло в ведение медицины, привело к утрате истины безумия, которую люди эпохи Возрождения еще могли разглядеть, т. е. привело к «отчуждению» безумия¹. Фуко выражает глубокое недоверие к тем интерпретациями, которые сами реформаторы давали своей деятельности и на которые всегда ссылаются те, кто верит в научный прогресс: когда в конце XVIII-го века больные, преступники и бедняки были отделены от безумных, за этим, по мнению Фуко, стоял не какой-то гуманистический мотив, направленный на более адекватное и человеческое обращение с безумными. Единственным мотивом, лежащим в основе этого реформаторского движения, было отделение убогих и больных от безумия, в результате чего безумные оказались еще сильнее прикованы к практике заточения в сумасшедшие дома и психиатрические лечебницы:

Место, которое предстояло занять безумию в современной культуре, в значительной, быть может, решающей степени было определено тем фактом, что homo medicus вошел в мир изоляции не на правах арбитра, отделяющего преступление от безумия, зло от болезни; скорее он исполнял роль сторожа, призванного защитить всех остальных людей от той неясной опасности, что просачивалась сквозь стены изоляторов².

Впрочем, с исторической точки зрения предпринятая Фуко реконструкция довольно сомнительна. При альтернативном прочтении использованных им же источников можно было бы, например, утверждать, что безумных в обществе терпели до тех пор, пока их считали представителями совершенно другого биологического

¹ Там же. С. 461.

² Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. Стаф под ред. В. Гайдамака. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 356.

вида, а не такими же людьми, как все остальные. И тогда создание приютов и клиник для душевнобольных можно было бы рассматривать как первый шаг к включению или интеграции безумных в общество.

Как бы то ни было, в дальнейшем Фуко продолжает реализацию своего критического или скептического по отношению к Просвещению проекта в различных исторических исследованиях. Среди них особенно примечательна история уголовного права, вышедшая в 1975 году под названием «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы»¹. Эту книгу Фуко начинает с изображения жестоких публичных пыток и казни отца- и цареубийцы Дамьена в 1757 году в Париже, которое заставляет содрогнуться любого читателя. Такое начало имеет программное значение для работы Фуко, поскольку в дальнейшем он показывает, как сильно в последующие десятилетия изменилась практика наказания. Постепенно тело перестало быть мишенью для наказания, и этой мишенью стало поведение или дух осужденного. Физические наказания отошли на второй план, а (все более редкую) смертную казнь перестали проводить публично. Вместо этого на первый план вышло стремление дисциплинировать отдельного заключенного, «отрихтовать» его, выдрессировать его тело и его дух. Это новое понимание наказания ознаменовалось рождением современной тюрьмы. Конечно, темницы и застенки существовали «испокон веков». Новым в «современных» тюрьмах было их архитектурное и организационное устройство, позволявшее непрерывно наблюдать за заключенными или заставлявшее заключенных чувствовать, что за ними постоянно наблюдают. Эта идея постоянного надзора и дисциплинирования отчетливее всего, по мнению Фуко, проявилась в проектах человека, уже знакомого вам по второй лекции. Дело в том, что утилитарист Иеремия Бентам был в то же время одним из выдающихся реформаторов пенитенциарной системы своего времени. Он выступал за изменение техник наказания и в этой связи разработал собственный проект тюрем, в которых камеры заключенных были расположены таким образом, что надзиратели могли наблюдать за всеми их действиями из центрального наблюдательного пункта. Постоянный и тотальный

¹ Foucault M. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses [Surveiller et punir. La naissance de la prison]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1991 [1976]. Русский перевод: Фуко М. Надзирать и наказывать / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.

надзор должен был дисциплинировать и перевоспитывать заключенных таким образом, чтобы приспособить их поведение к общественным нормам – идея, сохранившаяся до сегодняшнего дня!

Однако бентамовский «Паноптикон», т. е. тюрьма, в которой камеры, расположенные по периметру цилиндрического здания, видны из центральной башни надзирателя¹, и связанные с ним новые формы наказаний не рассматриваются как проявления прогресса или гуманизации, что опять же характерно для Фуко и является важной особенностью его книги. Конечно, если сравнить новые, в принципе ненасильственные техники наказания со сценой пыток и казни, описанной в начале, толкование произошедших изменений в значении прогресса совсем не кажется странным или абсурдным. Однако Фуко строит свою аргументацию совершенно иначе. В переходе от пыточного правосудия к тюрьме Фуко видит лишь изменение техник власти. Теперь они направлены не на разрушение тела, а на увеличение эффективности и усиление власти над телом и духом. При этом возникновение тюрьмы – это лишь один из элементов в совокупности совершенно новых властных и дисциплинарных техник, появившихся в Новое время. За реформами в армии в начале Нового времени, впервые внедрившими в армейский быт систематическую дрессуру солдат, направленную на то, чтобы они могли быстро заряжать свои ружья и сохранять боевой порядок, несмотря на огонь со стороны противника, последовала такая же дрессировка тела рабочего на фабриках и мануфактурах. Таким образом, рождение тюрьмы было и остается всего лишь очередным этапом в истории власти.

Решающее значение здесь (и мы указывали на это в главе, посвященной Энтони Гидденсу) имеет то, что разработанное Фуко понятие власти не является централистским. Фуко не разделяет представление о том, что где-то есть очень могущественный человек, раздающий приказы и таким образом реализующий свою власть над солдатами, рабочими или осужденными. По мнению Фуко, власть не сосредоточена в каком-то одном месте. Власть не имеет центра. Она бесшумна, невидима, но вездесуща. В этой своей идее Фуко очень точно угадал настроение многих интеллектуалов после неудавшихся протестов 1968 года. Вот как он – в своей характерной «темной» манере – описал особенности своего понимания власти в одной из последующих публикаций:

¹ См. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. Стаф под ред. В. Гайдамака. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 292 и далее.

Условие возможности власти (...) заключается не в изначальном существовании некоего центра, не в солнцеподобном источнике суверенитета, от которого исходят лучи в виде производных или более низких форм, а в подрагивающем основании силовых отношений, которые, в силу своего неравенства, неизбежно порождают состояния власти, всегда локальные и нестабильные. Власть вездесуща: не из-за того, что она обладает привилегией собирать всех и все под своей непоколебимой целостностью, а из-за того, что она производит себя в каждый момент времени и в каждой точке или, скорее, в каждом отношении между двумя точками. Власть присутствует повсюду не потому, что она охватывает все, а потому, что она исходит отовсюду. (...) Власть не является институтом, структурой или могуществом отдельных властей имущих. Власть – это имя, которое дают сложной стратегической ситуации в обществе¹

То, что власть вездесуща и одновременно не существует нигде конкретно, обусловлено в том числе тем, что – и здесь мы подходим к еще одной особенности теории власти Фуко – власть непосредственно связана с «дискурсами», т. е. с определенными формами говорения и в том числе научной речи. Для Фуко, который здесь полностью соглашается с Ницше, это, в свою очередь, означает, что наука и поиски истины всегда производят власть. Этот тезис, который вам, возможно, пока не совсем понятен, Фуко наиболее отчетливо формулирует в первом томе своей «Истории сексуальности», работать над которой он начал уже ближе к концу своей жизни. Фуко дает этому тому примечательный подзаголовок «Воля к власти» и выступает в первую очередь против просветительской и «левой» гипотезы подавления. Согласно этой гипотезе, сексуальность была вытеснена и подавлена в эпоху «мрачного», замученного косной сексуальной моралью Средневековья, и только благодаря современной медицине, психоанализу и так далее сексуальность удалось освободить из этих оков. У Фуко совершенно иной взгляд на эти процессы. Он соглашается с тем, что, возможно, в Новое время социальное подавление сексуальности путем запретов и цензуры ослабло, однако это не означает, что одновременно с этим уменьшилось регулирование данной сферы. Как раз наоборот! В XVIII-м и XIX-м имел место невероятный всплеск дискурсов о «сексе». В феномен «секса» стараются проникнуть с позиций

¹ Foucault M. Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I [Histoire de la sexualité: La volonté de savoir]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1991 [1976]. S. 114.

биологии, медицины, философии морали, психоанализа, теологии и так далее. Каждая форма сексуальности регистрируется и описывается с педантичной точностью. «Секс» анализируется науками до самых мельчайших подробностей, и под их влиянием люди тоже начинают изучать себя с точки зрения своих сексуальных желаний и страстей. По мнению Фуко, наивно верить в то, что целью или, по крайней мере, побочным эффектом всех этих дискурсов было «освобождение» человека¹. Скорее, таким образом производилась новая форма власти, ответственность за которую, впрочем, не следует приписывать какой-то центральной руководящей инстанции. Эти постоянно расширяющиеся дискурсы непроизвольно вели к дисциплинированию и «рихтовке» людей, к интериоризации власти, которой все подчинялись и так, без чьих-то единоличных приказов. Таким образом, наука в значении поиска истины есть проявление воли к знанию с непредсказуемыми последствиями в отношении власти. Истина, согласно общему тезису Фуко, неотделима от власти. Поэтому в своих исследованиях Фуко снова и снова возвращается к следующим вопросам: «Какие юридические правила используются во властных отношениях для производства дискурсов истины? Или, другими словами, какой тип власти в состоянии порождать дискурсы истины, которые в таком обществе, как наше, оказывают мощные воздействия?»²

Отсюда Фуко выводит следующий, еще более провокационный тезис о том, что, по сути, именно научные дискурсы и породили «субъекта». Только в результате бесконечного изучения человека возникло само понятие субъекта. Иначе говоря, субъект есть результат власти или, если быть более точным, специфических техник власти, которые формировались в Новое время и особенно в XVIII-м и XIX-м веках и все более подробно изучали человека. То есть человеческий субъект не является чем-то таким, что существовало всегда и будет существовать вечно. Он является историческим конструктом определенных форм власти и может исчезнуть, если преобладающие формы власти изменятся. Именно в этом контексте следует понимать часто цитируемый пассаж о «конце человека»

¹ Foucault M. Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I [Histoire de la sexualité: La volonté de savoir]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991 [1976]. S. 190.

² Цит. по: Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / Пер. с фр. Е. А. Самарской. М.: Наука. 2005. С. 38.

или «смерти субъекта» из большой работы Фуко середины 1960-х годов «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук»:

Во всяком случае, ясно одно: человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взяв относительно короткий временной отрезок и ограниченный географический горизонт – европейскую культуру с начала XVI-го века, – можно быть уверенным, что человек в ней – изобретение недавнее. (...) Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, – это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек¹

Этот тезис о «конце человека» (и здесь впервые совершенно отчетливо проявляются структуралистские аспекты подхода Фуко) направлен в первую очередь против французской феноменологии, против Сартра и в целом против философии субъекта². Субъект ни в коем случае не может и не должен приниматься за отправную точку философского анализа, так как он является всего лишь продуктом властных отношений определенного исторического периода. Таким образом, структуралистский антисубъективизм в работах Фуко легитимируется совершенно по-новому, а именно с точки зрения истории!

К структуралистским чертам, характерным для мышления Фуко, относится также предпочтение синхронного рассмотрения явлений. Он практически не проявляет интереса к диахронии, что весьма странно для философа, активно использующего исторический материал. Как говорит сам Фуко в немецком предисловии к «Словам и вещам», его никогда особо не интересовали вопросы причины³. Конечно, он никогда не мог совершенно обойти их стороной, но понастоящему его интересовали структура и вид дискурсивных формаций, а не их возникновение и развитие. Так, например, в анализе «рождения тюрьмы» постоянно встречаются краткие указания на возможную взаимосвязь с зарождающимся капитализмом, но по сути Фуко предоставляет самому читателю размышлять о более

¹ Цит. по: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб.: А-сacд, 1994. С. 494.

² Ср. Эрибон Д. Мишель Фуко / Пер. с фр. Е. Э. Бабаевой. М.: Молодая Гвардия, 2008. С. 224; Dreyfus H. Rabinow P. Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik [Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics]. Frankfurt/M.: Athenäum, 1987. S. 69 и далее.

³ Foucault M. Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften [Les mots et les choses]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1977 [1975]. S. 14.

точных причинно-следственных связях. Складывается впечатление, будто присутствие власти во всем и нигде конкретно заглушает вопросы о причинах.

Какой мотив скрывается за этим осознанным исключением каузальных вопросов из поля зрения, становится понятно, если внимательно посмотреть на понятие «археология», которое встречается в приведенной выше цитате и в подзаголовке «Слов и вещей». Используя это понятие, Фуко, по-видимому, дает понять, что он намеревается исследовать вопрос о том, когда именно человек впервые появляется в истории в качестве объекта знания. Но в то же время это понятие имеет скрытую антиэволюционистскую направленность! С одной стороны, «археолог» гуманитарных наук анализирует исторические источники, чтобы обнаружить и извлечь на свет темные и скрытые стороны европейского модерна, т. е. те предпосылки нашего современного мышления, которые были вытеснены из сознания, чтобы сияющая картина просвещенного Нового времени с присущей ему верой в прогресс засияла еще ярче. Однако, с другой стороны, это выявление вытесненных содержаний сознания совершается не с терапевтическими целями, например, для того, чтобы современный человек лучше понял путь своего становления, а как раз наоборот! Дискурсы, как считает Фуко, сменяют друг друга без всякой цели и направленности. Подобно остаткам былых культур, они лежат в разных пластах земли, не будучи связанными между собой. Во вселенной, в которой невозможно локализовать власть, нет смысла говорить и о генезисе дискурсов, а тем более предполагать, что дискурсы могут переходить один в другой, или что один дискурс может возникнуть на основе другого, что бы позволило трактовать историю как процесс «развития». На самом деле история – это слепая игра властных воздействий, в которой нет места ни идее прогресса, ни поискам какого-либо другого смысла. Метод, с помощью которого Фуко хочет выявить эти целостные комплексы «власть-знание», он, вслед за Ницше, называет «генеалогией». Это понятие обозначает историческое воспоминание, цель которого – не усиление ценностных связей, а, наоборот, их разоблачение и разрушение.

У Фуко понятие дискурса (которое, кстати, кардинально отличается от хабермасовского понятия дискурса), по сути, отсылает к синхронной реальности, и здесь сложно не заметить параллели со структурной лингвистикой. В ранних работах Фуко под «дискур-

сом» понимается не что иное, как систематичность высказываний, соотнесенных друг с другом и образующих некий упорядоченный образец. Фуко постоянно «насыщает» это понятие новыми значениями, и в итоге под «дискурсом» понимается как система высказываний, так и система властных техник в совершенно определенных институтах (институтах судопроизводства, здравоохранения и так далее). Однако по-прежнему остается неясно, за счет чего происходит изменение этих «дискурсов». И точно так же, как Леви-Стросс не поднимал вопрос о том, откуда появляются структуры ума, точно так же и Фуко систематически обходит вопрос о генезисе дискурсов. Единственное усилие прояснить «происхождение» этих дискурсов заключается в том, что Фуко указывает на не поддающийся дальнейшему объяснению глубинный уровень – на так называемую «эпистему», которая у каждой эпохи своя. В каждом историческом периоде на глубинном уровне существует координатная сетка знания, на базе которой формируются специфические дискурсы соответствующих эпох. Точно так же, как речь является функцией языка (де Соссюр), а системы родства – функцией фундаментальных структур человеческого ума (Леви-Стросс), точно так же и дискурсы и связанные с ними властные воздействия, по мнению Фуко, следует понимать исключительно как функцию того глубинного пласта эпистемы, который хотя и характерен для каждой конкретной эпохи, но все же не доступен для подлинно исторического анализа. По этому поводу очень метко высказался тот, кого так часто ругали структуралисты и – подспудно – также Фуко, а именно Сартр:

(...) Фуко не объясняет нам самого интересного, а именно, каким образом любой способ мышления структурируется под влиянием этих условий и как люди переходят от одного способа мышления к другому. Для этого ему пришлось бы привлечь к рассмотрению практику, т. е. историю, а именно этого он не приемлет. Конечно, он сохраняет историческую перспективу рассмотрения. Он различает эпохи, различает «до» и «после». Но при этом вместо кинопроектора он использует *laterna magica*, показывая движение как последовательность неподвижных картин¹.

Если взглянуть на начальную и на зрелую стадию творчества Фуко, то обращает на себя внимание радикализация его позиции.

¹ Цит. по: Эрибон Д. Мишель Фуко / Пер. с фр. Е. Э. Бабаевой. М.: Молодая Гвардия, 2008. С. 254.

В ранней работе «Общество и безумие» он хотя и отвергал любую форму веры в прогресс, но в то же время как будто не оставлял надежды обнаружить «цельную» истину. Иначе как понимать его описание безумия как *Alter ego* разума? Однако в дальнейшем его (ницшеанская) универсалистская концепция власти становится все более и более радикальной. Даже истина оказывается неразрывно связанной с властью и, соответственно, дискредитированной. Создается ощущение, что вырваться из этих сетей уже невозможно, и даже истина не несет освобождения.

Нам остается выяснить, является ли столь радикальная позиция убедительной и теоретически плодотворной¹. И здесь могут возникнуть вполне оправданные сомнения, которые, по всей видимости (по крайней мере, на наш взгляд), посещали и «позднего» Фуко. Дело в том, что даже если принять все теоретические допущения Фуко и согласиться со многими его трактовками истории, все равно остаются сомнения в том, что мы действительно «опутаны» властью. Имеет ли смысл описывать, скажем, борьбу за права человека исключительно как дискурс власти и объявлять любую мысль об «освобождении» химерой? И как увязать подобную теоретическую позицию с политической деятельностью самого Фуко, который хотя и не верил в великую освободительную борьбу, но все же очень активно участвовал во многих небольших политических и социальных движениях?²

Есть основания предполагать, что в конце жизни Фуко ставил перед собой те же самые или, по крайней мере, схожие вопросы³. Во всяком случае, исследование по истории сексуальности, которое было задумано как многотомное произведение, но которое Фуко не успел завершить, имеет одну примечательную особенность. Если в первом томе «Воля к знанию» (1976), опубликованном почти одновременно с книгой «Надзирать и наказывать» (1975), идея универсальности власти просто переносится на новую область, а именно в сферу сексуальности, то тональность двух последующих и одновременно последних томов совершенно иная. Второй и третий том

¹ Критику несколько иного рода см. в главе, посвященной Энтони Гидденсу.

² См. биографию Фуко в: *Эрибон Д. Мишель Фуко* / Пер. с фр. Е. Э. Бабаевой. М.: Молодая Гвардия, 2008.

³ Ср. также: *Dosse F. Geschichte des Strukturalismus. 2 Bände [Histoire du structuralisme]. Frankfurt / M.: Fischer, 1999 [1991]. Bd. II. S. 410 и далее.*

истории сексуальности¹ вышли почти восемь лет спустя после публикации первого тома. Это довольно большой промежуток времени, за который позиция Фуко, очевидно, успела измениться. Фуко вдруг снова начинает говорить о «субъекте», о «самости», причем делает это таким образом, который не имеет ничего общего с его прежней, скорее циничной трактовкой. Это изменение Фуко, впрочем, не сопровождается какой-либо самокритикой в связи с прошлыми своими воззрениями. Вместо этого он описывает, как в период между IV-м веком до н. э. в Греции и первыми веками нашей эры в Риме происходило конструирование сексуальности в значении моральной сферы. Морали, по Фуко, состоят, с одной стороны, из предписаний и кодов, а, с другой стороны, из форм субъективации, из «практик себя», т. е. из форм воздействия на самого себя, например, через аскезу². С большой симпатией он прослеживает тот способ, которым происходило конституирование морального субъекта в греко-римской античности в сравнении с менее гибким в этом отношении христианством, а также анализирует способ проживания сексуальности. Здесь уже нет прежней циничной убежденности в универсализме власти, как очевидно уже из названия последнего тома «Забота о себе». В этом томе Фуко не только проводит четкие границы между различными формами индивидуализма³, но и описывает, как усиление заботы о себе в философии стоиков сопровождалось «признанием достоинства другого»⁴. В отличие от своих ранних работ, здесь Фуко говорит о субъектах, причем о таких, которые открыли для себя нечто вроде аутентичного бытия, т. е. о субъектах, которые не могут быть описаны просто как побочные продукты властных техник!

Как бы мы ни относились к этому последнему неожиданному повороту в творчестве Фуко, к повороту, который, безусловно, заставляет усомниться в обоснованности и плодотворности прежнего категорического властного универсализма, прослеживающегося в

¹ Русский перевод: *Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2* / Пер. с фр. В. Каплуна. СПб: Академический проект, 2004; *Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т. 3* / Пер. с фр. Т. Н. Титовой, О. И. Хомы под общ. ред. А. Б. Мокроусова. Киев: Дух и Литера, 1998.

² См. *Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2* / Пер. с фр. В. Каплуна. СПб: Академический проект, 2004. С. 41 и далее.

³ *Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т. 3* / Пер. с фр. Т. Н. Титовой, О. И. Хомы под общ. ред. А. Б. Мокроусова. Киев: Дух и Литера, 1998. С. 50.

⁴ Там же. С. 195.

большей части его произведений, несмотря на все эти трудности, можно утверждать, что Фуко оставил внушительное наследие социальной теории. Его оригинальная трактовка понятия власти позволила нам увидеть, что язык тоже оказывает властное воздействие, и социальная наука, восприимчивая к феноменам власти, должна это учитывать. Таким образом, Фуко продолжил традицию более точной категоризации властных отношений, начатую еще Талкоттом Парсонсом. Последний расширил чисто негативное веберовское понятие власти, основанное на идее игры с нулевой суммой выигрыша¹, указав на продуктивные воздействия власти. Однако Парсонс не учел того обстоятельства, что власть, конечно, может быть продуктивной, но это не делает ее менее репрессивной. Фуко, в свою очередь, показал, что, например, науки привели к невероятному приросту знаний, но при этом с их (позитивными) властными воздействиями были связаны также мощные дисциплинарные и исправительные механизмы. Любой дискурс, в том числе научный, всегда кого-то или что-то исключает, а что-то или кого-то помещает в центр внимания. Именно на этом основано его властное воздействие. Этот вывод, однако, не следует превращать в фундаментальную критику науки, сопряженную со столь же фундаментальным релятивизмом, хотя Фуко как раз к этому и призывает, и именно так и поступали многие из его последователей. Но и менее радикальная, не рассчитанная на шоковый эффект трактовка фукианских тезисов ничуть не умаляет значение Фуко для социологии. Он открыл новый взгляд для целого поколения представителей социальных наук. Благодаря ему, в частности, представительницы феминистской теории обратили внимание на механизмы власти, которые хотя и не связаны с непосредственным, брутальным насилием, но не менее действенны, несмотря на то, что скрыты от наблюдателей².

И еще один вклад в «сенсификацию» социальных наук можно отнести на счет Фуко. Несмотря на критику его обобщающей трактовки Нового времени, его работы послужили необходимым противовесом тем ориентированным на прогресс интерпретациям истории и оптимистичным диагнозам настоящего времени, которые и по сей день характерны для социологии и особенно для теории модернизации. И хотя аргументы Фуко не бесспорны, все же ему,

¹ Ср. четвертую и двенадцатую лекции.

² Ср. семнадцатую лекцию.

как никому другому, не исключая и Адорно, удалось обратить внимание читателей и исследователей на «темные» стороны модерна и тем сам создать пространство для интерпретации, свободной от идеи самоочевидного и постоянного прогресса.

И здесь мы подходим ко второй теме нашей лекции, а именно к так называемому постструктурализму или неоструктурализму. Хотя этот феномен тоже зародился во Франции, там для его обозначения не используются эти понятия; они характерны скорее для Германии и еще в большей степени для США. Однако ничто не мешает нам обозначить этими понятиями и французских авторов, которые вышли из традиции структурализма, но затем отмежевались от нее и разработали новое теоретическое направление. Уже Фуко многие интерпретаторы¹ называют постструктуралистом, просто потому, что по сравнению с Леви-Строссом он использует совершенно новые элементы в своей теории (ориентация на Ницше и, соответственно, скептическое отношение к западноевропейской рациональности). Кроме того, Фуко не слишком задумывался о самом понятии «структура», и по этой причине его также называли «структуралистом без структур». Тем не менее, в том, как Фуко проводил свои исторические исследования и работал с источниками, всегда прослеживался серьезный научный подход.

У тех же, кого без долгих размышлений о проблемах классификации можно причислить к постструктуралистам, этой серьезности уже не было и нет. Они — постструктуралисты, так как они отказались от научного понятия структуры и сциентистских идеалов в духе Леви-Стросса. Из их работ исчезает научный пафос и появляется ироничное отношение к лелеемой когда-то мечте о сциентификации гуманитарных наук. На повестке дня оказываются скепсис и критика сциентистского проекта, а на смену научности приходят игровые формы обращения с текстами.

В философии это движение зародилось еще в середине 1960-х годов, хотя в полной мере его потенциал раскрылся в конце 1970-х. Оно было тесно связано с именами Жака Дерриды (род. в 1930 году) и Жана-Франсуа Лиотара (1924–1998). Почему произошел отказ от понятия структуры, разработанного де Соссюром или Леви-Строссом, становится ясно из критики философа Дерриды, выдвинутой им еще в середине 1960-х годов в «Письме и различии»

¹ См. выше.

в адрес Леви-Стросса¹. На формирование Дерриды как философа оказала влияние прежде всего феноменология Гуссерля и Хайдеггера, однако он попытался «перешеголять» структурализм на его собственной территории. При этом отправной точкой ему служили следующие рассуждения: говоря о структурах, мы неизбежно сталкиваемся с вопросом о единстве этих структур, так как любая структура становится единым целым только благодаря ориентации на некий смысловой центр. Иначе говоря, только в том случае, если существует некая центральная идея, можно определить, что такое структура, т.е. что, в отличие от поверхностных феноменов, действительно относится к структуре. Без некоего упорядочивающего представления любые разговоры о «структуре» бессодержательны. Что же является центром структуры, кто или что создает ее единство? Классики структурализма, в частности, Леви-Стросс, говорили о том, что единство структуры создается, безусловно, не субъектом. Однако кто или что создает это единство, оставалось неясным. Но в том, что это единство существует, что оно должно существовать, у них сомнений не было. И на этом как раз и строит свою критическую аргументацию Деррида: он указывает на внутреннюю противоречивость подобной позиции. Ведь если на самом деле существует нечто вроде смыслового центра, то тогда этот смысл должен реализовываться только за счет отличия от других частей структуры (не забывайте, что, согласно лингвистическим воззрениям, смысл и значения возникают только благодаря различиям). А если так, то этот, казалось бы, наиважнейший смысловой центр не может быть таким уж центральным, поскольку он является непосредственно составной частью структуры. По мнению Дерриды, мы здесь имеем дело с парадоксом. Поэтому, как считает Деррида, от метафизического представления о некой, создающей единство субстанции необходимо отказаться. Отсюда далее следует, что структура – в силу отсутствия в ней центра – вовсе не является жесткой или всегда идентичной самой себе. Интерпретируя позицию Дерриды, эту идею удачно сформулировал Манфред Франк (род. в 1945 году):

Любой смысл, любое значение и любое мировоззрение постоянно находятся в движении, ничто не может ускользнуть от

¹ См. *Деррида Ж. Письмо и различие* / Пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб: Академический проект, 2000. С. 355–368.

игры различий; нет такой интерпретации бытия и мира, которая была бы верна сама по себе и на все времена¹

Это означало крушение надежд «классиков» структурализма на то, что благодаря выявлению фиксированной, объективной структуры они смогут избежать постоянной неопределенности (исторической) трактовки и интерпретации. Структуры можно мыслить только как децентрализованные образования, т. е. и они нуждаются в интерпретации, а значит, как считает Деррида, окончательная интерпретация текстов (и социальных правил) в принципе невозможна. В его терминологии это звучит так: «Отсутствие трансцендентального означаемого расширяет поле и игру означивания до бесконечности»². Соответственно, чтение текста, интерпретация упорядоченного социального взаимодействия – это не поиски и обнаружение смысла, а изобретение, постоянное создание его заново, поскольку окончательных интерпретаций не существует. С тех пор Деррида подвергнул новому – иногда интересному и содержательному, иногда волюнтаристскому, но, как правило, очень энергичному с точки зрения риторики изложению – прочтению множество философских текстов. И есть какая-то ирония судьбы в том, что структуралистский объективизм привел к подобному субъективизму в интерпретативной практике.

Для герменевтической философии также характерно понимание субъективности любых интерпретаций. Впрочем, в отличие от позиции Дерриды и его последователей, в ней допускается возможность диалога между интерпретирующим субъектом и интерпретируемым текстом. Но общей исходной точкой постструктуралистской философии, которая имеет столько ответвлений, что мы в рамках наших лекций не сможем дать их исчерпывающий обзор³, являются тезисы Дерриды. Как вы, наверное, могли догадаться, познакомившись с этой традицией в нашем кратком изложении, из внутрифилософских постструктуралистских дебатов возникли новые теоретические проблемы и для социальных наук. Это было связано прежде всего с тем, что тезис о существовании множественных «самостей», не образующих между собой некое единство, а постоянно меняющих

¹ Frank M. Was ist Neostukturalismus? Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1984. S. 85.

² Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб: Академический проект, 2000. С. 354.

³ См. блестящую работу Манфреда Франка: Frank M. Was ist Neostukturalismus? Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1984.

свои идентичности в игре знаков, ставил под сомнение традиционные положения теории социализации и социальной психологии. Ведь точно так же, как невозможна окончательная и единая интерпретация текстов, то же самое верно и в отношении людей: с ними невозможно соотнести некие фиксированные идентичности, и они могут понимать свою собственную экзистенцию лишь как игру с постоянно меняющимися идентичностями. Впрочем, эмпирических доказательств подобных утверждений совсем немного¹

Для социальной теории в целом еще более значимыми были работы философа Жана-Франсуа Лиотара, так как они в большей степени были нацелены на диагноз современности, нежели работы Дерриды. Самой знаменитой стала книга Лиотара «Состояние постмодерна»² Она была написана в 1979 году по поручению правительства канадской провинции Квебек и содержала прогноз будущего знания. В ней Лиотар излагает интересные рассуждения о политических влияниях новых информационных и коммуникационных технологий и об их последствиях для демократического общества. Однако самое интересное в его «отчете» не это. В конечном итоге схожие проблемы уже рассматривались другими авторами, к тому же гораздо более сведущими в области социологии и политологии, нежели Лиотар. Собственно, сила воздействия и популярность этой книги объясняются представленным в ней тезисом о так называемом «конце метанарративов». Если для эпохи модерна, по мнению Лиотара, еще было характерно отношение к науке как к неоспоримому, не подвергаемому сомнению авторитету в любой дискуссии, то сегодня, в эпоху постмодерна, наука является лишь языковой игрой, одной среди многих, и уже не может претендовать на большую легитимность, по сравнению с другими дискурсами. «Знание, особенно в его современной форме, – это не наука»³. Уже не существует бесспорных авторитетов, не существует возвышающегося над всем дискурса, который является как бы последней инстанцией и в этом качестве охватывает и объединяет все

¹ Ср. критику Йоаса в: *Joas H. Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung* // *Görg Ch. (Hg.) Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. S. 109–119.

² *Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна* / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб: Алетея, 1998.

³ Цит. по: *Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна* / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб: Алетея, 1998. С. 52. Перевод изменен – прим. переводчика.

другие дискурсы. В эпоху постмодерна самой науке тоже приходится оправдываться, ссылаясь на другие, ненаучные дискурсы, на ненаучные «нарративы». И эта тенденция постоянно усиливалась с тех пор, как в конце XIX-го века началась массивная критика разума (вспомните Ницше!)¹ Смерть или конец высших рассказов, тех самых метанарративов, которые указывают всем отдельным рассказам их место в великом, всеобъемлющем толковании истории, затронула не только науки, но и системы верований, такие как марксизм (следует отметить, что в 1950-е годы Лиотар сам был марксистом) или эстетические теории, постулирующие некую прогрессивную логику в развитии искусства, что проявляется, в частности, в понятии «авангард». Понятие постмодерна, имеющее очень разные и отчасти очень глубокие корни², получило распространение прежде всего в архитектуре в начале 1970-х годов, когда дальнейшее развитие архитектурных стилей уже казалось невозможным, и оставалось только в ироническом ключе комбинировать все предыдущие стили. Среди теоретиков, а также практиков архитектуры было распространено мнение, что дальнейший прогресс в искусстве в принципе невозможен.

Провокационность лиотаровских тезисов о неизбежной множественности языковых игр заключалась в том, что он вовсе не считал эту «смерть метанарратива» признаком упадка, а видел в ней появление новых возможностей. По мнению Лиотара, люди в эпоху постмодерна знают о смерти метанарративов, но несколько о них не сожалеют:

Ностальгия по утраченному рассказу и та была утрачена большинством людей. Отсюда ни в коей мере не следует, что они были обречены на варварство. Препятствует им в этом то, что они знают: легитимация не может прийти ниоткуда, кроме их языковой практики и их коммуникационного взаимодействия. Прежде всякой другой веры, наука, которая «улыбается в бороду», научила их суровой воздержанности реализма³.

В политическом плане это высказывание Лиотара означает согласие с сосуществованием самых разных равноправных языковых

¹ Там же. С. 96.

² Ср., например: *Welsch W. Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie, 2002.

³ Цит. по: *Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна* / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб: Алетейя, 1998. С. 122.

игр, форм действия, ценностей и образов жизни в обществе, что было очень положительно воспринято движением за права гомосексуалистов и женщин и среди прочего стимулировало дебаты на тему мультикультурализма в западных обществах. В философско-социологическом контексте аргументация Лиотара была направлена одновременно против Парсонса и Хабермаса, так как оба этих мыслителя – один имея в виду ценности, другой имея в виду рационально достигаемый консенсус – придерживались устаревших представлений. Тезис Лиотара о неизбежной множественности «языковых игр» (это понятие ввел в обращение философ Людвиг Витгенштейн, 1889–1951), возможно, напомнил вам дебаты вокруг предложенного Томасом Куном понятия парадигмы, о которых шла речь в самой первой лекции, и его тезис о «несопоставимости» парадигм. Лиотар существенно радикализировал эту идею, заклеив любое стремление к единству и консенсусу как тоталитарное или даже террористическое. В его понимании даже хабермасовская теория дискурса, казалось бы, свободная от идеи господства, в конечном итоге является репрессивной, поскольку стремится разрушить уже существующее многообразие языковых игр при помощи сомнительного метарассказа о рациональном потенциале языка, который якобы позволяет достичь консенсуса¹. Эпоха постмодерна, подводит итоги Лиотар, глубоко плюралистична, причем во всех отношениях².

Изначально философский тезис Лиотара о неизбежной плюралистичности языковых игр и жизненных форм вызвал широкую дискуссию, затронувшую также проблемы теории обществ и диагноза времени. При этом в социологических дебатах вокруг так называемого постмодерна сформировались радикальные и менее радикальные позиции. Некоторые из них понятны и логичны, другие же, наоборот, с трудом поддаются пониманию и неубедительны. Несложно догадаться, что как концепция Дерриды, так и тезисы Лиотара таили в себе опасность стирания научных стандартов. Ведь если фиксированные значения и интерпретации уже невоз-

¹ Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб: Алетейя, 1998. С. 146 и далее.

² Критику этих тезисов см. в: Benhabib S. Kritik des „postmodernen Wissens“ – eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard // Huyssen A., Scherpe K. R. (Hg.) Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbek: Rohwolt, 1986. S. 103–127.

можно, а наука воспринимается как одна из многих языковых игр, отсюда уже недалеко до взаимопроникновения науки и фикции, высокой и популярной культуры, тем более что при вышеуказанных допущениях уже не нужно беспокоиться о методологической правильности эмпирических доказательств. И этому соблазну стирания научных стандартов подвержен целый ряд авторов, среди которых самое видное место занимает, пожалуй, социолог Жан Бодрийяр (1929–2007). Благодаря своим невероятно смелым тезисам, он достиг действительно мировой известности. В своей книге «Символический обмен и смерть» (1976)¹ он, например, среди прочего выдвигает тезис о конце производства, т. е. о том, что уже нет разницы между трудом и не-трудом, между производством и потреблением. На сегодняшний день в игре знаков уже стерты все четкие различия, и социальные и политические категории уже давно не обозначают то, ради чего они когда-то были придуманы. Для современной эпохи характерна симуляция действительности, а реального вообще не существует². Это, впрочем, не помешало ему в то же время выступить с тезисами, истоки которых, как легко можно заметить, лежат в марксистской критике культуры (этим, кстати, объясняется также то, что многие бывшие марксисты приняли данный способ мышления): «Данная стадия, на которой “процесс движения капитала перестает быть производственным процессом” является также и стадией исчезновения фабрики: на фабрику становится похоже все общество в целом»³. И здесь остается только решить, чему удивляться больше: простоте и ошибочности высказываний или той легкости, с какой Бодрийяр игнорирует весьма дифференцированные результаты эмпирических социологических исследований. Своеобразный «апофеоз» творчества Бодрийяра ознаменовался выходом в свет его книги «Америка»⁴ в 1987 году. В преддверии войны в Заливе Бодрийяр заявил, что этой войны не будет. Когда же она все-таки разразилась, он и тогда не видел причин для самокритики. Конечно, его тезис о том, что война происходила лишь в симулированной реальности, затрагивал важную

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. 2-е изд. М.: Университет; Добросвет, 2006.

² Одна из книг Бодрийяра на немецком языке называется «Агония реального»: Baudrillard J. Agonie des Realen. Berlin: Merve, 1978.

³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. 2-е изд. М.: Университет; Добросвет, 2006. С. 26.

⁴ Бодрийяр Ж. Америка / Пер. с фр. Д. Калугина. СПб: Владимир Даль, 2000.

сторону восприятия этого события, но при этом Бодрийяр настолько утрировал свою позицию, что, обеспечив себе внимание прессы, он в то же время лишился доверия даже своих сторонников среди ученых.

Впрочем, дискуссия о постмодерне не всегда уходила в опасное русло. Немало интересных работ возникло в контексте марксистской традиции, где такие авторы, как географ Дэвид Харви¹ (род. в 1935 году) и теоретик культуры Фредерик Джеймсон² (род. в 1934 году) соединили дискурс постмодерна с марксистской социологией культуры. Помимо марксизма, наиболее систематическое развитие дискуссия постмодерна получила в работах Зигмунта Баумана³, который проанализировал тезисы Лиотара о множественности форм жизни и языковых игр под новым углом зрения, а именно в контексте дебатов о холокосте: поскольку совершенно очевидно, что не все формы жизни могут быть в равной мере одобрены (как, например, образ жизни убежденных нацистов, стремящихся уничтожить «людей другой расы»), Бауман сознательно возвращает дискуссию в то русло, где ее участникам предстоит максимально серьезно обсудить этос толерантности и разработать более содержательное понятие различия. В философии – Впрочем, с сильным влиянием на некоторые разделы социологии – тезисы теоретиков постмодерна были подхвачены Ричардом Рорти, вернувшим в дискуссию тему субъективности, которую долгое время и совершенно сознательно игнорировали участники дебатов о постмодерне⁴.

Если мы посмотрим на историю развития структурализма и постструктурализма, то мы будем вынуждены констатировать, что на социальные науки это направление повлияло в первую очередь благодаря своему диагностическому потенциалу, и произошло это прежде всего через работы Фуко и Лиотара. Систематических высказываний о социальных изменениях эти теории не «породили» уже в силу своего замысла. Соответственно, и для теории действия подходы, поставившие своей задачей децентрализацию субъекта и постулирующие радикальный антисубъективизм, тоже вряд ли мог-

¹ *Harvey D.* The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

² *Jameson F.* Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. London / New York: Verso, 1991.

³ См. также восемнадцатую лекцию.

⁴ См. девятнадцатую лекцию.

ли предложить что-то новое. Поэтому на самом деле структурализм и постструктурализм с трудом вписываются в историю социологии. Они в каком-то смысле не соответствуют нашему тезису, согласно которому развитие социологической теории можно описать с опорой на понятия социального действия, социального порядка и социальных изменений. И, возможно, именно поэтому оба этих теоретических подхода находились и находятся не в центре, а на периферии международной теоретической дискуссии в социальных науках. Тем не менее, они какое-то время доминировали в гуманитарных науках в узком смысле этого слова и прежде всего в литературоведении. Но чтобы получить доступ к достижениям социологии и к социологической дискуссии, очевидно, нужно было покинуть жесткие рамки структуралистского и постструктуралистского подхода. Именно это сделал Пьер Бурдьё: сформировавшись в контексте французского структурализма, он снова выдвинул на первый план элементы теории действия. Пьеру Бурдьё мы посвятим нашу следующую лекцию.

В завершение мы хотели бы дать вам несколько рекомендаций относительно литературы по теме данной лекции. Если вас интересует очень подробный обзор структуралистской «революции» во Франции, к тому же написанный хорошо информированным автором, то вам непременно нужно прочитать двухтомную «Историю структурализма» Франсуа Доссе. В работе Манфреда Франка «Что такое неоструктурализм?» вы найдете блестящий цикл лекций о представителях пост- и неоструктурализма, начиная от Леви-Стросса и заканчивая Фуко и Дерридой. При этом вашим проводником будет блистательный философ, который поможет вам не заблудиться в этой чаще невероятно сложных и зачастую запутанных постструктуралистских дебатов. Если же вы хотите познакомиться с критическим обзором работ наиболее значимого для социальной теории автора, а именно Мишеля Фуко, то лучше всего обратиться к соответствующим главам в «Критике власти» Акселя Хоннета или к книге Хуберта Дрейфуса и Пола Рабинова «Мишель Фуко. По ту сторону структурализма и герменевтики». Наконец, биографии, написанные Дидье Эрибоном и Джеймсом Миллером, познакомят вас с событиями и обстоятельствами жизни этого неординарного автора.

Пятнадцатая лекция. МЕЖДУ СТРУКТУРАЛИЗМОМ И ТЕОРИЕЙ ПРАКТИКИ – СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ ПЬЕРА БУРДЬЕ

В этой лекции речь пойдет об авторе, который так же, как и Хабермас, Луман или Гидденс, довольно рано взял курс на создание теоретического синтеза и именно поэтому уже в 1970-е годы стал одним из наиболее влиятельных социологов с мировым именем. Этот автор – Пьер Бурдьё. На его работы глубокое влияние оказала та национальная интеллектуальная среда, в которой они создавались, т. е. интеллектуальная атмосфера Франции конца 1940-х и 1950-х годов и характерные для нее споры между феноменологами и структуралистами. Однако от других рассмотренных нами «великих теоретиков» Бурдьё отличают не эти национально-культурные особенности. В конце концов, теории Хабермаса или Гидденса тоже были многим обязаны научному или политическому контексту страны, в которой они создавались. Метод работы Бурдьё от метода его «конкурентов» в Германии и Великобритании отличала гораздо более тесная связь между теорией и эмпирией. Бурдьё был первым социологом-эмпириком, который именно на основе своих эмпирических исследований создавал и постоянно совершенствовал свои теоретические понятия – со всеми недостатками и достоинствами, присущими такому способу теоретической работы, о чем мы еще будем говорить чуть позже. Поэтому Бурдьё следует понимать не столько как теоретика, сколько как социолога культуры, которому удалось своими эмпирическими исследованиями придать новый импульс теоретической дискуссии.

Пьер Бурдьё родился в 1930 году, а, значит, он принадлежал к тому же поколению, что Хабермас и Луман. Для понимания работ Бурдьё крайне важно учитывать тот факт, что он родился и вырос в простой семье, а, кроме того, в глубокой французской провинции. Сам Бурдьё неоднократно указывал на свое происхождение: «Большую часть своей юности я провел в маленькой, удаленной деревне на юго-западе Франции. И соответствовать требованиям образовательных учреждений мне удавалось лишь за счет отказа от многого из того, что я изначально знал и пережил, а это был не

только акцент (...)»¹. Несмотря на, безусловно, неблагоприятные исходные условия, Бурдьё все же удалось получить доступ к французским образовательным институтам самого высокого уровня, в чем смогла убедиться и широкая общественность в 1982 году, когда Бурдьё пригласили на должность профессора в знаменитый Collège de France. Эта классическая карьера выходца из низов и тот факт, что изначально Бурдьё не мог воспользоваться преимуществами привилегированной образованной среды, служили ему оправданием для его беспощадного и острого взгляда на французскую воспитательную и образовательную систему и на интеллектуалов в целом, которые на протяжении всей его карьеры неоднократно оказывались темой его многочисленных исследований. Таким образом, он занял классическую социологическую позицию аутсайдера, позицию «marginal man», и с этой позиции претендовал на особое, а, главное, особенно критическое понимание того, как функционирует «нормальное» общество:

Во Франции тот факт, что ты родом из удаленной провинции, особенно если она расположена к югу от Луары, накладывает на тебя отпечаток, напоминающий ситуацию колониализма. Возникающая в результате субъективная и объективная позиция аутсайдера способствует появлению совершенно особого отношения к главным институтам французского общества и прежде всего к миру интеллектуалов. Существуют более или менее изощренные формы социального расизма, которые буквально провозглашают появление определенной формы прозорливости (...)»².

Впрочем, путь Бурдьё в социологию социально-культурных институтов во Франции и в социологию в целом вовсе не был абсолютно прямым или само собой разумеющимся. Мы уже сталкивались с этим обстоятельством, говоря о биографиях других великих социальных теоретиков, в частности, Хабермаса или Лумана, которые тоже не сразу выбрали социологическую карьеру. В качестве одаренного ученика Бурдьё был принят в École Normale Supérieure в Париже, где сначала он изучал философию – самую престижную дисциплину во французском каноне дисциплин. По всей видимости, он планировал и дальше заниматься философией, так как после

¹ Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Reflexive Anthropologie [Réponses pour une anthropologie réflexive]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996 [1992]. S. 240.

² Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Reflexive Anthropologie [Réponses pour une anthropologie réflexive]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996 [1992]. S. 244.

учебы он некоторое время работал учителем философии в провинции, что во Франции типично для тех, кто готовится к университетской карьере в сфере гуманитарных наук. Однако постепенно Бурдьё все больше разочаровывался в философии, но зато проявлял сильный интерес к этнологии и, в конце концов, в качестве практика-самоучки стал этнологом и социологом-эмпириком. Отход от философии и обращение к этнологии и социологии были отчасти связаны с тем, что в то время как раз начинала восходить звезда Леви-Стросса: претендуя на строгую научность, структуралистская антропология готовилась оспорить традиционное первенство философии в каноне университетских предметов. Бурдьё привлекла эта новая, многообещающая дисциплина и особенно антифилософский пафос структурализма¹, который будет снова и снова проявляться в его работах, например, когда он будет выступать против чисто теоретического разума философии.

Однако приход Бурдьё в этнологию и социологию был обусловлен и внешними обстоятельствами его жизни, поскольку во второй половине 1950-х годов Бурдьё в качестве солдата срочной службы находился в Алжире и там, в крайне сложных военных условиях, собирал материал для своей книги «Социология Алжира»² – своеобразной интеллектуальной обработки его наблюдений в этой французской колонии³. В этом контексте он проводил также полевые исследования кабийского общества у берберов на севере Алжира, которые вылились в ряд этнологических публикаций, впоследствии дополненных и переизданных в виде отдельной книги под названием «Очерк теории практики на основании этнологических исследований кабийского общества»⁴. Это произведение, опубликованное в 1972 году во Франции и затем существенно дополненное для издания на немецком (и английском) языке, стало столь значимым и знаменитым, поскольку в нем Бурдьё сошел с пути леви-строссовского структурализма, по которому он шел вначале, и одновременно разработал свой собственный понятийный аппарат,

¹ См. предыдущую лекцию.

² *Bourdieu P. Sociologie de li Algérie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

³ Ср. об этом: *Robbins D. The work of Pierre Bourdieu. Recognizing society*. Milton Keynes: Open UP, 1991. P. 10 и далее.

⁴ *Bourdieu P. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyischen Gesellschaft [Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle]*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976 [1972].

открывавший перспективы создания подлинного теоретического синтеза.

Почти одновременно с публикацией этих, скорее, этнологических работ Бурдьё начинает применять сделанные в ходе исследований выводы в социологическом анализе французского общества и прежде всего его культурной, образовательной и классовой системы. При этом образцом – с точки зрения критического посыла – ему во многом служило наследие Маркса. В 1960-х годах Бурдьё публикует целый ряд эссе, многие из которых были переведены на немецкий язык и изданы в сборниках. И здесь в первую очередь следует назвать работы «К социологии символических форм», «Иллюзия равенства возможностей» и «Нелегитимное искусство. Социальные способы использования фотографии»¹. В этих работах Бурдьё и его соавторы попытались описать разные способы восприятия искусства и культуры представителями разных классов и наглядно показать, что классовая борьба ведется в том числе посредством различного усвоения искусства и культуры. Одни классы отмежевываются от других через кардинально иное понимание искусства и культуры и тем самым, более или менее произвольно, воспроизводят классовые структуры (французского) общества. Особенно наглядно и убедительно Бурдьё развил этот тезис в своем, пожалуй, самом знаменитом произведении «Различие. Социальная критика способности суждения»².

В дальнейших работах Бурдьё лишь совершенствовал и дополнял свой исследовательский и теоретический подход, в главных чертах сформировавшийся довольно рано. Особенно значимыми для социологии культуры стали два его крупномасштабных исследования: «Homo Academicus»³ 1984 года, где представлен анализ французской университетской системы и в первую очередь ее кри-

¹ Bourdieu P. Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970; Bourdieu P., Passeron J.-C. Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs. Stuttgart: Ernst Klett, 1971; Bourdieu P. Eine illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie [Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie]. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1981 [1965].

² Bourdieu P. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Kritik [La distinction. Critique sociale du jugement]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1982 [1979].

³ Bourdieu P. Homo academicus [Homo academicus]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1988 [1984].

зиса в конце 1960-х годов, и «Правила искусства»¹ 1992 года, где изложены результаты исторического исследования формирования автономных «сцен» во Франции во второй половине XIX-го века. Кроме того, Бурдьё продолжал публиковать работы, в которых он обосновывал свои теоретические амбиции, и здесь следует упомянуть в первую очередь книгу 1980 года «Практический смысл»² и «Мысли. Критика схоластического разума»³ 1997 года. Но даже об этих, более теоретических работах можно сказать, что в них Бурдьё лишь выборочно развивает, совершенствует, а, главное, отстаивает перед критиками те понятия, которые уже содержались в «Очерке теории практики». Как такового теоретического развития, напротив, не наблюдается. Поэтому, если использовать строительную метафору, можно сказать, что, в отличие от рассмотренных нами других великих теоретиков, Бурдьё возвел здание своей теории – причем не только фундамент, но также стены и крышу – очень быстро, и поэтому дальнейшая теоретическая работа заключалась лишь в возведении фасадов и внутренней отделке. С момента своего создания в 1960-е годы теория Бурдьё не претерпела каких-либо существенных изменений.

Со временем существенно изменились лишь личность Бурдьё и его роль в научной и общественной жизни. Хотя в политическом плане Бурдьё всегда активно поддерживал «левых», в отличие от других французских интеллектуалов, эта поддержка не носила сенсационного характера и часто была незаметна широкой общественности. Эта скрытая деятельность была связана также с постоянной критикой Бурдьё в адрес «всеобщих» (от фр. «total») французских интеллектуалов, в частности, Сартра, которые зачастую явно выходили за рамки своей профессиональной компетентности, тем самым как бы объявляли себя ответственными за все происходящее вокруг и принимали на себя всестороннюю юрисдикцию, на которую, по сути, они не могли претендовать. Однако не позднее 1990-х годов Бурдьё тоже отказался от своей сдержанной позиции. Начиная с этого времени, Бурдьё постепенно становился символической

¹ Bourdieu P. Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes [Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999 [1992].

² Русский перевод: Бурдьё П. Практический смысл / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб.: Алетейя, 2001.

³ Bourdieu P. Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft [Méditations pascaliennes]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2001 [1997].

фигурой антиглобалистского движения (и оставался ею вплоть до своей смерти в 2002 году), а, следовательно, тем самым «всеобщим интеллектуалом», которых он всегда осуждал. В частности, опубликованная в 1993 году книга «Нищета мира»¹ была написана ради приведения эмпирических доказательств негативных последствий глобализации в различных сферах и культурах. В оправдание Бурдьё можно сказать, что он до последнего старался не скатиться к памфлетному жанру. От этого его удерживала явно выраженная эмпирическая направленность его научной деятельности, а также сильные амбиции в духе Дюркгейма, связанные со стремлением укрепить позиции социологии во французском каноне научных дисциплин и в первую очередь отмежеваться от общей и социальной философии. Вполне осознавая свою власть, Бурдьё был также заинтересован в институциональном развитии эмпирического направления социологических исследований, которому он лично отдавал предпочтение, что нашло отражение также в основанном им в 1975 году и доступном широкой публике журнале «Ученые труды в социальных науках» (*Actes de la recherche en sciences sociales*)²

При изложении теории Бурдьё мы будем придерживаться следующего алгоритма. Сначала мы более подробно рассмотрим его раннее, особенно значимое в теоретическом плане произведение «Очерк теории практики», так как в нем уже можно видеть основные особенности характерного для Бурдьё способа аргументации. И хотя мы будем неоднократно привлекать к рассмотрению уточнения и объяснения, содержащиеся в более поздних работах, нам важно показать, почему и с каких позиций Бурдьё уже в этот сравнительно ранний период касается определенных проблем (1). Затем, постоянно ссылаясь на эту раннюю работу и одновременно знакомя вас с понятийным аппаратом Бурдьё, мы обратимся к вопросу о том, какую модель действия отстаивает Бурдьё и какие проблемы при этом возникают. Это, безусловно, предполагает также критический разбор его теории (2). После этого мы представим вам общую архитектуру теории Бурдьё и выявим слабые места в ее устройстве (3), чтобы затем максимально наглядно и в то же

¹ Bourdieu P. Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft [La misère du monde]. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2001 [1993].

² На тему интеллектуальной биографии Бурдьё см. интервью с ним: Бурдьё П. Начала. Choses dites / Пер. с фр. Н. А. Шматко. Москва: Socio-Logos, 1994.

время предельно кратко описать некоторые характерные аспекты работ Бурдьё в области социологии культуры (4) и посмотреть, как они повлияли на социальные науки (5).

1. Мы начнем с уже упоминавшегося раннего исследования кабийского общества, которое носит программное, но в то же время нуждающееся в объяснении название: «Очерк теории практики». Как мы уже говорили ходе реконструкции интеллектуальной биографии Бурдьё, в 1950-е годы он попал под влияние леви-стросссовской антропологии и свое полевое этнологическое исследование в Кабии начал с характерных для структурализма ключевых вопросов. Исследования моделей родства, брачного поведения и мифологии должны были раскрыть логику процессов, происходящих в этом обществе, и выявить тот способ, при помощи которого, на основе определенных правил, общество постоянно воспроизводит само себя. Однако проведенные Пьером Бурдьё исследования не привели к ожидаемым результатам, т. е. не подтвердили структуралистские допущения о постоянстве правил (брачного поведения, обмена, коммуникации), в соответствии с которыми якобы живут люди. Вместо этого Бурдьё констатирует, что акторы применяют правила довольно произвольно, зачастую противопоставляя их друг другу. Поэтому вряд ли можно говорить о следовании правилам. Скорее, какому-либо правилу следуют лишь для того, чтобы завуалировать совершенно конкретные интересы. Это положение Бурдьё предельно четко формулирует в первой главе книги, посвященной феномену чести. В кабийском обществе – хотя, разумеется, не только в нем – честь играет крайне важную роль. Казалось бы, она никак не может быть связана с низменными экономическими интересами, так как «почтенное поведение» противоположно действию, ориентированному на какую-то выгоду. Честью обладает лишь тот, кто не жаден и кого нельзя купить! И именно в кабийском обществе особенно развиты и распространены ритуалы, при помощи которых человек демонстрирует, что он действует достойно и является достойной, почтенной личностью. Однако Бурдьё показывает, что эти ритуалы чести зачастую лишь маскируют (экономические) интересы, т. е. что акторы если не осознают, то, по крайней мере, бессознательно устанавливают эту связь между честью и интересом. Ритуалы чести продолжают исполняться акторами именно потому, что они способствуют реализации их интересов.

Существует обычай, согласно которому продавец после заключения крупной сделки, например, продажи вола, demonstra-

тивно отдает покупателю часть суммы, которую он только что получил, «чтобы тот мог купить мяса для своих детей». Точно так же поступал и отец невесты, когда он, после того как стороны прекращали «торговаться», получал выкуп (...): чем больше он возвращал обратно, тем больше почета и уважения ему приносил этот поступок, как будто венчая сделку этим широким жестом, ее участники хотели превратить процесс торговли в обмен почестями. И опять-таки в ходе этой сделки столь ожесточенно и открыто торговаться можно было только потому, что стремление к максимальной материальной выгоде при этом скрывалось под маской состязания ради чести, т. е. стремления к максимальной символической выгоде¹

Таким образом, за ритуалами чести стоят вполне конкретные материальные интересы, которые легко можно упустить из виду, если описывать исключительно логику правил, как это делают этнологи-структуралисты. Кроме того, именно по этой причине правила отнюдь не неизменны, и они вовсе не детерминируют поведение людей, как предполагают ортодоксальные структуралисты. Как мог наблюдать Бурдьё, правила, не совпадающие с интересами акторов, часто нарушаются. И Бурдьё приходит к следующему выводу: действиям людей в том, что касается правил, образцов, ритуалов и предписаний, явно присущ момент «непредсказуемости»², который ставит под вопрос всю структуралистскую терминологию вокруг феномена правил и лежащие в ее основе предпосылки. Бурдьё убежден, что следование правилам всегда связано с неким конфликтным моментом. И если правила не игнорируются полностью (что нередко происходит в реальности), то, по крайней мере, каждый обменный акт, каждый разговор, каждое бракосочетание, коль скоро они совершаются в соответствии с правилами, помимо этого направлены также на соблюдение или реализацию интересов участвующих сторон и на улучшение социального положения партнеров по интеракции. Таким образом, правила сознательно инструментализируются акторами:

Поскольку любой обмен содержит в себе более или менее завуалированный вызов, логика вызова и ответа на него – это

¹ Bourdieu P. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft [Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976 [1972]. S. 46.

² Там же. S. 31.

лишь крайний предел, к которому стремится *любое коммуникативное действие* и в наиболее явном виде – обмен подарками. Однако искушение бросить вызов другим и оставить последнее слово за собой уравнивается необходимостью коммуницировать с другими. Если слишком далеко зайти в испытании других, появляется опасность прерывания обмена. Таким образом, коммуникация осуществляется в виде компромисса между договором и конфликтом¹.

Бурдые упрекает структурализм в том, что в нем эта соотнесенность действий общественных акторов с их интересами остается совершенно без внимания, и вместо нее мы видим крайне идеализированное описание правил и культурных образцов. По мнению Бурдые, люди умеют манипулировать правилами и образцами, что они и делают. Они не являются всего лишь пассивными объектами социальных систем классификаций. Именно потому, что акторы преследуют свои интересы, следует исходить из неизбежного различия между «официальным и узуальным»², а также между (теоретически) конструируемой моделью и практикой акторов. Возможно, выявление общественных правил весьма полезно, но этого совершенно недостаточно для того, чтобы приблизиться к пониманию практики акторов:

(...) выстраиваемые этнологом логические отношения [относятся] к обычным, т. е. (в двойном смысле этого слова) «практическим» отношениям (они постоянно практикуются и, как принято говорить, поддерживаются) так же, как геометрическое пространство карты в значении фиктивного изображения всех теоретически возможных улиц и маршрутов относится к сети проторенных дорог, которые фактически поддерживаются в рабочем состоянии и которые поэтому легко использовать³

Это серьезная критика в адрес структурализма (и именно об этом говорит и название книги – «Очерк теории практики»!), тем более что Бурдые выступает также против переноса соссюрдовской парадигмы лингвистического анализа, вдохновившей основателей структуралистского подхода, на социальный мир⁴. Тем самым, он, безусловно, ставит под сомнение как теоретическую, так и эмпири-

¹ Там же. С. 29. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.

² Там же. С. 89. Узуальный – относящийся к общепринятому употреблению. –

Прим. переводчика.

³ Там же. С. 82.

⁴ Там же. С. 155.

ческую плодотворность структуралистской этнологии и социологии Леви-Стросса.

Конструкция де Соссюра позволяет устанавливать, собственно, структурные характеристики послания, т. е. конституировать их в виде системы лишь постольку, поскольку это послание предполагает некоего безличного и заменяемого, т. е. по сути любого отправителя и получателя и при этом абстрагируется от функциональных характеристик, которыми любое послание обязано специфическому использованию в рамках особого, социально структурированного взаимодействия. (...) Короче говоря, как только мы переходим от структуры языка к функциям, которые он выполняет, т. е. к его реальному использованию со стороны индивидов, становится ясно, что одно только знание кода не позволяет полностью охватить практически реализуемые взаимодействия (...)¹

Именно более пристальный взгляд на фактическую практику «объектов исследования», по мнению Бурдьё, доказывает неадекватность или недостаточность структуралистского анализа. Говоря более абстрактно, Бурдьё включает в изначально структуралистские рамки своей теории аспекты теории действия, а именно неконформное, ориентированное на реализацию собственных интересов поведение акторов. Этот шаг должен был существенно изменить структуралистскую парадигму. Как позднее писал сам Бурдьё, в структурализме его не устраивала в первую очередь «странный теория действия», «которая заставляла действующих людей исчезнуть, сводя их к роли носителей структуры»²

Тем не менее, окончательного разрыва со структурализмом не происходит. До конца своей жизни Бурдьё сохраняет связь со структуралистским способом мышления, что проявляется среди прочего также в том, что свой собственный подход он называет «генетическим» или «конструктивистским структурализмом»³. Впрочем, в чем именно заключается эта тесная связь со структурализмом, становится понятно лишь по ходу дальнейшей научной деятельности Бурдьё. По всей видимости, именно в силу преимущественно

¹ Там же. S. 155–156.

² Bourdieu P. Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes [Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999 [1992]. S. 285–286.

³ Бурдьё П. Начала. Choses dites / Пер. с фр. Н. А. Шматко. Москва: Socio-Logos, 1994. С. 162.

эмпирической направленности своей работы Бурдьё не всегда видел необходимость в позиционировании и четком отделении своей понятийной системы от других теоретических подходов. Так, лишь в своем следующем крупном теоретическом произведении Бурдьё четко формулирует, в каких именно аспектах на него повлиял структурализм. Он хвалит структурализм, в частности, за то, что тот «внедрил в социальные науки (...) реляционный способ мышления, (...) порвав с субстантивистским способом мышления»¹. В своей работе Бурдьё опирается на структурализм (и иногда также на функционализм). В связи с этим для него главной отправной точкой анализа является не отдельный актор, а отношения акторов друг к другу и отношения позиций в системе или, как он говорит, в «поле». «Поля» Бурдьё определяет следующим образом: поля – это структурированные пространства позиций (или точек), свойства которых определяются их расположением в этих пространствах и которые можно анализировать независимо от характеристик тех, кто их занимает (и кто отчасти определяется этими позициями). Для них характерны некоторые *общие правила*: несмотря на все свои различия, поле политики, поле философии или религии имеют инвариантные законы функционирования. (...) Всякий раз, когда мы исследуем новое поле, будь то поле филологии XIX-го века, современной моды или средневековой религии, мы открываем специфические особенности, свойственные каждому отдельному полю, и одновременно накапливаем знания об универсальных механизмах полей (...)»².

По мнению Бурдьё, нет смысла анализировать поведение отдельных акторов изолированно от их окружения (как это неосознанно делают многие теоретики действия), никак не определяя позицию соответствующего актора в одном из таких «полей», в котором действие только и приобретает смысл. «Поля» предоставляют возможности действия, но только определенные возможности, и это не означает ничего иного, кроме того, что другие возможности действия исключаются. То есть поле принуждает акторов к определенным действиям: так, например, в религиозном поле логика действия будет неизбежно отличаться от логики действия в поле

¹ Бурдьё П. Практический смысл / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб: Алетейя, 2001. С. 12.

² Bourdieu P. Soziologische Fragen [Questions de sociologie]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1993 [1980]. S. 107. Русский перевод: Бурдьё П. Некоторые свойства полей / Пер. с фр. Ю. В. Марковой. <http://bourdieu.name/content/nekotorye-svojstva-polej>

искусства, так как и принуждения здесь тоже будут различными. Под воздействием этих принуждений и ограничений формируются диспозиции действий различных акторов – пророков и верующих, художников и публики, вследствие чего подход, направленный на исследование лишь биографических обстоятельств действий пророка, художника, автора, оказывается малопродуктивным с точки зрения объяснения религиозных или художественных феноменов¹

По этой причине Бурдьё совершенно сознательно говорит не о «субъектах», а об акторах. Для него акторы «чрезвычайно активны и деятельны» – и это как раз не учитывалось в структурализме! И провокационные структуралистские утверждения Фуко о «скором конце человека» или о «смерти субъекта» оправданны лишь в том смысле, что в них формулируется (структуралистское) понимание решающего значения отношений (в различных полях) и совершенно справедливо отвергается идея создающего самого себя, автономного субъекта, которую можно встретить, например, у Сартра и многих других философов и социологов² Это структуралистское «познание» Бурдьё будет с жаром отстаивать снова и снова, и именно этим вызваны также его нападки на определенные социологические и философские течения, которые, по его выражению, питают «биографическую иллюзию». Бурдьё беспощадно критикует представления, согласно которым биография есть творение человека, а жизнь – единое целое, возникающее из самых ранних стремлений субъекта и вызревающее с течением времени. Бурдьё неоднократно обращает внимание на то, что «смысл и социальная значимость биографических событий» не порождаются субъектом, а формируются из «выбора места» и «смены места» актора в социальном пространстве, которое только и придает биографическим событиям то значение, которое они в конечном итоге имеют для актора³ Таким образом, люди являются не субъектами, а акторами в поле, которое в значительной степени формирует их самих.

¹ Bourdieu P. *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* [Méditations pascaliennes]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2001 [1997]. S. 148 и далее.

² Ср. предисловие к: Bourdieu P. *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* [Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998 [1994]. S. 7 и далее.

³ Bourdieu P. *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes* [Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999 [1992]. S. 409 и далее; ср. также: Bourdieu P. *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* [Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998 [1994]. S. 75 и далее.

Однако мы не хотим в нашем обсуждении работ Бурдьё забегать слишком далеко вперед, поэтому давайте снова вернемся к его ранней работе «Очерк теории практики». Хотя для некоторых пассажей этого текста характерны недостаточно четкие формулировки, и свою позицию Бурдьё уточнил и объяснил только в более поздних работах, все же здесь мы уже имеем доказательство притязаний Бурдьё на создание теоретического синтеза. Уже в этой книге Бурдьё недвусмысленно дает понять, что любая позиция, основанная исключительно на теории действия, недостаточна: ни символический интеракционизм, ни феноменологические течения внутри социологии, в частности, этнометодология, не в состоянии объяснить по-настоящему интересные социологические факты и ситуации. По мнению Бурдьё, представители данных подходов не задумываясь ставят себя на место актора и перенимают его наивный взгляд на устройство мира, забывая при этом, что решающее значение имеют позиции акторов друг относительно друга и то, в каком поле они действуют. Для усиления своей «объективистской» позиции Бурдьё обращается не только к структурализму, который в некоторых аспектах представляется ему слишком идеалистичным. Он обращается также к «конкретно»-материалистическому марксизму и в частности указывает на условия производства, на базе которых осуществляются брачные ритуалы и без знания которых эти ритуалы невозможно понять:

Недостаточно просто высмеять наивные формы функционализма, чтобы затем сказать, что вопрос о практических функциях практики исчерпан. Наверняка ритуал бракосочетания у кабиллов остался бы непонятым, если бы мы исходили из универсального определения функций брака, понимаемого как такой порядок действий, который обеспечивает воспроизводство группы в рамках одобряемых ею форм. Но, как ни парадоксально, мы поймем еще меньше, если будем исходить из структурного анализа, абстрагирующегося от специфических функций ритуальных практик или не интересующегося экономическими и общественными условиями производства генеративных установок и соответствующих практик, равно как и коллективным определением практических функций, ради которых они функционируют¹

¹ Bourdieu P. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft [Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976 [1972]. S. 257. Курсив наш — Х. Йоас, В. Кнёбль.

Критикуя теорию действия за субъективизм, Бурдьё в конечном итоге провозглашает приоритет объективистской формы анализа, в которой социолог-наблюдатель определяет структуры социального поля – структуры, налагающие ограничения на акторов, которые они сами, как правило, не осознают. Лоик Вакан – социолог, тесно сотрудничавший с Бурдьё – сформулировал это обстоятельство через сравнение между «объективизмом» дюркгеймовского аналитического метода и методом Бурдьё:

Применение первого дюркгеймовского правила «социологического метода», а именно систематическое избавление от любых предпонятий, должно предшествовать анализу практического понимания мира с субъективистских позиций, поскольку взгляд самих акторов на мир систематически варьируется в зависимости от той точки объективного социального пространства, в которой они находятся¹.

Однако в то же время (объективистский) структурализм, равно как и объективистский, т. е. игнорирующий точку зрения акторов функционализм в качестве единственного метода тоже не удовлетворяют Бурдьё. Социологический подход, по его мнению, не должен упускать из виду способность акторов к действию и их потенциал. Это означает, что Бурдьё, как он сам говорит, хочет и должен маневрировать между Сциллой «феноменологии» и «субъективизма» и Харибдой «объективизма». Он считает, что все эти способы познания сами по себе недостаточны. Поэтому он стремится к третьему модусу социологического познания, который он – во всяком случае, в этой ранней работе – называет «праксиологическим модусом». В рамках этого модуса исследователь выходит за границы объективизма и всерьёз воспринимает действия акторов. Реализовать его можно лишь в том случае, если удастся показать, что существует «диалектическая связь между этими объективными структурами [полями] и структурированными диспозициями [действующих людей]»².

Внимательный читатель, вероятно, заметил, что в этой цитате сформулировано стремление, которое уже знакомо нам по лекции,

¹ Bourdieu P., Wacquant L. J. D. *Reflexive Anthropologie* [Réponses pour une anthropologie réflexive]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1996 [1992]. S. 29–30.

² Bourdieu P. *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft* [Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976 [1972]. S. 147.

посвященной Энтони Гидденсу: Бурдьё тоже говорит о «структурировании» или «структурировании». И хотя эти понятия, подчеркивающие активный, деятельностный аспект структур, у Бурдьё не получили того систематического значения, какое они имеют у Гидденса (отчасти потому, что Бурдьё не был «чистым» теоретиком и, более того, возможно, даже решительно отвергал тот тип социальной онтологии, какую мы видели у Гидденса), тем не менее, понятно, что Бурдьё имеет в виду такой подход, который, в отличие от функционалистов и структуралистов, отталкивается от «сотворенности» структур и их постоянного воспроизводства акторами. В то же время, в отличие от сторонников чистой теории действия, он подчеркивает потенциал воздействия и каузальный характер этих структур.

2. До сих пор мы лишь в самых общих чертах описали теоретический подход Бурдьё. Приведенные нами высказывания выражают скорее намерения или претензии на теоретический синтез, а не его фактическую реализацию. Когда Бурдьё говорит о том, что он не желает придерживаться ни феноменологического, ни объективистского подхода, эти заявления пока определяют его программу лишь в категориях отрицания. Но теперь возникает вопрос, как именно он встраивает в свой подход элементы теории действия, т. е. уровень акторов, как конкретно он представляет себе действия акторов, посредством которых осуществляется тот самый процесс структурирования, в свою очередь структурирующий действия акторов. В этой связи логично было бы спросить об отношении Бурдьё к утилитаризму и его теории действия — прежде всего потому, что Бурдьё так часто говорит об «интересах» акторов. Некоторые интерпретаторы Бурдьё¹ действительно утверждали, что его подход представляет собой соединение структурализма и утилитаризма. Эта трактовка больше всего задевала Бурдьё, и он неизменно отвергал ее как ошибочную. На самом деле во многих своих работах Бурдьё выступал с резкой критикой утилитаризма и теории рационального выбора, а важные аспекты его подхода сформулированы таким образом, что их вряд ли можно объединить с основополагающими положениями утилитаристской или неоутилитаристской аргументации. Впрочем, это еще не снимает вопрос о том, не близки

¹ Ср. прежде всего: *Honneth A. Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursociologischen Werk Pierre Bourdieus // Honneth A. Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1990. S. 156–181.*

ли другие, возможно, столь же важные аспекты его работ к утилитаризму. Что же отличает акторов Бурдьё от тех акторов, действия которых моделируются в утилитаристском подходе¹?

На первый пункт критики Бурдьё в адрес утилитаристского способа мышления мы уже указывали. Именно потому, что в этом способе мышления в центре внимания оказывается изолированный актор, в нем игнорируется тот реляционный подход к анализу, без которого, согласно Бурдьё, нельзя понять важнейшие аспекты функционирования социального мира. Эта критика направлена не только против утилитаристских теорий, но в принципе против всех исследовательских подходов, основанных исключительно на теории действия. Второе замечание более специфическое: в утилитаристских подходах Бурдьё не устраивает то, что они систематически упускают из виду вопрос о происхождении расчетов полезности и интересов. «Поскольку теория рационального действия предполагает существование универсального, предустановленного интереса, перед ней в принципе не встает вопрос о социальном происхождении различных форм интереса»². Кроме того, в своих этнологических исследованиях Бурдьё сумел доказать, что рационально-экономические расчеты, типичные для западного капитализма эпохи модерна, в других обществах вообще отсутствуют. Таким образом, утилитаристы, по мнению Бурдьё, возвели тип расчетливого действия, возникший в капиталистических обществах модерна, в ранг антропологической предрасположенности человека. Впрочем, более важным и более характерным для Бурдьё, чем это давно известное возражение, является третий пункт критики. Бурдьё упрекает утилитаристов в том, что они путают логику теории с логикой практики:

Актор в этой теории — это не что иное, как воображаемая проекция академически мыслящего субъекта на актора, своеобразное чудовище с головой мыслителя, которая логически-рефлексивно осмысливает свою практику, и телом человека, которое пускается в какие-то действия. Эта воображаемая антропология стремится поставить действие, неважно, экономическое или какое-либо другое, на основу сознательного решения актора, свободного от какого-либо влияния экономических и социальных условий³

¹ См. пятую лекцию.

² Bourdieu P., Wacquant L. J. D. *Reflexive Anthropologie* [Réponses pour une anthropologie réflexive]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1996 [1992]. S. 158.

³ Там же. S. 156.

В этой цитате Бурдьё говорит в первую очередь о том, что утилитаристы имеют неправильное представление о фактическом ходе действий, которые в большинстве случаев не являются полностью рациональными и рефлексивно осмысленными. Такая предполагаемая утилитаристами рациональность и рефлексивность возможна лишь в особых обстоятельствах, например, в защищенном пространстве науки, а в обычных условиях практики встречается редко. Хотя действие нацелено на реализацию интересов, оно лишь в редких случаях осуществляется в значении сознательного преследования этих интересов. Бурдьё здесь отстаивает тезис, схожий с позицией Энтони Гидденса, и одновременно близкий к американскому прагматизму¹. Действие, по мнению Бурдьё, как правило, следует практической логике, которая зачастую формируется под влиянием рутинных требований и поэтому вообще не нуждается в той способности к рефлексии, на которой настаивают теоретики рационального выбора. В наших телах, под воздействием социализации, раннего опыта и так далее, запечатлеваются определенные диспозиции, которые могут запрашиваться по необходимости (как правило, бессознательно) и затем предопределять форму действия. Эту идею Бурдьё выражает через заимствованное у Гуссерля понятие «габитуса». Этот центральный термин своей теории Бурдьё разработал уже довольно рано и с его помощью впоследствии неоднократно проводил границу между своим подходом и другими теоретическими направлениями.

В «Очерке теории практики» Бурдьё определяет габитус как «систему прочных и подвижных диспозиций».

Габитус, интегрируя весь прошлый опыт и функционируя подобно матрице действия, восприятия и мышления, [позволяет], благодаря аналогическому переносу схем, решать проблемы, имеющие такую же форму (...), а благодаря исправлениям полученных результатов, осуществляемым в диалектической взаимосвязи с этими самими результатами, [позволяет] выполнять бесконечно дифференцированные задачи².

На первый взгляд это может показаться сложным, но, на самом деле, эту мысль можно объяснить довольно просто: Бурдьё исходит из того, что мы с детства — в семье, в школе, на работе — усваи-

¹ Ср. понятие «habit» (привычка) в прагматизме.

² Bourdieu P. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft [Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976 [1972]. S. 169.

ваем определенные схемы мышления, восприятия и действия, которые позволяют нам, как правило, без особых затруднений реагировать на различные ситуации, решать практические задачи и так далее. Наши телесные движения, наш вкус, наши самые банальные интерпретации мира формируются еще в раннем детстве и затем в решающей степени определяют возможности наших дальнейших действий.

Безусловно, порожденные габитусом практические действия, специфическая походка, манеры речи, способы восприятия, вкусы и антипатии имеют все признаки инстинктивного поведения и особенно автоматизма; но не менее верно и то, что во всех этих действиях и практиках присутствует момент частичного, фрагментарного, дискретного сознания, хотя бы в форме той минимальной бдительности, которая необходима для управления автоматическими процессами (...)¹

Говоря об автоматических процессах, Бурдьё не имеет в виду, что люди реагируют на ситуации всегда одним и тем же образом, как автоматы. Напротив, они способны к усовершенствованию и модификации предыдущих решений, так как они могут по-разному применять свои схемы мышления и действия и при этом, используя терминологию Бурдьё, совершать «непреднамеренные изобретения». У нас есть определенный диапазон поведения, внутри которого допустимы креативность и инновации. Однако, с другой стороны, полностью вырваться из этого габитуального поведения невозможно, поскольку габитус – часть нашей жизненной истории и нашей идентичности. Внимательный читатель может заметить здесь точки соприкосновения с исследованиями Бурдьё в сфере социологии культуры и классовой теории: ведь очевидно, что в обществе существует не один габитус, но что в разных классах усваиваются различные формы восприятия, мышления и действия, вследствие чего классы постоянно воспроизводятся во всем своем разнообразии. Однако этот аспект нас в данном случае не интересует. Для нас гораздо важнее, что при помощи понятия габитуса Бурдьё пытается освободиться от крайне рационалистских, относящихся к философии сознания допущений утилитаризма и неоутилитаризма, если подобные допущения там действительно присутствуют.

¹ Там же. S. 207.

Если отмежевание Бурдьё от утилитаризма, как было показано выше, совершенно очевидно, а в его теоретической конструкции присутствуют элементы, не совместимые с утилитаристским способом мышления, то почему же тогда против Бурдьё снова и снова звучат упреки в «близости к утилитаризму», причем звучат они отнюдь не только со стороны недоброжелательных интерпретаторов или поверхностных читателей? Причина заключается в том, что хотя Бурдьё и критикует мышление в экономических категориях полезности, однако форма его критики недостаточна для однозначного отмежевания от утилитаристских течений.

Дело в том, что утилитаризм, как вы могли видеть в пятой лекции, отнюдь не однороден, поскольку так называемые неоутилитаристы отказались от некоторых допущений изначального утилитаризма. Так, неоутилитаристы отбросили понятие пользы и заменили его более нейтральным понятием «предпочтения», осознавая, что лишь абсолютное меньшинство действий можно объяснить (чисто экономическим) расчетом полезности. Бурдьё в своей критике «изначального» утилитаризма идет еще дальше: вводя понятие габитуса, он отказывается от модели актора, действующего осознанно-рационально. Но в то же время он, как и все утилитаристы, придерживается представления о том, что люди (сознательно или бессознательно) всегда действуют в соответствии со своими интересами или предпочтениями. Люди, по мнению Бурдьё, проходят социализацию в определенном «поле», и там они учатся вести себя адекватно этому полю. Они усваивают правила игры и «стратегии», необходимые для успешного участия в этой игре. И эти стратегии (термин, который постоянно использует Бурдьё, несмотря на то, что он — в том числе благодаря своей критике в адрес утилитаризма¹ — вполне осознает проблематичность этого утилитаристского понятия) направлены на улучшение положения игрока в том или ином поле или, по крайней мере, на сохранение статус-кво.

Утверждение, что история поля есть история борьбы за монополию в установлении легитимных категорий восприятия и оценки, не совсем верно; скорее, сама борьба и есть история поля; через борьбу поле попадает во временное измерение².

¹ Cp. *Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Reflexive Anthropologie [Réponses pour une anthropologie réflexive]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1996 [1992]. S. 162.*

² *Bourdieu P. Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes [Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999 [1992]. S. 253.*

Таким образом, борьба акторов за реализацию интересов является движущей силой исторических изменений, происходящих с тем или иным полем. При этом используемые в данном поле стратегии направлены не только на экономическую выгоду – Бурдьё бы решительно отверг подобный экономистский или примитивно-утилитаристский подход. Он утверждает, что стратегии направлены на блага, ради которых стоит вести игру в соответствующем поле. Это может быть финансовая выгода, как, например, в поле экономики. В других полях стратегии направлены на поддержание репутации или чести (которая необязательно или не напрямую может быть переведена в финансовые преимущества). Однако всякий раз речь идет о том, чтобы в том или ином поле реализовать свои релевантные интересы – вопреки интересам других.

В подобной аргументации, безусловно, проявляются некоторые допущения, которые имеют утилитаристскую подоплеку и которые мы уже встречали в теории конфликта. Бурдьё открыто ссылается на них: «Социальный мир – это арена, на которой идет постоянная борьба за определение смысла этого мира»¹. Понятие борьбы встречается в его работах так же часто, как и понятие стратегии, и точно так же, как в утилитаризме и теории конфликта, в теории Бурдьё тоже нередко проскальзывает циничное удовольствие от наблюдения в той или иной степени лицемерного поведения, субъективным мотивам которого ни в коем случае нельзя доверять:

Наиболее выгодными стратегиями являются чаще всего те, что производит габитус — вне всякого расчета и в полной иллюзии самой «истинной» искренности, поскольку он объективно приспособлен к объективным структурам. Тем, кого даже едва ли можно назвать автором подобных стратегий, они приносят существенную дополнительную выгоду, а именно социальное признание, которое обеспечивается видимостью незаинтересованности²

Эта тесная взаимосвязь между моделями аргументации, характерными для утилитаризма, теории конфликта и марксизма, еще более заметна в другом ключевом понятии Бурдьё, а именно в понятии «капитал», которое дополняет понятия поля и габитуса.

Своим появлением в теории Бурдьё понятие «капитал» обязано следующей проблеме: Бурдьё нужно было объяснить, за какие

¹ Bourdieu P., Wacquant L. J. D. *Reflexive Anthropologie* [Réponses pour une anthropologie réflexive]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1996 [1992]. S. 101.

² Бурдьё П. Практический смысл / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб: Алетейя. 2001. С. 122, сноска 15. Перевод несколько изменен – Прим. переводчика.

блага борются акторы в тех или иных полях, т. е. ради чего они применяют те или иные стратегии действия. Представление (примитивного) утилитаризма о том, что социальную жизнь следует рассматривать исключительно как борьбу за (экономические) блага, Бурдьё отвергает. По этой же причине он также критикует марксизм, поскольку тот тоже на передний план выдвигает борьбу за экономические блага, а другим формам противостояния не уделяет должного внимания или же полностью их игнорирует¹.

И Бурдьё делает логический ход, который до него уже совершили теоретики конфликта: он хочет показать, что социальная борьба может вестись не только ради финансовой выгоды и экономического капитала. Однако Бурдьё делает этот шаг таким образом, что окончательного разрыва с идеями утилитаризма и марксизма не происходит². Дело в том, что для более точного определения ставок в социальной борьбе Бурдьё использует понятие как «буржуазной», так и марксистской политэкономии, а именно понятие «капитал». Однако он расширяет его значение и выделяет несколько форм капитала. В «Очерке теории практики» Бурдьё критикует марксизм за то, что в нем, по причине сосредоточенности исключительно на экономическом капитале, игнорируется то, что Бурдьё называет «символическим капиталом». По своей формулировке тезис Бурдьё очень напоминает утилитаристскую аргументацию: по сути Маркс в своей теоретической конструкции знал и признавал только непосредственные экономические интересы, а все другие формы интереса относил к сфере «иррациональных чувств или страстей»³. Однако на самом деле люди применяют экономический расчет ко всем благам (утилитаристы и теоретики конфликта сказали бы: ко всем ресурсам!):

(...) вопреки наивно-идиллическим представлениям о «докапиталистических» обществах (или о «культурной» сфере в капиталистических обществах), практические действия следуют экономическому расчету даже тогда, когда ввиду того, что эти действия не соответствуют расчетливой логике преследования интересов (в

¹ Бурдьё П. Социальное пространство в генезис «классов» // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 22.

² Схожая ситуация характерна опять-таки для теории конфликта. См. восьмую лекцию.

³ Bourdieu P. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft [Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1976 [1972]. S. 344.

узком смысле этого слова) и ориентированы на нематериальные и с трудом поддающиеся классификации ставки, создается впечатление незаинтересованности действующих лиц¹

Марксизм, по мнению Бурдьё, совершенно не учитывает тот факт, что те действия, которые на первый взгляд кажутся иррациональными, поскольку не направлены непосредственно на финансовую выгоду, позволяют получить другую, не менее важную выгоду. Бурдьё называет ее «символической выгодой», и она подталкивает его к введению еще одной, «символической» формы капитала, помимо капитала экономического. За счет определенных поступков — щедрых подарков, расточительного поведения и так далее — всегда можно достичь выгоды, которая будет заключаться по крайней мере в различении: этими поступками человек символизирует свое (неординарное) положение, свою собственную власть, свой престиж и так далее. Тем самым он проводит границу между собой и нижестоящими. Этот символический капитал представляет интерес для классовой иерархии общества, поскольку при определенных условиях его можно перевести в «настоящий» капитал. Высокий личный престиж, хорошая репутация семьи, выставляемое напоказ богатство «большого человека» — все это нередко открывает доступ и к экономическому капиталу, по принципу «кто имеет (символический) капитал, тому дан будет (экономический) капитал». Таким образом, символический капитал отнюдь не является чем-то иррациональным (с экономической точки зрения). Накопление символического капитала — это тоже умная стратегия, позволяющая сохранить шансы на получение экономического капитала. Эта символическая форма капитала представляет собой своего рода «кредит на доверии», на базе которого возникают новые экономические возможности. Поэтому у Бурдьё есть основания утверждать, что символический капитал есть «трансформированная и завуалированная форма „экономического“ (...) капитала»².

Только полностью учитывая всю символическую выгоду и помня о неразрывной связи символических и материальных компонентов патримониума, можно понять экономическую рациональность тех способов поведения, которые в противном случае, с чисто экономистских позиций, были бы отброшены как абсурдные. Например, решение купить после сбора урожая

¹ Там же. С. 345.

² Там же. С. 357.

вторую воловьёу упряжку под предлогом использования ее для молотбы (на самом же деле для того, чтобы таким образом сообщить всем о том, что урожай был богатым), а потом осенью, перед обработкой поля, т. е. именно тогда, когда она могла бы понадобиться с технической точки зрения, снова продать ее из-за нехватки корма, представляется экономической ошибкой только тому, кто упускает из виду всю материальную и символическую выгоду, которую может принести такое, пусть даже фиктивное и обманчивое приумножение символического капитала семьи в определенный период, а именно в конце лета, когда начинаются брачные переговоры. С этой точки зрения такой стратегический блеф совершенно рационален, так как брак дает возможность экономической (в широком смысле слова) циркуляции, о которой тот, кто учитывает лишь материальные блага, может составить себе лишь неполное представление (...)¹.

Впрочем, высокая значимость символического капитала не ограничивается «примитивными» или докапиталистическими обществами, как можно было бы предположить, исходя из этой цитаты, относящейся к кабийскому обществу. Безусловно, докапиталистические общества, по словам Бурдьё, — это «места символического насилия в чистом виде», поскольку в них отношения эксплуатации, в том числе значительное материальное неравенство, всегда, как раньше, так и теперь, скрыты за символическим уровнем и, соответственно, завуалированы (или, наоборот, реализуются брутальным путем, через физическое насилие). При капитализме — и здесь аргументация Бурдьё очень близка к аргументации Маркса — ситуация изменилась постольку, поскольку практикуемая в нем форма господства уже не зависит от символического прикрытия, а может быть легитимирована совершенно иначе (при помощи идеологии справедливого обмена рабочей силы на деньги, а денег — на товары). Это, однако, не означает, что в современных обществах символический капитал не играет вообще никакой роли. Как раз наоборот. И Бурдьё в своей социологии культуры ставит перед собой задачу, сохраняя трезвый и порой циничный взгляд, препарировать этот «символический капитал» в современных обществах (и в первую очередь во Франции). По его мнению, при анализе современных обществ тоже нельзя ограничиваться рассмотрением лишь

¹ Bourdieu P. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft [Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976 [1972]. S. 352.

экономических форм капитала и пренебрегать символическим капиталом.

Впоследствии, когда Бурдьё отойдет от этнологических исследований и посвятит себя изучению французского общества, он попытается более точно объяснить это пока еще сравнительно расплывчатое понятие «символического капитала». В этой связи он, помимо экономического капитала, будет различать также «культурный» и «социальный капитал». Иногда он использует также понятие «политического капитала», вследствие чего наблюдатели и критики уже говорят об «обесценивании» понятия капитала в его теории. Нам необязательно рассматривать все эти дополнения и уточнения более подробно. Достаточно указать на то, что Бурдьё в самых известных своих работах выделяет экономическую, символическую, культурную и социальную формы капитала. Поскольку значение понятия «экономический капитал» более или менее понятно, мы хотели бы очень кратко объяснить значение трех других понятий:

– В понятии «культурного капитала» Бурдьё объединяет, во-первых, предметы искусства, книги, музыкальные инструменты, если данный вид капитал представлен в опредмеченной форме, во-вторых, культурные компетенции и знания, если таковые были «впитаны» акторами в процессе социализации, и, наконец, в-третьих, звания и титулы (степень доктора наук, дипломы об образовании и так далее), так как они наглядно демонстрируют наличие культурного знания.

– «Социальный капитал» – это те ресурсы, посредством которых документируется членство или принадлежность к группе, происхождение из определенной (уважаемой) семьи, посещение элитной школы или элитного университета. Он указывает на сети социальных отношений, к которым можно прибегнуть для реализации определенных целей, на то, что в обыденной речи принято называть «связями»¹.

– «Символический капитал» – это некая общая категория, объединяющая результаты взаимодействия экономического, социального и культурного капиталов: все три «изначальных» формы капитала закладывают основу хорошей репутации, авторитета, реноме, престижа человека в обществе и, соответственно, определяют его

¹ Bourdieu P. Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital // Kreckel R. (Hg.) Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der Sozialen Welt. Göttingen: Schwartz, 1983. S. 183–198.

положение в социальной иерархии¹.

С помощью этих понятий капитала, по мнению Бурдьё, можно моделировать классовую структуру общества. При этом следует понимать, что одни формы капитала могут отчасти обмениваться или переводиться в другие формы, т.е. между разными формами возможны перерасчеты. Это означает, что при определении положения индивида в классовой структуре общества необходимо учитывать как объем капитала, находящегося в распоряжении данного индивида, так и его структуру (которая показывает, из каких форм капитала складывается совокупный капитал индивида). Приведем один пример: университетские профессора по объему экономического капитала в целом попадают в средний слой современного общества, но при этом они владеют невероятно большим объемом культурного капитала (у них есть многочисленные звания, а множество книжек не просто принадлежит им, но многие из них были ими даже прочитаны) и часто имеют довольно обширные социальные связи в самых разных общественных кругах. Поэтому оценка их положения в обществе требует многомерного отображения. Чтобы проиллюстрировать аналитический подход Бурдьё, мы покажем вам основанную на теоретической конструкции Бурдьё, но весьма упрощенную модель, которую Клаус Эдер разработал для (бывшей) ФРГ с учетом только двух форм капитала – культурного и экономического². При этом вертикальная ось показывает абсолютный объем имеющегося капитала, а горизонтальная – относительное распределение двух типов капитала.

Согласно этой схеме, объем капитала у врачей и представителей свободных профессий примерно одинаков, но структура капитала различна: в то время как экономический капитал врачей сравнительно небольшой, уровень их культурного капитала, по сравнению с представителями свободных профессий в экономической сфере, довольно высок. Фермеры, как правило, не обладают ни высоким экономическим, ни культурным капиталом, тогда как у деятелей прикладных искусств опять-таки наблюдается большой

¹ Ср. Бурдьё П. Социальное пространство в генезис «классов» // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. № 1. С. 24.

² Eder K. Klassentheorie als Gesellschaftstheorie. Bourdieus dreifache kulturtheoretische Brechung der traditionellen Klassentheorie // Eder K. Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdies Klassentheorie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1989. S. 21. Сноска 6.

Объем капитала +	
Врачи	Представители свободных экономических профессий
Руководящие служащие	Промышленники и коммерсанты
Преподаватели вузов	
Учителя гимназий	
Учителя народных школ	Инженеры
Деятели прикладного искусства	Мелкие предприниматели
Экономический капитал -	Экономический капитал +
Культурный капитал +	
	Культурный капитал -
	Управленцы среднего звена
	Мастера
Служащие	в торговле / канцелярии
Начинающие предприниматели	
Административные	работники среднего звена
Квалифицированные рабочие	Фермеры
	Рабочие средней квалификации

разрыв между высоким уровнем культурного капитала и сравнительно низким уровнем экономического капитала. Конечно, можно было бы поспорить о том, «правильно» ли определено соотношение культурного капитала у деятелей прикладных искусств и университетских профессоров. Кроме того, следовало бы более внимательно изучить методику измерения объема капитала, результаты которого были положены в основу этого графика. Впрочем, это не так важно, как то, что при помощи такого дифференцированного анализа социальной структуры, по всей видимости, можно разработать более содержательную, а, главное, более адекватную современной действительности классовую теорию, чем та, которую мог предложить ортодоксальный марксизм. И в первую очередь использование понятий, обозначающих различные формы капитала, заполняет явный пробел в марксизме, связанный с пренебрежением культурной сферой. Этим во многом объяснялся повышенный интерес бывших марксистов к теории Бурдьё: использование дифференцированного понятийного аппарата, основанного на понятии капитала, позволяло в известной степени дистанцироваться от Маркса, но при этом не вынуждало искать действительно новые теоретические направ-

ления!

Однако в то же время (и здесь мы снова возвращаемся к нашему исходному вопросу, связанному с утилитаристскими элементами в теоретической конструкции Бурдьё) заимствованное у экономики понятие капитала еще больше усиливает утилитаристскую «окраску» теории Бурдьё (и сближает ее с теорией конфликта), поскольку поле культуры по сути описывается здесь при помощи тех же понятий, что и поле экономики. Ведь в обеих сферах решающую роль играют интересы акторов, и различие заключается только в видах капитала и, соответственно, в формах ставок. И в том, и в другом случае речь идет о прибыли и потерях, о борьбе и конфликтах. Модель действия у Бурдьё, будучи сопряженной с его понятием *габитуса*, всегда одна и та же и в принципе не зависит от того, в каком поле она реализуется.

Теория действия, которую я предлагаю (в связи с внедрением понятия «габитус»), в конечном итоге гласит, что в большинстве случаев принцип действий людей не тождественен их намерениям, а заключается в приобретенных диспозициях, которые отвечают за то, что действие можно и нужно интерпретировать как *целенаправленное*, однако при этом нельзя считать сознательную целенаправленность принципом действия (...)¹

Поэтому неудивительно, что Бурдьё формулирует свои намерения в связи с разработкой «универсальной теории» при помощи понятий, которые явно относятся к экономистской или утилитаристской традиции. Высшей и долгосрочной целью его работы, по его словам, является создание «общей экономической теории практик»², т. е. такой теории, которая была бы в состоянии досконально описать логику обусловленной интересами борьбы за соответствующие виды капитала в самых разных полях.

Эти отзвуки утилитаризма в теории действия Бурдьё приводят к тому, что «надындивидуальные» или коллективные явления тоже описываются, исходя из утилитаристских предпосылок: «культура», с точки зрения Бурдьё, — это лишь игра, в которой

¹ Bourdieu P. *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* [Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998 [1994]. S. 167–168. Курсив наш — Х. Йоас, В. Кнёбль.

² Bourdieu P. *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes* [Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999 [1992]. S. 293. Курсив наш — Х. Йоас, В. Кнёбль.

различные классы хотят утвердить свои эстетические воззрения и при этом отмежеваться от других классов¹. «Общественность» же – эту столь высоко ценимую Джоном Дьюи и Хабермасом идею свободного и плюралистичного обмена политическими аргументами – Бурдьё рассматривает в первую очередь как стратегическое изобретение высшего чиновничества XVIII-го и XIX-го веков, с которым его представители выступили против своих конкурентов, в частности, против дворянства². С точки зрения Бурдьё, в обоих случаях – но отнюдь не только в них – мы имеем дело с наращиванием капитала, причем в каждом поле «капитал» разный: в соответствии с существующими в определенных полях правилами игры акторы преследуют свои интересы в данном поле, даже если эти интересы, будучи частью их габитуса, не осознаются самими действующими людьми. По этой причине, прежде всего в более поздних работах, Бурдьё использует для обозначения интереса также понятие «*illusio*» (от «*ludere*» = играть), чтобы показать, что под «интересами» понимаются не только (сознательные) экономические интересы.

Сегодня я предпочитаю использовать понятие *illusio*, так как я всегда говорю о специфических интересах, которые одновременно предполагаются и производятся в процессе функционирования полей, соотносимых с определенной исторической эпохой. Парадоксальным образом слово «интерес» практически рефлекторно вызвало упреки в экономизме, хотя вся моя работа с самого начала была направлена против подобной редукции всех форм практики к экономической форме. На самом деле это понятие, в том значении, в каком я его использую, служит сознательному, временному редукционизму, который позволяет мне перенести материалистический способ мышления в сферу культуры, откуда он был изгнан в связи с изобретением современного понятия искусства и обретением автономии полем культурного производства (...)»³

Говоря об «*illusio*», Бурдьё полагает, что он окончательно отошел от утилитаризма. В то же время, как считает он сам, он может

¹ Bourdieu P. Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1970. S. 72.

² Bourdieu P. Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns [Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998 [1994]. S. 40.

³ Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Reflexive Anthropologie [Réponses pour une anthropologie réflexive]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1996 [1992]. S. 148.

обойтись и без типологии действия, в отличие, скажем, от Хабермаса с его различием целерационального и коммуникативного действия. В подобном различении, по мнению Бурдые, не учитывается существование разных форм нематериальной выгоды в разных полях. Согласно его теории, существуют не разные формы действия, а лишь разные формы капитала, которые по мере способностей накапливаются акторами в соответствующих полях. В свою очередь, хабермасовская типология действия – это лишь идеалистическое завуалирование данного факта. При этом, несмотря на все критические замечания в адрес утилитаризма, Бурдые упускает из виду то обстоятельство, что именно такой позиции придерживались и придерживаются неоутилитаристы, которые тоже говорят не о разных формах действия, а лишь о том, что акторы пытаются реализовать разные предпочтения. Они тоже считают любую типологию действия бессмысленной или бесполезной, так как само по себе действие объясняется очень легко, потому что в любом действии речь идет о реализации предпочтений.

Впрочем, в концепции Бурдые примечательна не только эта проявляющаяся время от времени близость к (нео)утилитаризму. Примечателен также тот факт, что позиция Бурдые сама по себе не совсем свободна от противоречий. Дело в том, что даже если мы согласимся с его «теорией габитуса», которая как раз не утверждает, что действие человека полностью детерминировано, то без ответа остается вопрос о том, как объяснить это пространство свободы действий, т. е. возможные вариации действия внутри заданных габитусом границ. Как именно воплощаются в жизнь «интересы» акторов в поле, требующем определенного габитуса? И здесь как раз вполне логично было бы предположить, что нормативные, аффективные и тому подобные формы действия играют важную роль в пределах диапазона вариаций, допускаемого габитусом. Для изучения именно этого спектра действий типология действия могла бы быть весьма полезной или даже необходимой, поскольку только таким образом можно предотвратить слишком узкое и, возможно, опять-таки утилитаристское понимание действия. Но этот вопрос как раз не волнует Бурдые! Такое впечатление, что эта проблематика для него вообще не существует, так что это упущение можно рассматривать как существенный пробел в его теории. Это проявляется также в том, что, например, в своих исследованиях по искусству Бурдые освещает только усилия литераторов и художни-

ков, направленные на утверждение в соответствующем поле и отмежевание от конкурентов, а также те ограничения, которым они подвержены, но ничего не говорит о собственно творческой стороне их деятельности. Это не означает, что творческая сторона может быть описана без опоры на логику соответствующего «поля»: в данном случае Бурдьё вполне обоснованно критикует идеалистические представления о том, что деятели искусства способны создавать сами себя. Однако если габитус не является детерминистской категорией, тогда теоретик должен, по меньшей мере, учитывать эти недетерминированные аспекты действия, т. е. то, что можно было бы назвать «креативностью действия».

3. Итак, мы рассмотрели и критически разобрали теоретические допущения Бурдьё, а также представили – более или менее изолированно друг от друга – его основные понятия: поле, габитус и капитал. Теперь же мы объясним взаимосвязь этих трех понятий в аргументации Бурдьё, т. е. представим его теоретическую конструкцию в целом и одновременно обозначим проблемные места ее «статистики».

В качестве отправной точки теории Бурдьё можно выделить понятие поля или в целом концепцию полей (во множественном числе!). Социальная реальность складывается из различных полей, где действуют различные правила игры, которым должны подчиняться действующие субъекты, если они хотят добиться успеха в игре за выгоды, предлагаемые этим полем, т.е. хотят приумножить соответствующую форму капитала. Подчеркнем еще раз: поле науки подчиняется другим правилам, нежели поле политики, образования или спорта. Это чем-то напоминает теорему дифференциации и особенно системную теорию Лумана. На самом деле Бурдьё здесь довольно близко подошел к идее Лумана и его последователей о том, что социальный мир распадается на различные сферы, единство которых в эпоху модерна уже практически невозможно восстановить. Соответственно, проблемы у Бурдьё и у представителей этой теории тоже общие. Так, Бурдьё не может точно сказать, сколько существует полей (сам он исходит из значительного числа полей, которые, по его мнению, можно определить только в эмпирическом и историческом контексте, но его указания на этот способ определения едва ли проясняют ситуацию, а его собственные исследования затрагивают лишь некоторые, немногочисленные фрагменты

социального мира)¹, и где именно проходят границы между полями. Теоретики дифференциации и в первую очередь Луман представили обстоятельные теоретические рассуждения на эту тему, хотя никто из них так и не пришел к окончательному удовлетворительному результату. Бурдьё же, напротив, лишь к концу своей академической карьеры приступил к теоретическому обоснованию понятия «поля». Его замечания по данной проблематике довольно скупы и далеко не так систематичны, как рассуждения того же Лумана. Тем не менее, можно утверждать, что разработанная Бурдьё «теория полей» отличается от положений лумановской системной теории по меньшей мере в двух аспектах. Во-первых, в отличие от Лумана, Бурдьё помещает в центр внимания борьбу, т. е. он анализирует поля с точки зрения теории конфликта – Лумана в его анализе «систем» этот аспект никогда не интересовал:

Конечно, можно рассматривать оценки, формирующие пространство возможностей, например, в литературном поле или поле искусства, как систему, однако эти оценки образуют систему различий, систему абсолютно разных, антагонистичных свойств, которая развивается не в соответствии с некой внутренней динамикой (как предполагает принцип самореферентности), а за счет внутренних конфликтов в поле производства. Поле – это место проявления не только смысловых, но и силовых отношений, а также борьбы за изменение этих отношений и, следовательно, постоянных перемен. Непротиворечивость, которую можно наблюдать в каком-то определенном состоянии поля, его кажущаяся направленность на одну, единую функцию (...) – все это результат конфликта и конкуренции, а не какого-то имманентного, внутреннего развития структуры².

Во-вторых, Бурдьё, в отличие от Лумана, не исходит из абсолютного и непроницаемого разделения полей и из абсолютной невозможности их унификации. Вероятно, неслучайно, Бурдьё, будучи французом, т. е. гражданином централизованного государства, приписывает эту мета-функцию именно государству. Он рассматривает государство как «мета-поле», которое, благодаря своей способности создавать обязательные к исполнению нормы, может играть

¹ Бурдьё П. Начала. Choses dites / Пер. с фр. Н. А. Шматко. Москва: Socio-Logos, 1994. С. 134.

² Bourdieu P., Wacquant L. J. D. Reflexive Anthropologie [Réponses pour une anthropologie réflexive]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1996 [1992]. S. 134–135.

роль «арбитра», т. е. посредничать между полями¹ Этот тезис тоже проводит четкую границу между Бурдьё и радикальными представителями теории дифференциации (и прежде всего Луманом), хотя Бурдьё — и это следует особо подчеркнуть! — не исходит из нормативной интеграции обществ, как это делали Парсонс или Мюнх.

Итак, в отдельных полях под влиянием действующих в них правил игры формируется особый габитус, к которому неизбежно приспособляются или должны приспособливаться все те, кто вступает в соответствующее поле. У ученых, политиков, спортсменов и так далее свой особый габитус, который проявляется в их манере говорить, жестикулировать, в их суждениях, походке. Это не означает, что все политики говорят, жестикулируют и судят одинаково, т. е. что их поведение полностью детерминировано. Бурдьё, как мы уже видели, не принимает этот часто выдвигаемый в его адрес упрек в детерминизме² и постоянно подчеркивает, что акторы усваивают определенный габитус лишь с некой, хотя и довольно высокой долей вероятности, и что габитус допускает вариации в поведении:

Поскольку габитус есть бесконечная способность свободно (но под контролем) порождать мысли, восприятия, выражения чувств, действия, а продукты габитуса всегда лимитированы историческими и социальными условиями его собственного формирования, то даваемая им свобода обусловлена и условна, она не допускает ни создания чего-либо невиданно нового, ни простого механического воспроизводства изначально заданного³.

Однако, несмотря на всю вариативность, характерные для того или иного поля действия, а также сами эти поля в целом в определенной степени стабильны. Это объясняется тем, что габитус в значении схемы восприятия, мышления и действия (и здесь Бурдьё опирается на выводы этнометодологии) имеет тенденцию постоян-

¹ Bourdieu P. Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft [Méditations pascaliennes]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2001 [1997]. S. 164. Cp. также: Bourdieu P. Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns [Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998 [1994]. S. 50.

² Ferry L., Renaut A. Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen [La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain]. München / Wien: Hanser Verlag, 1987 [1985]. S. 160–191.

³ Цит. по: Бурдьё П. Практический смысл / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб: Алетейя, 2001. С. 108.

но подтверждать или воспроизводить самого себя. Габитус входит в тело человека и становится его идентичностью, а люди имеют (бессознательную) склонность к сохранению этой идентичности. Мы хотим, чтобы знакомый нам мир постоянно подтверждался в своей неизменности, и мы не заинтересованы в разрушении нашей веры в логичность и осмысленность обыденного мира. Это означает, что габитус «систематически совершает выбор мест, событий, людей, которых можно посещать (...) и [таким образом] стремится укрыться от кризисов и критического пересмотра»¹. Отсюда следует, что формируемые под влиянием полей формы габитуса постоянно подтверждают эти поля в их первоначальном облике, т. е. происходит процесс одной и той же структуризации.

Поскольку габитус (...) есть продукт истории, инструменты конструирования социального мира, которые он привносит в практическое познание мира и в действия, тоже социально сконструированы, т. е. структурированы тем миром, который они, в свою очередь, структурируют².

Однако габитус – это не только проявление различных общественных полей, «выделившихся в результате дифференциации», как сказали бы представители системной теории. Формы габитуса – это также продукт определенного классового положения, определенных социальных сред, который как раз и воспроизводит эти классы и социальные среды:

Понятие габитуса среди прочего служит объяснению стилистического единообразия, объединяющего практики и материальные ценности отдельных акторов или класса акторов (...). Габитус – это производящий и унифицирующий принцип, который переводит внутренние и реляционные характеристики позиции в единообразный стиль жизни³.

Активно занимаясь вопросами системы образования (во Франции), Бурдьё среди прочего стремился доказать, что этот классовый габитус не может преодолеть даже, казалось бы, меритократическая образовательная система. Более того, она производит обратный эффект: образование, по мнению Бурдьё, неизменно усиливает

¹ Там же. С. 118. Перевод исправлен – Прим. переводчика.

² Bourdieu P. *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* [*Méditations pascaliennes*]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2001 [1997]. S. 189.

³ Bourdieu P. *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns* [*Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998 [1994]. S. 21.

эти классовые формы поведения, способствуя таким образом воспроизводству социального неравенства¹

При рассмотрении этой фигуры аргументации, связанной с концепцией габитуса и постулирующей воспроизводство социальных структур практически в неизменном виде, неизбежно возникает вопрос, как вообще Бурдьё представлял себе социальные изменения, тем более что, например, тезису о способности идей или идеологий воздействовать на социальную реальность и форсировать изменения он не придавал особого значения. Это становится очевидным, когда речь заходит о классической социологической концепции «легитимности господства». Для Бурдьё эта, восходящая еще к Макс Веберу категория изначально проблематична, поскольку предполагает – в частности, в понятии рационально-легального господства – в той или иной степени сознательный дискурс о правомерности господства. Однако, по мнению Бурдьё, господство функционирует совершенно иначе. В его понимании люди с самого раннего возраста привыкают к самоочевидности структур господства. В таких учреждениях, как детские сады, школы, фабрики, прежде всего представителям низших классов «прививается» само собой разумеющееся смирение с социальным неравенством, которое уже не позволяет им делать структуры господства темой дискурса². И поэтому господство поддерживается не идеологиями или легитимирующими дискурсами, о которых большая часть населения так и так не имеет ни малейшего представления, а постоянной тренировкой покорности и смирения с существующим неравенством в распределении власти.

То, что я постепенно пришел к окончательному исключению слова «идеология» из моего лексикона, связано не только с его многозначностью и вытекающими отсюда разногласиями, но прежде всего с тем, что оно отсылает к области идей и влияния идей на идеи и упускает из виду один из мощнейших механизмов поддержания символического порядка, а именно двойную натурализацию. Этот механизм действует за счет того, что социальное запечатлевается в вещах и телах (как господствующим

¹ Ср. *Bourdieu P., Passeron J.-C. Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs.* Stuttgart: Ernst Klett, 1971. Этот тезис в очень похожей формулировке мы уже обсуждали в восьмой лекции, говоря о теоретике конфликта Рэндалле Коллинзе.

² *Bourdieu P. Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns [Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action].* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998 [1994]. S. 119 и далее.

ших, так и подчиненных, в зависимости от пола, этнической принадлежности, социального положения или других факторов различия) и приводит к совершению символического насилия. Понятия, с которыми мы сталкиваемся ежедневно, такие как «природное благородство» или «талант», показывают, что работа по легитимации существующего порядка невероятно упрощается за счет того, что в социальном мире она совершается как бы сама по себе¹

Однако ввиду такой позиции еще острее встает вопрос об объяснительном потенциале теории Бурдьё применительно к феномену социальных изменений. Его нерешенность среди прочего повлекла за собой упреки Бурдьё в (негативном) гиперфункционализме, так как, согласно его теории, структуры власти (проблематичные с нормативной точки зрения), несмотря на постоянную борьбу в различных полях, неизменно воспроизводятся и стабилизируются как бы сами по себе, так что перелом подобной ситуации уже не представляется возможным. Идейная конструкция Бурдьё имеет лишь несколько зацепок для развития теории социальных изменений. Так, например, в «Правилах искусства»² Бурдьё отмечает, что процессы изменений в поле литературы и живописи, скорее всего, можно ожидать от тех, кто только вступает в соответствующее поле, т. е. от представителей молодого поколения. Бурдьё доказывает это также на исторических примерах, описывая, как, в частности, Флобер и Бодлер, будучи новичками в литературном поле, основали новую форму эстетики и добились ее признания, существенно изменив тем самым структуру данного поля. Однако для настоящей теории социальных изменений, не говоря уже об общей теории изменений, этого явно недостаточно. Вместо попыток создания такой теории Бурдьё указывает на то, что для каждого поля, в силу специфики соответствующей ему формы капитала, необходима своя, особая модель изменений. Но поскольку сам Бурдьё в своих исследованиях основное внимание уделяет лишь нескольким полям, высказывания об общей природе всех социальных изменений в его работах отсутствуют.

¹ Bourdieu P. *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft* [Méditations pascaliennes]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2001 [1997]. S. 232–233.

² Bourdieu P. *Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes* [Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999 [1992]. S. 379.

4. Диагностический потенциал теории Бурдьё наиболее ярко проявляется в его критических работах о глобализации, о которых мы не будем говорить более подробно, но также в статьях и книгах по социологии культуры, среди которых наибольшую известность приобрела книга 1979 года под названием «Различение. Социальная критика суждения»¹. Впрочем, концептуально-теоретическая программа такого рода исследования была сформулирована еще раньше, и, пожалуй, наиболее наглядную она представлена в следующем фрагменте:

На самом деле в этой игре распространения и различия, *каковой, собственно, и является игра в поле культуры*, объективно организованная в соответствии с классовой структурой, самые обделенные в экономическом плане группы и низшие классы привлекаются лишь для контраста, т. е. служат как бы противоположностью, необходимой для выделения других, или «природным» фоном. Таким образом, игра символических различий разворачивается в тесном пространстве, рамки которого определяются экономическими ограничениями, и в этом смысле она остается игрой привилегированных индивидов в привилегированных обществах, которые могут себе позволить скрыть истинные противоположности, а именно антагонизм господства, за разностью манер².

Культура, как следует из приведенной выше цитаты, — это игра различений, где среди прочего проявляются или обретают зримую форму классовые различия. Культуру, аналогично понятию культурного капитала, вобравшему в себя очень многое, а именно материальные предметы (книги, картины), знания и компетенции и даже титулы, Бурдьё определяет предельно широко, соотнося ее в том числе с эстетическими суждениями. В «Различении» Бурдьё обосновывает свое провокационное утверждение о том, что наши, казалось бы, самые личные мнения — суждения о вкусе еды, об эстетическом качестве музыкального произведения, о том, какую одежду «можно носить», и так далее — тоже определяются классовым габитусом. По сути это означает, что «вкус» или эстетическое

¹ Bourdieu P. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Kritik [La distinction. Critique sociale du jugement]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1982 [1979]. Частичный русский перевод см. в: Бурдьё П. Различение: социальная критика суждения (фрагменты книги) // Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики / Сост. и научн. ред. В. В. Радаев. М.: РОССПЭН, 2004.

² Bourdieu P. Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1970. S. 72–73. Курсив наш — Х. Йонас, В. Кнёбль.

суждение классифицирует и того субъекта, который осуществляет классификацию, поскольку вкус и эстетические суждения отображают имеющиеся экономические возможности или существующие экономические ограничения.

При этом в концепции Бурдые провоцирует и одновременно заволаживает не только то, что он едва ли не с упоением подвергает сомнению наши самые возвышенные чувства и восприятия, сводя их к, казалось бы, совершенно банальным или бытовым вещам. Такое же шокирующее воздействие имела книга Эмиля Дюркгейма «Самоубийство», где, казалось бы, самое свободное из всех свободных решений – решение уйти из жизни – интерпретировалось как социально обусловленный феномен. Подобная аргументация кардинальным образом противоречит нашему самовосприятию себя как свободных существ и именно поэтому оказывает такое сильное воздействие. Однако работы Бурдые и в первую очередь его «Различение» можно назвать провокационными еще по одной причине: ведь в конечном итоге он пытается отождествить или, по крайней мере, сблизить эстетику, т. е. учение о прекрасном и истинном (в искусстве) с банальным, обыденным вкусом. Бурдые хочет показать, что то, что в эстетической теории превозносится как великая музыка, великая живопись, великая литература, на самом деле есть не что иное, как возникшая из определенного экономического положения форма восприятия. Высокое искусство, по мнению Бурдые, всегда было и остается продуктом классового противостояния; господствующим классам удалось добиться признания своих эстетических воззрений в качестве «легитимного» искусства и одновременно с этим замаскировать или стереть классовую обусловленность этой эстетики. Поэтому предлагаемая Бурдые программа «антикантианской» эстетики направлена на разоблачение и демистификацию.

В этой связи он проводит четкое различие между так называемым «вкусом роскоши» и «вкусом необходимости». Вкус необходимости характерен для низших слоев и классов общества. Это вкус, связанный с непосредственными материальными жизненными заботами, с повседневным столкновением с ограниченностью средств, с чувством экономической нестабильности и так далее. В этих условиях невозможно тратить много времени и усилий на усовершенствование манер. Соответственно, и эстетические воззрения, равно как и жизненные привычки низших слоев кардинально отличаются от воззрений и привычек господствующих классов, что проявляется даже в культуре еды.

Новой поведенческой максиме, которая призывает к умеренности ради стройности и встречает тем большее признание, чем выше положение субъекта на социальной лестнице, крестьянин и не в последнюю очередь также рабочий противопоставляет свою мораль хорошей жизни. Хорошо жить означает не только иметь возможность хорошо есть и пить. Хорошо живет тот, кому удалось создать душевные и семейные, т. е. простые и свободные отношения, которые подкрепляются и одновременно символизируются совместной едой и питьем, где всякая воздержанность, нерешительность или свидетельствующий о дистанции отказ поучаствовать в совместной трапезе и дать себе волю в совместной трапезе исчезают сами собой¹

Разумеется, не только форма принятия пищи характеризует этот вкус необходимости: то, что едят, тоже кардинальным образом отличается от пищевых привычек господствующего класса. С привлечением обширного статистического материала и результатов внимательного наблюдения Бурдьё показывает, насколько различна культура еды. При этом он постоянно обращает внимание на то, что высшие классы иногда сознательно, но гораздо чаще бессознательно стремятся сделать процесс принятия пищи еще более утонченным, чтобы тем самым отмежеваться от пищевой культуры низших слоев. Вкус роскоши, характерный для высших слоев, — это всегда попытка провести различие, и именно за счет этого постоянно воспроизводятся классовые границы. Для интеллектуалов, предпринимателей, журналистов нет ничего необычного в том, чтобы пойти в китайский, вьетнамский или бирманский ресторан, тогда как рабочему, даже если бы он мог себе это позволить, такая идея никогда бы не пришла в голову, потому что его представления о хорошей еде совершенно иные. (Конечно, это наблюдение Бурдьё относится к конкретному историческому моменту). Тому, кто родился в семье, принадлежащей высшему социальному слою, прививаются определенные предпочтения в еде и соответствующий габитус, посредством которого он почти автоматически отделяется от представителей другого сословия. Не только культура поведения за столом отличает «аристократа» от «плебея», но и, казалось бы, абсолютно личный вкус — так было раньше, и так, согласно Бурдьё, есть и сейчас.

¹ Bourdieu P. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Kritik [La distinction. Critique sociale du jugement]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1982 [1979]. S. 292–293.

В зависимости восприятия искусства от классовой принадлежности прослеживается та же схема. Вкус роскоши и соответствующая эстетика, будучи свободными от экономической необходимости, как может показаться, не привязаны к конкретным целям и интересам. Поэтому представители высших слоев гораздо восприимчивее к абстрактному искусству — к произведениям Жоржа Брака, Делоне, Малевича или Дюшана, чем низшие классы, которым чужды свободные от интереса корреляции и которые воспринимают искусство в тесной связи с практической жизнью. Так, например, картины Брака кажутся им непонятными или уродливыми, и они скорее повесят у себя в гостиной репродукцию Шпицвега или Каспара Давида Фридриха, нежели Делоне. «И это называется искусством?» — этот вопрос так и вертится на языке у рабочего и мелкого буржуа при созерцании картины Малевича, тогда как искушенные в вопросах искусства интеллектуалы, возможно, именно тогда готовы признать картину особенно интересной и выразительной, когда она не так легко доступна для понимания и когда эта ситуация, как предположил бы Бурдьё, позволяет «выиграть в различии» и «оставить позади» ничего не понимающего в искусстве обывателя. То же самое можно наблюдать и в музыке: если рабочий вообще станет слушать классическую музыку, то это скорее будет «Молдова» Сметаны, нежели немелодичный «шум» Шостаковича.

Бурдьё выявляет аналогичные схемы и в области спорта, политических мнений, кино, одежды или проведения досуга. При этом он всегда обнаруживает одну и ту же закономерность: именно господствующие классы определяют легитимность определенной деятельности в соответствующих культурных полях. Именно они, подталкиваемые потребностью в проведении различия, объявляют новейшие, авангардные формы подлинным искусством, и в результате все, что было раньше, приобретает дурную репутацию поверхностного, ненастоящего искусства, особенно если низшие классы готовы усвоить эти, теперь уже «устаревшие» художественные формы.

В целом эти исследования привели Бурдьё к выводу о том, что приобретенный в том или ином классе габитус в значении совокупности схем восприятия, мышления и действия определяет соответствующий «стиль жизни», посредством которого классы отмежевываются друг от друга «в культурном плане». Различные стили жизни, существующие в обществе, указывают на символическое

противостояние между классами, которое проявляется в усилиях по акцентуации различий. И именно эти усилия, по мнению Бурдьё, необходимо понять для того, чтобы адекватно отобразить классовую структуру общества и ее динамику, чего никогда не мог сделать, в частности, ортодоксальный марксизм по причине пренебрежения культурно-теоретическим измерением.

С этим описанием из области социологии культуры связан один из тезисов в рамках диагноза современности, поскольку точка зрения Бурдьё на непрерывное воспроизводство классового неравенства не оставляет практически никаких шансов на улучшение ситуации. Это, по крайней мере, в каком-то аспекте противоречит упомянутой в начале лекции активности Бурдьё в качестве публичного критика французской системы образования и глобализации. Ведь в таком случае непонятно, как эта деятельность согласуется с его диагнозом очевидной неизменности и жесткости социальных структур. Впрочем, как считает сам Бурдьё, ему удалось разрешить это «противоречие», указав на то, что свобода возможна лишь в том случае, если человек знает и признает законы структуризации общества. «Социология освобождает, освобождая от иллюзии свободы»¹ Ведь на самом деле постоянное указание на якобы существующую «свободу воли» человека может быть частью властного дискурса, если этот человек не замечает границ собственной свободы действий или свободы действий «других». В свою очередь, утверждение о детерминированности социальных отношений, возможно, является отправной точкой дискурса освобождения. И именно такой освободительный дискурс Бурдьё провозгласил целью своей научной деятельности. Особенно в последние десять лет своей жизни он активно пытался мобилизовать «левых» интеллектуалов для того, чтобы противостоять прогрессирующей, с его точки зрения, и опасной экономизации всех жизненных связей, а также гегемонии либерального стиля мышления по принципу «laissez faire». Тот, кто развивает такого рода деятельность, не может иметь абсолютно пессимистическую картину мира, а его диагноз, несмотря на убежденность в постоянном воспроизводстве существующих моделей социального неравенства, должен оставлять хоть толику надежды.

Итак, мы подошли к концу нашего изложения теории Бурдьё, которая очень хорошо объяснена также в книге Маркуса Швингеля

¹ Бурдьё. Цит. по: Dosse F. Geschichte des Strukturalismus. 2 Bände [Histoire du structuralisme]. Frankfurt / M.: Fischer, 1999 [1991]. Bd. II. S. 89.

«Введение в социологию Пьера Бурдьё»¹ И теперь нам остается лишь кратко рассмотреть историю влияния теории Бурдьё.

5. Работы Бурдьё встретили отклик в широких научных кругах и имели значительное влияние, причем не только в социологии. Что касается последней, то здесь идеи Бурдьё были в наибольшей степени полезны для политической социологии и социологии социального неравенства. Во Франции Бурдьё собрал вокруг себя целый ряд единомышленников, которые впоследствии продолжали развивать его исследовательский подход или же применяли его к новым тематическим областям. И здесь в первую очередь следует назвать историко-социологические исследования определенных социальных слоев и профессиональных групп, примером которых может служить книга Люка Болтански «Руководящие кадры. Формирование социальной группы»². В Германии теория Бурдьё наибольший резонанс вызвала в области исследований социального неравенства, которые сосредоточились прежде всего на понятии стиля жизни³. Впрочем, для рецепции Бурдьё в этой исследовательской области были характерны некоторые странности. Так, в Германии концепция стиля жизни (основанная, правда, не только на идеях Бурдьё) все больше отдалялась от аргументации на базе классовой теории. Складывалось впечатление, что люди могут свободно выбирать свой стиль жизни. В результате сформировалось ошибочное представление о том, что именно поэтому в немецком обществе уже невозможно выявить «подлинные» классы⁴. Подобный способ аргументации был чужд Бурдьё. Что касается американского континента, то здесь особое внимание привлекла опубликованная в 1992 году работа франкоканадки Мишель Ламон⁵. В ней изложены результаты проведенного в духе Бурдьё сравнительного исследо-

¹ *Schwinge! M. Pierre Bourdieu zur Einführung. Hamburg: Junius, 2000.*

Boltanski L. Die Führungskräfte. Die Entstehung einer sozialen Gruppe [Les cadres. La formation d'un groupe social]. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1990 [1982].

³ См. обзор в сборнике Клауса Эдера: *Eder K. (Hg.) Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1989*, а также: *Müller H.-P. Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.*

⁴ Ср., например: *Schulze G. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1992.*

⁵ *Lamont M. Money, Morals, and Manners. The Culture of the French and the American Upper-Middle Class. Chicago / London: University of Chicago Press, 1992.*

вания социальной структуры, но в то же время Ламон выходит за рамки подхода Бурдьё постольку, поскольку учитывает также и нравственные дискурсы классов, а не сводит их сразу же к другим факторам. При этом Ламон (род. в 1957 году) удалось убедительно показать, насколько образы и представления о правильной, с нравственной точки зрения, жизни и поведении в высших слоях среднего класса в американском обществе отличаются от соответствующих представлений во Франции, а также насколько четко нравственные убеждения обозначают границы между классами.

Впрочем, влияние Бурдьё на историческую науку было почти таким же сильным, как и его влияние на социологию. Такие понятия, как «капитал», «поле» или «габитус», очевидно, позволяли устранить существующие недостатки исторической теории. В качестве примера мы назовем произведение, возникшее, безусловно, под влиянием теории Бурдьё и посвященное теме, к которой постоянно обращался сам Бурдьё и которую мы не можем рассмотреть более подробно. Речь идет о книге Кристофа Шарля «Интеллектуалы во Франции. Вторая половина XIX-го века»¹. В этой книге, написанной доступным языком, наглядно показано, как формировался образ интеллектуалов в ту эпоху и какие разнообразные стратегии использовали интеллектуалы для того, чтобы отмежеваться от конкурентов и выйти из-под контроля власти и церкви.

Однако разнообразие интеллектуального ландшафта Франции отнюдь не исчерпывалось и не исчерпывается структуралистскими, постструктуралистскими или же «генетически-структуралистскими» (Бурдьё) подходами. Во Франции смогли утвердиться также те социологи и философы, которые позиционировали себя едва ли не как воинствующие антиструктуралисты и не в последнюю очередь именно по этой причине приобрели международную известность. Этим ученым и их работам мы посвятим нашу следующую лекцию.

¹ Шарль К. Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX-го века / Пер. с фр. под ред. С. Л. Козлова. М.: Новое издательство, 2005.

**Шестнадцатая лекция. ФРАНЦУЗСКИЕ
АНТИСТРУКТУРАЛИСТЫ**
*(Корнелиус Касториадис,
Ален Турен, Поль Рикёр)*

Как мы уже говорили в четырнадцатой лекции, начиная с 1950-х годов в научной жизни Франции доминировал структурализм, и то обстоятельство, что с конца 1970-х годов «классический» структурализм начал терять свое прежнее значение, не сильно изменило эту ситуацию. Дело в том, что так называемые пост- или неоструктуралисты, довольно быстро завоевавшие известность, были многим обязаны структуралистскому наследию. Из-за этого неструктуралистам в гуманитарных и социальных науках было невероятно сложно пробиться к читающей публике во Франции, тем более что их позиция, помимо всего прочего, обычно критиковалась за «субъективизм». Авторы, о которых пойдет речь в этой лекции, тоже с некоторой горечью писали об эпохе гегемонии структурализма. Так, например, Корнелиус Касториадис говорил о «лингвистической эпидемии», которая своей «пустой языковой псевдомodelью»¹ крайне затрудняла ясное мышление. Это «господство» структурализма привело к тому, что отдельные французские мыслители, не принадлежавшие к структуралистской традиции, долгое время имели гораздо большее влияние за пределами Франции, нежели у себя на родине, поскольку за рубежом восприятие их произведений не сталкивалось с непреодолимыми препятствиями (в виде структурализма). Лишь в последнее время ситуация начала меняться, и сегодня интеллектуальная общественность Франции готова по достоинству оценить значение антиструктуралистов².

Мы начнем наш обзор наиболее значимых французских антиструктуралистов в социологии и социальной теории с автора, которого сложно отнести к какой-то одной дисциплине и который даже не был французом по происхождению, но который, однако, возглавил теоретическое противостояние со структурализмом и марксизмом и именно в этом качестве стал одной из ключевых фигур

¹ Castoriadis C. Durch Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft [Les carrefours du labyrinthe]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983 [1978]. S. 107.

² Ср. также двадцатую лекцию.

интеллектуальной жизни во Франции и далеко за ее пределами. Мы начнем нашу лекцию со знакомства с Корнелиусом Кастириадисом.

Кастириадис родился в 1922 году в Константинополе, однако, поскольку его семья была изгнана из Турции, его детство и юность прошли в Афинах и по времени совпали с периодом крайней политической нестабильности¹. Еще во время диктатуры генерала Иоанниса Метаксаса он вступил в молодежную организацию коммунистической партии Греции, из которой он, впрочем, вскоре ушел, когда коммунисты ради более эффективного сопротивления немецко-нацистской оккупации Греции решили сотрудничать с буржуазией. В знак протеста против этого союза Кастириадис присоединился к троцкистской группе сопротивления, которая, разумеется, тоже преследовалась немцами, а затем, после окончания немецкой оккупации, самими просталинскими коммунистами, пришедшими к власти в 1944 году и начавшими беспощадную борьбу против троцкистов.

Кастириадис, который еще в Афинах начал изучать право, экономику и философию, в 1945 году, т. е. в самый разгар гражданской войны в Греции (1944–1949), уезжает в Париж, где изучает философию в университете и погружается в интеллектуальную атмосферу, характеризовавшуюся ожесточенными дебатами вокруг марксизма и экзистенциализма и описанную нами в четырнадцатой лекции. В это время происходит следующий поворот в его политических пристрастиях — он довольно скоро отходит от троцкизма, но не от «левого» революционного проекта в целом, и в 1949 году основывает независимую политическую группу, которая издает ставший впоследствии легендарным журнал «Социализм или варварство». Сплотившийся вокруг этого журнала круг интеллектуалов, в который входили отчасти уже упомянутые будущие знаменитости, такие как, например, Клод Лефор, Жан-Франсуа Лиотар или Эдгар Морен (род. в 1921 году), занимался прежде всего вопросом о том, как можно организовать революционные группы и при этом избежать процесса бюрократизации с его ужасающими последствиями — процесса, который неоднократно наблюдался в истории и особенно ярко проявился в ходе революции в России и после нее.

¹ Ср. об этом: *Van der Linden M. Socialisme ou Barbarie: A French Revolutionary Group (1949–1965) // Left History. 1997. Vol. 5. No. 1. S. 7–37.*

Работая экономистом, т. е. имея вполне буржуазную профессию, Касториадис в своем журнале под разными псевдонимами (как иностранец он не имел права заниматься политической деятельностью) публикует многочисленные работы по марксизму, капитализму и советской политической системе, причем с конца 1950-х годов в его работах все резче звучит критика в адрес марксизма. Не позднее 1963 года происходит очевидный и окончательный разрыв с ключевыми идеями исторического материализма. Хотя уже в 1965 году выпуск журнала был остановлен (не в последнюю очередь из-за расхождений в вопросе о том, как следует относиться к марксизму), во всей полноте его значение проявилось лишь через несколько лет: многие видные участники парижских волнений в мае 1968 года, в частности Даниэль Кон-Бендит, находились под влиянием революционного настроения, характерного для данного журнала¹.

После того, как «Социализм или варварство» прекратил свое существование, Касториадис посещает курсы психоанализа. Впоследствии он работает в качестве профессионального психоаналитика, а его публикации все чаще затрагивают тематические разделы психоанализа. Это, впрочем, не мешает ему продолжать работать над осуществлением своих замыслов в области теории общества. Напротив, возможно, именно благодаря его связям со многими дисциплинами ему в большей степени, чем кому-либо другому, удалось создать нечто новое из осколков западного марксизма, и убедительным доказательством этого явилось его главное произведение «Воображаемое установление общества» (1975)². После этого выходят многочисленные сборники его статей³, свидетельствующие о неиссякаемой творческой плодовитости Касториадиса. Касториадис умер в 1997 году, оставив после себя большое количество неопубликованных рукописей, так что и после его смерти был издан целый ряд работ и ожидаются дальнейшие публикации.

¹ Cp. *Van der Linden M.* Socialisme ou Barbarie: A French Revolutionary Group (1949–1965) // *Left History*. 1997. Vol. 5. No. 1. S. 1. См. также: *Gilcher-Holthey I.* Die „Phantasie an die Macht“ Mai 68 in Frankreich. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995. S. 47 и далее.

² *Касториадис К.* Воображаемое установление общества / Пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Логос, Гнозис, 2003.

³ На немецком языке издан уже упоминавшийся сборник: *Castoriadis C.* Durch Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft [Les carrefours du labyrinthe]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983 [1978].

Если мы посмотрим на труды Касториадиса в целом, мы вряд ли сможем отнести его идеи к какому-либо из уже рассмотренных нами теоретических подходов. Для этого они слишком самобытны. Поэтому теоретическую позицию Касториадиса проще всего охарактеризовать через отрицание, назвав те теории, с которыми он ожесточеннее всего полемизировал. И здесь появляются три ключевых слова: Касториадис был антиструктуралистом, антифункционалистом и антимарксистом, причем его критика в адрес данных теоретических направлений была в высшей степени оригинальной.

А) Конечно, нет ничего удивительного в том, что особенно интенсивную полемику Касториадис вел со структурализмом — ввиду уже упомянутого господства данной теории во Франции это было практически неизбежно. Большое влияние на Касториадиса оказали идеи Мориса Мерло-Понти — мыслителя, которого можно отнести к традиции феноменологии и которого особенно интересовала телесность человека и интерсубъективность человеческого «Я». Мерло-Понти, особенно в поздних своих работах, уделял структуралистским идеям и в первую очередь феномену языка гораздо больше внимания, нежели Сартр. Не в последнюю очередь под влиянием Мерло-Понти свою критику в адрес структурализма формулирует и Касториадис. При этом он соглашается с главным тезисом структуралистов об арбитrarности (произвольности) знака, но не останавливается на этом и вводит в свою теорию знаков элементы, кардинальным образом противоречащие ключевым идеям структурализма.

Касториадис полагает, что системы знаков, в частности, язык, организуют мир и тем самым ссылаются на него. Конечно, язык не является копией мира*. Он также не отображает мир в том виде, в каком тот существует на самом деле, что очевидно хотя бы потому, что различные языки порождают различные представления о мире. Тем не менее, это не означает, что язык совершенно лишен связей с реальностью и, соответственно, произволен. Ссылаясь на Мерло-Понти, Касториадис утверждает, что язык «обрабатывается способом бытия (Sosein) мира изнутри»¹. Таким образом, Касториадис хочет уйти от характерного для структурализма двухмерного понятия знака, т. е. от представления о том, что значения можно объяснить и понять лишь из расположения сигнификантов друг

¹ *Castoriadis C. Durch Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft [Les carrefours du labyrinthe]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983 [1978]. S. 111.*

относительно друга, т. е. что сигнификаты являются не более чем функцией отношений между сигнификантами. Вместо этого Касториадис хочет разработать трехмерное понятие знака, учитывающее также «референта», т. е. мир, к которому отсылают знаки.

Абсолютно бесспорная относительность культурных и языковых явлений не может проявляться без непосредственного соотнесения с темной и невыразимой не-относительностью самой вещи. Язык, равно как и мышление, существует благодаря бесчисленным и экстраординарным фактам, подобным этому: существуют деревья. Существует земля. Существуют звезды. Существуют дни и ночи. Деревья являются частью земли. Звезды являются частью ночи. В этом смысле (...) через язык говорит сущее¹

Включение референта в теорию знака неизбежно влечет за собой отход от структурализма. Ведь тогда, по мнению Касториадиса, становится ясно, что знаки – это не объекты в мире, а в первую очередь «знаковые объекты», т. е. они относятся к чему-то в реальности. Но если знаки не просто отображают реальность, то, значит, они были «созданы», придуманы, «назначены». «Знак в качестве знака не может быть ничем иным, как назначенной фигурой, формой и нормой, порождением общественного воображаемого»².

Таким образом, арбитrarность знака – это свидетельство креативности общества. Его креативность проявляется в том, что для обозначения некоего предмета или положения оно установило именно эти знаки, а не какие-нибудь другие. Тем самым Касториадис помещает в центр своей теории знаков понятие коллективного субъекта, а именно понятие общества.

Если знаковые системы, в частности, язык, являются выражением общественной креативности и в то же время структурируют мир, становится понятно, почему разные общества и культуры организуют свои миры по-разному. Как говорит Касториадис, каждый язык, каждая культура креативным образом порождают определенные смысловые ядра, вокруг которых организованы речь, мышление и действия. Эти центральные значения становятся частью соответствующего культурного мира, становятся особой реальностью.

Идет ли речь о таких идеях, как тапа, табу, diké, chréon, sácer или бог, о таких понятиях, как polis, res publica, гражда-

¹ Там же. S. 112.

² Castoriadis C. Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt / M., 1984 [1975]. S. 423.

нин, партия, *einai*, разум, история или *chic, cute, gemütlich* – на подобных сущностях основано все, от них все зависит, хотя их нельзя ни сфотографировать, ни определить логически. Такие понятия образуют некое целое, формируют гештальт, превращают целостность той ли иной культуры (...) в своего ирреального и слишком реального референта¹

При помощи этого тезиса об общественном установлении знаковых систем Касториадис «как бы снова позволяет увидеть за спиной структурализма смыслообразующую деятельность субъективности»². Впрочем, это не следует понимать в том смысле, что Касториадис, говоря об «устроении общества», интересуется исключительно процессами коллективной субъективности. Как раз наоборот! Он считает, что язык указывает в том числе на креативность индивида. В его представлении, язык не ограничивает говорящего субъекта и не помещает его в некую систему принуждений, так, чтобы можно было бы в типично структуралистской манере утверждать, что субъект не говорит, а «говорится». На самом деле «язык – это та область, в которой он [субъект] может перемещаться без каких-либо фиксированных границ. Это, однако, предполагает, существование „кого-то“, кто перемещается по этой области. То есть мы не можем помыслить бытие языка без бытия говорящего субъекта»³. Только за счет этого появляются новые значения, а старые, казалось бы, давно забытые сигнификаты возрождаются лишь потому, что язык используется в речи и при этом постоянно изменяется субъектами. Подчеркивая значение субъекта для понимания языка (идея, которая встречается уже у Мерло-Понти) и роль индивидуальной и общественной креативности в целом, Касториадис готовится к атаке на все те теории, которые слишком поспешно оттеснили на задний план историчность человеческого существования и тем самым создали непреодолимое препятствие для адекватного понимания социальных изменений и своеобразия социального мира. И здесь мы подходим к критике Касториадиса в адрес функционализма.

¹ *Castoriadis C. Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie. Frankfurt / M., 1984 [1975]. S. 116.*

² *Joas H. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992. S. 156.*

³ *Castoriadis C. Durch Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft [Les carrefours du labyrinthe]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983 [1978]. S. 117–118.*

В) Первый аргумент Касториадиса против функционализма сравнительно традиционный, и касается он методологии: поскольку, в отличие от функционалистского подхода в биологии или в медицине, общественные потребности не поддаются однозначному определению, по мнению Касториадиса, невозможно определить и институты, призванные удовлетворять эти потребности.

Существование общества возможно лишь при постоянном осуществлении ряда функций (производство, рождение и воспитание, управление коллективом, урегулирование тяжб и т. д.), но оно к этому не сводится. Встающие перед обществом проблемы не определены раз и навсегда его «природой», оно создается и самоопределяется как новыми формами ответа на свои потребности, так и новыми потребностями¹

Последнее предложение в этой цитате уже выходит за рамки традиционной критики функционализма. В нем Касториадис обращает внимание на то, что мир институтов всегда неразрывно связан с символической сферой. И хотя институты не могут быть сведены к символической сфере как таковой, все же они существуют только в символическом выражении² Функция институтов заключается в том, чтобы связать означаемое (представления, распоряжения, предписания сделать или не делать что-либо, последствия – то есть значения в широком смысле слова) с символами (означающее) и узаконить эту зависимость, то есть в принудительном порядке навязать ее всему обществу или рассматриваемой группе³.

Именно на этом символическом измерении институтов и споткнулся функционализм. Символические системы не следуют функционалистской логике, так как символ хотя и не может существовать без отсылки к реальности, однако между его формой и отсылкой к реальности нет естественно-необходимого соответствия⁴. А поскольку символические системы не соответствуют каким-то реальным процессам, они не могут выполнять соответствующие функции. Они, скорее, являются выражением креативности общества, которое постоянно создает новые символы, по-новому трактует старые символы, соединяет их между собой и так далее. В конеч-

¹ Цит. по: Касториадис К. Воображаемое установление общества / Пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Логос, Гнозис, 2003. С. 132–133.

² Там же. С. 133.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 135.

ном итоге это, разумеется, означает, что символическая сфера не детерминирована, а, значит, институты тоже не детерминированы. А поскольку функционалистское мышление предполагает подобную детерминированность, оно отрицает креативность обществ в отношении их институтов, тесно переплетенных с символами. Вместо того чтобы заниматься бессмысленным соотношением институтов с «заданными» потребностями, по мнению Касториадиса, задача социальных наук должна заключаться в исследовании того, каким образом потребности определяются в культурном или общественном измерении и какие институты создаются для удовлетворения этих потребностей.

Возможно, все эти рассуждения покажутся вам не слишком оригинальными, однако они имели важные последствия, в том числе для критики определенных допущений марксизма. Ведь если институты всегда тесно связаны с символическим измерением, и в то же время все общественные отношения определены через институты, это означает, что и экономические отношения, т. е. так называемый «базис», тоже институционализированы¹. Отсюда следует, что нет ничего «вне общества», что бы определяло общественные структуры. Поэтому характерная для марксизма попытка выделить экономику в качестве квазиприродного фактора, определяющего организацию общественной сферы, бьет мимо цели: ведь если сама экономика является продуктом общественной креативности и варьируется в зависимости от культуры, типичная для марксизма концепция экономики как «последней инстанции» и детерминирующей силы не имеет смысла. И здесь мы уже подошли к самой сути критики Касториадиса в адрес марксизма.

С) Основные положения этой критики Касториадис сформулировал еще в 1964/65 году в журнале «Социализм или варварство», а затем развил и опубликовал их в своем главном произведении «Воображаемое установление общества», посвятив им первую часть книги под заголовком «Марксизм и революционная теория». Для своей критики Касториадис избрал необычный способ аргументации. Вначале он излагает различные трактовки марксизма и исторического материализма и затем доказывает, что ни одна из этих интерпретаций и трактовок не является теоретически состоятельной.

¹ Там же. С. 141 и далее.

Так, в работах Маркса и Энгельса, а также многих их интерпретаторов встречается такое направление аргументации, которое можно было бы назвать технологически-детерминистской версией исторического материализма. Эта версия претендует на объяснение «функционирования каждого общества исходя из состояния производства, перехода от одной формы общества к другой – благодаря эволюции этого самого производства»¹. В основе этого представления, как считает Касториадис, лежит допущение автономии техники и технологического развития, т. е. опять-таки идея объясняющего фактора, находящегося вне общества и свободного от культурных значений. Однако Касториадис решительно отрицает, что такая внутренняя тенденция техники к автономному развитию существует на самом деле и что технику можно рассматривать как своего рода первопричину. При этом он аргументирует следующим образом: технологический детерминизм предполагает, что природа – это не более чем «сфера, предназначенная для эксплуатации ее человеком»². Однако подобное восприятие природы – это не что иное, как необоснованное обобщение нашего сегодняшнего, западного понимания природы. Но не все общества сформировали такое же инструментальное отношение к своей окружающей среде, равно как и наука не во всех обществах рассматривается лишь как средство эксплуатации природы.

Если говорить о греческом античном мире, то тот факт, что занятая в производстве техника, безусловно, не использовала всех возможностей науки того времени, не может быть отделен от социальных и культурных условий греческого мира, как и от отношения самих греков к природе, труду, знанию³.

Итак, от отношения общества к природе зависит, будет ли техника применяться для того, чтобы подчинить природу человеку, и приведет ли это к непрерывной технологической и социальной трансформации. По мнению Касториадиса, современный капитализм представляет собой культурный проект, тесно связанный с идеей господства человека над природой. Маркс, Энгельс и в первую очередь те представители марксизма, которые строят свою аргументацию в духе технологического детерминизма, безо всяких на то оснований обобщили эту, появившуюся лишь при капитализме

¹ Там же. С. 77–78.

² Там же. С. 26.

³ Там же. С. 26.

идею, экстраполировали ее на все исторические эпохи и тем самым превратили ее в некий общий социальный закон. Однако с исторической точки зрения, подобное утверждение неверно. Технологии тоже конституируются обществом; они «выбираются» в зависимости от символической креативности того или иного общества и поэтому в разных культурах применяются по-разному.

В идейной конструкции Маркса и Энгельса встречаются также утилитаристские мотивы, которые тоже зачастую переплетаются с идеями технологического детерминизма. Предполагается, что движущий фактор истории — это развитие производительных сил. При этом в основу исторического развития положен «инвариантный тип основной мотивации людей — в целом экономической»¹, которая ведет к безостановочному использованию и эксплуатации человека и природы. Касториадис и в данном случае убежден, что антропологические и исторические исследования различных форм хозяйственной жизни давно опровергли это допущение надысторического постоянства мотивации. Тот, кто всерьез придерживается подобной утилитаристской версии исторического материализма, «экстраполирует на всю совокупность истории (...) процесс формирования и устройство современного общества»².

Наконец, в третьем способе интерпретации марксизма обосновывается идея о том, что Маркс старался представить капиталистическую экономику в виде закрытой системы и понять ее при помощи своей теории трудовой стоимости. Маркс был убежден, что ему удалось раскрыть природу стоимостного показателя товаров. В его представлении обменное соотношение между товарами определяется тем, какое количество общественного труда было затрачено на производство этих товаров. Однако эта подкупающая своей простотой идея может быть применена лишь в том случае, если различные виды труда действительно поддаются сравнению по количеству и качеству. Но возможно ли такое сравнение? И если да, то каким образом?

В своей фактической реальности в виде «конкретной работы» (портного, каменщика и так далее) труд разнороден, и количество труда «в» одном метре полотна машинного производства отличается от объема «конкретного» труда «в» метре материи, произведенной на старом ткацком станке. Соответственно, речь

¹ Там же. С. 32.

² Там же. С. 33.

здесь идет — а иначе быть просто не может — о другом труде, о труде, который по сути никто никогда не видел и которым никто никогда не занимался (...): о «простом абстрактном» и «общественно необходимом» труде¹.

Итак, Маркс предположил существование «простого абстрактного» или «общественно необходимого» труда, что позволило ему утверждать, что существует некий масштаб для сопоставления труда, а, значит, и возможность определения обменного соотношения между товарами. Однако Касториадис считает всю эту проведенную Марксом операцию совершенно бессмысленной. Ведь никто не знает, что конкретно следует понимать под «общественно необходимым» трудом. Рабочее время, «в среднем» затрачиваемое на производство какого-либо товара, тоже не дает необходимого масштаба, поскольку подобная аргументация либо предполагает отсутствие любых технологических изменений, либо подразумевает, «что конкуренция между производителями неизменно фактически [приводит] эффективное рабочее время к его среднему значению»², что, однако, возможно лишь при абсолютно нереалистичном условии совершенной конкуренции и, соответственно, идеальных рынков. Какой же масштаб подходит для определения общественно необходимого труда? У Маркса на этот вопрос нет четкого ответа. Попытка дать определение «простого» или «абстрактного» труда тоже не дала нужного результата — уже хотя бы потому, что труд, по мнению Касториадиса, совершенно очевидно не является таким же товаром, как все остальные. «Производство» труда происходит в абсолютно других условиях, нежели производство товаров — и именно этого не замечал или не хотел замечать Маркс:

(...) если цена пилота выше его «стоимости» в качестве рабочей силы, то абсурдно предполагать, что (...) подсобные рабочие займутся повышением собственной квалификации, и при этом их будет достаточно много для того, чтобы снизить «цену» пилота до его «стоимости». В точке схода капиталистического развития, как его видит Маркс, этот вопрос, по всей видимости, не получает ответа, а снимается: если бы капитализм действительно превратил всякий труд в неквалифицированный труд на

¹ Castoriadis C. *Durch Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft* [Les carrefours du labyrinthe]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983 [1978]. S. 222.

² Там же. S. 236.

большом промышленном производстве, то тогда не было бы ничего, кроме «простого» труда (...). Однако этого не произошло¹

Но стоимость рабочей силы невозможно зафиксировать уже хотя бы потому, что, во-первых, нельзя точно определить необходимые средства существования рабочего², а, во-вторых, капиталисты не могут знать наверняка, какую пользу они получают от приобретения рабочей силы. Наконец, они не могут предсказать траекторию технологического развития, равно как и готовность рабочих к сотрудничеству или, наоборот, их несговорчивость и непокорность³. Но если даже стоимость рабочей силы невозможно определить в силу того, что установление цены на эту рабочую силу является предметом переговоров, конфликтов и оценки, то и другие, сформулированные Марксом «законы функционирования» капиталистической экономики тоже являются не законами, а всего лишь описаниями, которые могут быть верными – или ошибочными! – только в отношении конкретной исторической ситуации.

Сам Маркс, по мнению Касториадиса, видел эти нестыковки в своей теории трудовой стоимости. Его описания специфики капитализма всегда лавируют между тремя несовместимыми интерпретациями: между первой трактовкой, согласно которой только капитализм сделал людей и осуществляемую ими работу однородными единицами, второй трактовкой, согласно которой капитализм лишь выявил то, что всегда существовало в скрытом виде, и третьей трактовкой, согласно которой капитализм неодинаковым по сути вещам придал лишь видимость одинаковости⁴. Однако одновременно все три трактовки не могут быть правильными.

Свой разбор возможных трактовок марксизма и исторического материализма Касториадис завершает заявлением о том, что ни одна из них не выдерживает критики, и поэтому марксистская теория в целом должна быть отброшена. В теоретическом отношении эта критика Маркса гораздо более радикальная, чем у Хабермаса, но, в отличие от последнего, у Касториадиса она не ведет к отказу от идеи революции или радикального проекта «автономии

¹ Там же. С. 230–231.

² Там же. С. 268.

³ Цит. по: Касториадис К. Воображаемое установление общества / Пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Логос, Гнозис, 2003. С. 21 и далее.

⁴ Castoriadis C. Durch Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft [Les carrefours du labyrinthe]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983 [1978]. S. 233.

общества». Не в последнюю очередь это связано с особенностями теории действия Касториадиса, которая строится на совершенно иных основах, нежели хабермасовская теория действия. Что это означает?

Давайте сначала рассмотрим формальные различия в критике Маркса. Хабермас, как мы видели в девятой лекции, принимал экономическую теорию Маркса по крайней мере в том, что касается возможности ее применения для анализа либерального капитализма (XVIII-го и XIX-го веков). Лишь по причине все более интенсивного вмешательства государства в экономику в XX-м веке и все более широкого участия науки в организации промышленного производства сформулированный Марксом закон стоимости утратил силу. Для Хабермаса это было одной из причин, почему он называл «производственную парадигму» Маркса устаревшей и хотел заменить ее своей теорией коммуникативного действия.

Касториадис же объявляет экономическую теорию Маркса в принципе ошибочной. По его мнению, она не соответствовала и реальным экономическим отношениям в XIX-м веке. «Производственная парадигма» с самого начала была неправильной, так как Маркс — по крайней мере, во многих своих работах — придерживался ошибочной или односторонней теории действия и поэтому автоматически упускал из виду креативность индивидов и обществ. Впрочем, с другой стороны, Касториадис (и это имеет принципиальное значение и отличает его от Хабермаса) не хотел отказываться от определенных выводов Маркса. Хабермас полагал, что создать убедительную теорию действия он сможет лишь в том случае, если, освободившись от Маркса и подвергнув тщательной критике существующие социологические теории действия (такие, как утилитаризм или нормативистская теория Парсонса), он будет разрабатывать свою собственную теорию действия с учетом англо-американской теории речевых актов. Такой подход привел к тому, что встречающееся у Маркса понятие практики или креативной, творческой деятельности оказалось полностью утраченным, поскольку оно отсутствовало как в существовавших на тот момент социологических теориях действия, так и в концепциях лингвистической философии и теории.

Касториадис же, напротив, хочет этого избежать. Он хочет сохранить понятие практики, встречающееся прежде всего в ранних работах Маркса, и сделать его ядром своей теории. Он полагает,

что для этого необходимо проследить историю данного понятия, вплоть до Аристотеля, в чьих сочинениях оно играет центральную роль. Таким образом, если Хабермас пытался устранить искажения, связанные с недостаточностью утилитаристского или нормативистского понятия действия, путем создания теории коммуникативного действия, Касториадис делает это с помощью понятия практики. Для него, как и для Аристотеля, практика означает нетелеологическое действие. Она не укладывается в схему «цель – средства» и не сводится к следованию нормам. Действовать практически – это значит быть открытым будущему и, соответственно, неизвестности, это значит создавать нечто новое, выбиваться из рационального или нормативно фиксированного порядка.

Создавать – книгу, ребенка, революцию – просто создавать что-то, – это значит проецировать себя на ситуацию, заложенную в будущем, открытую подступающему к ней со всех сторон неизвестному; ситуацию, которую мы не можем заранее предвидеть¹

Итак, Касториадис присоединяется к аристотелевской теоретической традиции, которая, несмотря на выдающееся значение некоторых ее представителей (Майкла Оукшотта, 1901–1990, Аласдера Макинтайра, род. в 1929 году и, пожалуй, самой известной из них Ханны Арендт), в философии XX-го века играла скорее второстепенную роль, но в последнее время, кажется, переживает период подъема². Представители этой традиции разрабатывали теорию действия главным образом исходя из форм ситуативного действия, например, педагогического или политического действия, поскольку в сфере воспитания или политики речь не идет ни о готовом техническом знании, ни о четких нормах, а, кроме того, не все условия таких действий полностью прозрачны. Так что совершенно естественно, что в этих сферах действующим субъектам приходится открываться новому и неизвестному.

Касториадис еще в большей степени, чем все остальные авторы в этой аристотелевской традиции, даже сильнее, чем Ханна Арендт, не говоря уже о Хабермase, подчеркивает созидательные и креативные аспекты человеческих действий. Если выразить это сопоставление Хабермаса и Касториадиса в краткой формуле, то

¹ Цит. по: *Касториадис К. Воображаемое установление общества* / Пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Логос, Гнозис, 2003. С. 100.

² Ср., например, наше изложение концепции Марты Нуссбаум в следующей лекции.

можно сказать, что первый пытается высвободиться из смиренной рубашки утилитаристской и нормативистской модели действия при помощи понятия «коммуникация», а последний – при помощи понятия «воображение», поскольку именно сила творческого воображения, по мнению Касториадиса, направляет человеческие действия, человеческую практику.

Таким образом, Касториадис дополняет аристотелевское понятие сильной концепцией творческого воображения, что особенно ярко проявляется в его главном произведении под названием «Воображаемое установление общества». В нем Касториадис приводит веские доказательства постоянного проявления общественной креативности. Поскольку институты не сводятся исключительно к функциональному аспекту, а символическая сфера не детерминирована, в обществе непрерывно создаются новые символы, появляются новые значения, которые ведут к возникновению новых институтов и тем самым инициируют общественные изменения в непредвиденных направлениях. Эта идея возникновения новых символизаций, а вместе с ними – новых институтов – неизбежно связана со специфической антропологической характеристикой человека. Действительно, возникает вопрос, как вообще возможно появление таких новых символизаций. Вот как на него отвечает Касториадис:

Человек – это бессознательно философское существо, и в своей фактической жизни он задавался философскими вопросами задолго до того, как философия была осознана в качестве типа мышления. Человек, кроме того, еще и поэтическое существо, воображение которого рождает ответы на эти вопросы¹

Таким образом, воображаемое, та самая творческая фантазия, «способность вызывать в сознании образ»² есть результат функционирования человеческой психики. Под «воображаемым» понимается выдуманное – независимо от того, «идет ли речь об абсолютной выдумке („полностью вымышленная история“) или о скольжении, перемещении смысла, когда имеющийся в распоряжении символ наделяется смыслом, отличным от его “нормального” или канонического содержания»³. При этом воображаемое вынуждено выра-

¹ Цит. по: Касториадис К. Воображаемое установление общества / Пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Логос, Гнозис, 2003. С. 166.

² Там же. С. 144.

³ Там же.

жаться через символическое, через язык, через заданные культурой знаки и так далее, что также объясняет своеобразие символического: хотя оно всегда указывает на нечто реальное, в то же время оно переплетено с воображаемыми элементами. И именно потому, что воображаемое использует символическое, постоянно его меняет, играет с его значениями и так далее, это символическое подвержено непрерывному процессу изменения. Это в то же время означает, что, поскольку институты нагружены символизациями, социальный мир никогда не находится в состоянии покоя. Понимание этого факта приводит Касториадиса к фундаментальной критике существующих в современных социальных науках теоретических подходов (не только марксизма) и к необычным трактовкам многих общественно-исторических явлений. При этом основное внимание он сосредотачивает на пяти тематических областях:

а) На основании своих выводов, изначально полученных главным образом из критики марксизма, Касториадис разрабатывает онтологию неопределенного, т. е. недетерминистское учение о бытии. Именно потому, что символическое основано на изначальной человеческой способности к воображению, т. е. значения неразрывно связаны с этим несводимым ни к чему другому аспектом воображения, значения тоже нельзя свести к неким первопричинам. Общественно-историческое пространство состоит из переплетений значений, которые не могут быть целиком и полностью выведены из цепочек причинно-следственных связей¹. Используя другую, возможно, еще более радикальную формулировку, можно сказать, что история и общества включают в себя также некаузальные, недетерминированные элементы.

Недетерминированное (...) проявляется не просто как «непредсказуемое» поведение, но как поведение творческое (индивидуов, групп, классов или обществ в целом): не как простое расхождение с существующим типом, а как установление нового типа поведения, как институционализация нового социального правила, как изобретение нового предмета или новой формы — то есть как возникновение или производство, которое нельзя вывести из предшествующей ситуации, как заключение, превосходящее предпосылки или как система новых предпосылок².

¹ Там же. С. 57.

² Там же. С. 54.

За этим высказыванием стоит важный для Касториадиса вопрос: разве можно было бы вообще помыслить креативное действие, если бы мир представлял собой замкнутое пространство, детерминированное бесконечной цепочкой причинно-следственных связей? Касториадис отвечает на этот вопрос отрицательно и делает вывод, что все социально-научные теории, основанные на подобной каузальной онтологии определенности, не способны отразить творческие аспекты индивидуальных действий, а, следовательно, и креативность всего общества.

История невозможна и нелепима вне продуктивного, или творческого воображения, вне того, что мы называем радикальным воображением, проявляющимся одновременно и неразрывно как в историческом действии, так и в формировании, прежде какой бы то ни было осознанной рациональности, универсума значений. И если это воображение включает в себя измерение, которое философы-идеалисты называли свободой, которое с большим основанием можно было бы назвать неопределенностью (...), то прежде всего потому, что действие утверждает и созидает нечто иное, чем просто существующее в реальности, оно пронизано значениями, не являющимися ни отражением ощущаемого, ни простым продолжением и сублимацией животных склонностей, ни чисто рациональной переработкой данностей¹

Понимание этого приводит Касториадиса к крайне необычной метафоре и далеко идущим выводам. По его мнению, общественно-исторический мир стоит на зыбкой, непрочной и в принципе не поддающейся фиксации основе. Для обозначения этой основы Касториадис заимствует понятие из области вулканологии — «магма». На этой жидкой коренной породе переливающихся значений с их бесконечным множеством возможных отсылок и взаимосвязей происходит самоорганизация и самоустроение обществ, которые с помощью языка и действий фиксируют определенные значения, причем каждое общество делает это по-своему. Возникают символические образования, которые могут называться по-разному: «бог», «грех», «табу», «деньги», «нация» или «капитал». Они кажутся непоколебимыми и неразрушимыми, как гранит, и на протяжении долгого времени вокруг них группируются общественные значения и действия. Однако, как постоянно подчеркивает Касториадис, по-

¹ Там же. С. 164.

скольку язык и действия дают человеку и обществу возможность преодолеть данность, изобрести и установить новые значения или новые действия¹, общество никогда не бывает в состоянии покоя. Это относится и к таким неприкосновенным, незбылемым символическим образованиям, как названные выше. Поэтому общество следует трактовать как своеобразное взаимодействие между установленным и устанавливающим. Только так можно понять его постоянно прорывающуюся креативность.

б) Отсюда Касториадис выводит также четкую нормативную позицию, в центре которой стоит не нуждающаяся в дополнительном обосновании идея автономии². Формулируя эту идею через отрицание, можно сказать, что общество теряет автономию или отчуждено в том случае, если оно «не признает воображаемое институтов за свой собственный продукт»³. Такие общества утверждают, что их здание возведено на внесоциальных столпах, таких, как «бог», «природа», надвременной «разум» и так далее и пытаются с их помощью раз и навсегда зафиксировать свои институты, значения и символы, тем самым лишая себя способности к действию и самоустроению. Другими словами, гетерономное⁴ общество уклоняется от ответственности за установление нового. Правда, при этом Касториадис слишком поспешно отождествляет религиозную веру как на индивидуальном, так и на коллективном уровне с гетерономией. В отличие от Турена и особенно Рикёра, Касториадис, будучи воинствующим атеистом, не допускает мысли о том, что человеческая автономия может проявиться также в вере, и именно в вере она ограждает себя от самонадеянности, присущей тем, кто только в человеке видит творца всего сущего.

В этой связи Касториадис проявляет совершенно особый интерес к тем историческим эпохам, в которые общественная автономия становилась реальностью или, говоря более осторожно, четко различимой возможностью. По его мнению, в истории человечества это происходило не так часто, а точнее, всего дважды: в Древней Греции и в западном модерне. Именно возникновению греческой философии и, на его взгляд, тесно связанной с ней демократии

¹ Там же. С. 295 и далее.

² Там же. С. 116.

³ Там же. С. 149.

⁴ Гетерономный – основанный не на собственных принципах, а на началах, взятых из другой сферы жизни. – *Прим. переводчика.*

Касториадис посвятил несколько важных исследований¹. По его мнению, в V-м веке д. н. э. греческое общество, впервые осознало себя в качестве суверена и проявило готовность к автономному управлению своими делами. Произошел процесс самоустановления общества, т. е. люди отошли от божественных предписаний и подвергли сомнению все существовавшие до сих пор авторитеты ради сознательного творения общества. Эту идею можно выразить в виде парадокса: именно в Древней Греции впервые была помыслена и отчасти осуществлена институционализация институционализации, т. е. воля к постоянному сомнению и переосмыслению старого и одновременному творению нового. В этом, по мнению Касториадиса, заключается основная идея любой демократии.

Сформулированный Касториадисом радикальный идеал автономии и демократии почти неизбежно ведет к предпочтению определенных политических форм с нормативной точки зрения, что явно отличает его позицию, скажем, от позиции Хабермаса². Так, Хабермас никогда всерьез не интересовался происхождением норм и ценностей, а всегда рассматривал лишь вопрос их легитимации в политическом процессе. Поэтому он придерживался характерного для теории демократии представления о том, что важные решения должны приниматься в рамках политической системы, регулируемой определенными процедурами, хотя и под контролем со стороны критически настроенной общественности. Согласно этому представлению, политика инициирует постепенные, поэтапные изменения. Касториадис, в силу своего восхищения феноменом общественной креативности, придерживается более радикального понимания политики. Нельзя не заметить его симпатию к радикальным трансформациям и революционным переломам, в ходе которых особенно ярко проявляется самоактивация общества. И здесь мы сталкиваемся с весьма примечательным обстоятельством: несмотря на то, что критика Касториадиса в адрес Маркса гораздо резче,

¹ *Castoriadis C. Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie // Rödel U (Hg.) Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1990. S. 298–328; Castoriadis C. Aeschylean Anthropogony and Sophoclean Self-Creation // Arnason J. P., Murphy (Eds.) Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and its Aftermath. Stuttgart: Franz Steiner, 2001. P. 138–154.*

² Ср. об этом: *Arnason J. P. Praxis und Interpretation. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1988. S. 236 и далее, а также: Kalyvas A. The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis Contra Habermas // The-
sis Eleven. 2001. No. 64. P. 1–19.*

чем критика Хабермаса, так как он критикует марксизм изнутри, в то же время, в отличие от Хабермаса, Касториадис не намерен отказываться от революционного проекта. Он не может назвать конкретных акторов, которые должны осуществить этот революционный проект, но от самой идеи революционного действия он не желает отступаться, равно как и от требования радикального экономического равенства людей, которое он выдвигал на протяжении всей своей жизни, не обращая внимания на предыдущий печальный опыт реализации подобных утопических проектов. Касториадис отказывается примкнуть к либеральной, с его точки зрения, теории демократии (которой придерживается Хабермас), лишенной утопического содержания, так как для него это означало бы отказ от радикальной идеи автономии. Однако на вопрос о том, какая политическая программа для современного общества должна следовать из этой позиции, в его работах дается на удивление расплывчатый ответ. Разумеется, политические перевороты 1989 года в Восточной Европе подтвердили, что в истории всегда возникает нечто новое, но они отнюдь не привели к формированию институтов, которые Касториадис одобрил бы как проявление другого модерна. Кроме того, новизна политических институтов в Европе до сих пор никак не была связана с утопическими стремлениями.

с) Хотя Касториадис сохраняет в своем подходе идею революционного проекта, он, разумеется, отвергает представление Маркса о (социалистической) революции как о конце истории – именно потому, что из-за творческого воображения человека история в принципе никогда не может остановиться. Однако по этой же причине, как считает Касториадис, немарксистские прогнозы тенденций долгосрочного развития тоже обречены на провал. Это относится в первую очередь к таким социологическим идейным конструкциям, как продолжающая веберовскую традицию теория рационализации и отчасти близкая к ней теория модернизации¹. Айзенштадт утверждал, что разные цивилизации отреагировали на брошенный Западом вызов по-разному, в соответствии со своими культурными программами, вследствие чего вряд ли можно ожидать, что пути развития этих разных цивилизаций когда-нибудь сойдутся в одной точке. Касториадис по сути утверждает то же самое, хотя и приводит другие обоснования и объяснения. Для того, чтобы убедить

¹ Ср. тринадцатую лекцию.

тельно доказать «разнообразие модерна», Касториадису не нужно ссылаться на идею осевого времени и на тезис о том, что религиозные традиции живы и в современном обществе. Для него это разнообразие следует уже из непредсказуемости истории и того факта, что общественно-историческое пространство состоит также из некаузального, а воображаемое хотя и опирается на существующие символизации, тем не менее, не оставляет их в неизменном виде, а «играет» ими и меняет их. Именно общественная креативность не дает обществу слишком долго развиваться в одном направлении и делает возможными радикальные переломы, вследствие чего вероятность глобальной конвергенции развития ничтожно мала¹

Но почему все эти идеи о единообразной «рационализации» и «модернизации», если они настолько абсурдны, получили такое распространение и приобрели так много сторонников? Касториадис видит в этих идеях, возникших главным образом на Западе, воображаемые комплексы значений и проявление обусловленного гетерономией стремления остановить историю, т. е. заявить, что история детерминирована, а творческий потенциал человеческого действия не в состоянии ее изменить.

d) Другим проявлением гетерономии, беспрецедентным по своим трагическим последствиям, был тоталитаризм² Уже в силу биографических причин Касториадис всегда интересовался советской системой господства и трактовал ее как беспрецедентную по своей радикальности попытку остановить историю. Эта попытка, по мнению Касториадиса, базируется на воображаемой идее абсолютно-го контроля исторических изменений. Представление о том, что социалистическое развитие в любом случае придет на смену капиталистическому строю, практически неизбежно ведет к крайне жестокому подавлению противоположных тенденций – начиная с параноидального истребления «правых» и «левых» отступников от генеральной линии и заканчивая ликвидацией «непредвиденных» классов, в частности, кулаков. И хотя этим интерпретациям были присущи отчасти совершенно очевидные философские преувеличения, а суждения Касториадиса о Советском Союзе (например,

¹ Cp. *Castoriadis C. Reflections on „Rationality“ and „Development“* // Thesis Eleven. 1984/1985. No. 10/11. P. 18–35.

² Cp. *Castoriadis C. Les destinées du totalitarisme* // *Castoriadis C. Domaines de l'homme*, tome 2: Les carrefours du labyrinthe. Paris: Editions du Seuil, 1986. P. 201–218.

сделанные им в 1960-х и 1970-х годах заявления о военном превосходстве СССР над Западом) не всегда были верными, все же ему удалось оказать глубокое влияние на философскую и социально-научную дискуссию о тоталитаризме, начавшуюся в 1970-е годы во Франции¹. В Германии подобной дискуссии не было, и даже основных немецких теоретиков, таких как Хабермас или Луман она обошла стороной, что, пожалуй, отрицательно отразилось на развитии социальных наук в Германии.

е) Наиболее полно и подробно свой тезис о несводимости воображаемого Касториадис разработал применительно к индивидуальному, а не общественному уровню, внося тем самым значительный вклад в развитие психоанализа. Здесь мы лишь кратко укажем на то, что свою позицию по этому вопросу Касториадис зачастую преподносил как антитезу структуралистскому психоанализу Жака Лакана. В отличие от фрейдистского психоанализа и социологических теорий социализации, Касториадис выступает против чрезмерно рационалистичного понимания становления субъекта и утверждает, что точно так же, как общество не может осознать себя полностью, так же и индивид не может понять себя до конца. От бессознательного невозможно избавиться, его нельзя «просветить» до самого дна. Поэтому Касториадис считал, что требование Фрейда «Там, где было “Оно”, должно стать “Я”», необходимо дополнить другим требованием: «Где есть “Я”, должно возникнуть “Оно”»². Такое соединение двух требований в то же время выражает его понимание нравственной автономии. Согласно этому пониманию, нравственная автономия имеет место не тогда, когда я могу рассуждать о нравственных вопросах, игнорируя собственные наклонности (как это утверждается, в частности, в кантовской философии морали), а лишь тогда, когда я понимаю, что это мои собственные влечения и желания, и признаю их в качестве таковых:

Желания, влечения – идет ли речь об Эросе или Танатосе – это тоже «я», их нужно привести не к осознанию, а к выражению и воплощению. Автономный субъект умеет основывать свои действия на заключении «это верно», «это мое желание»³.

¹ Cp. *Bosshart D. Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung. Hauptströmungen der französischen Totalitarismuskritik.* Berlin: Duncker & Humblot, 1992.

² Цит. по: *Касториадис К. Воображаемое установление общества* / Пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Логос, Гнозис, 2003. С. 119.

³ Там же. С. 119.

Впрочем, такая позиция неизбежно предполагает основной тезис Касториадиса о первичности и несводимости деятельности воображения. Ведь именно эта деятельность позволяет сохранять дистанцию как по отношению к реальности, так и по отношению к собственным влечениям: «Я могу научиться считать высказывания о реальности истинными, даже если они противоречат моим желаниям. Точно так же я могу научиться признавать свои влечения в качестве влечений, несмотря на то, что я не намерен им потакать»¹. Именно об этом говорится в последней цитате – с одновременным указанием на то, что и реальность, и влечения доступны мне не напрямую, а только через воображение.

И здесь мы вновь подходим к теме, пронизывающей все творчество Касториадиса – к теме творческого потенциала индивидов и обществ, которая в большинстве социально-теоретических подходов, за исключением прагматизма, если не игнорировалась полностью, то во всяком случае занимала далеко не главное место.

Вряд ли есть основания утверждать, что Ален Турен – наряду с Пьером Бурдьё, пожалуй, самый известный французский социолог последней трети XX-го века – стремился реализовать столь же глобальный, междисциплинарный и амбициозный – в философском плане – проект, что и Касториадис. Турен ставил перед собой более скромные задачи, уже хотя бы потому, что он позиционировал себя исключительно в поле социологии. Тем не менее, Турену, отчасти под прямым влиянием Касториадиса, отчасти под влиянием тех же философских источников, которые питали и теоретическую работу Касториадиса, удавалось и удастся до сих пор давать мощные импульсы для развития социальной теории.

Ранние работы Турена (род. в 1927 году) имели, казалось бы, явно выраженную эмпирическую направленность. Предмет его самых первых исследований лежал в области индустриальной социологии. Вскоре он приобрел известность в качестве одного из выдающихся представителей индустриальной социологии во Франции. Однако на самом деле Турен, который среди прочего учился также в Гарварде в то время, когда там работал Парсонс, в своих эмпирических исследованиях преследовал четкую теоретическую цель и довольно скоро выступил с резкой критикой в адрес Парсонса. Как показали его исследования, процесс принятия решений на предпри-

¹ Joas H. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992. S. 162.

ятиях не сводился к простому применению норм и ценностей, как можно было бы ожидать, исходя из нормативистской парадигмы Парсонса. Вместо этого выяснилось, что работники используют существующие ценности и культурные образцы в качестве ресурсов в борьбе за власть на предприятии. Однако, в отличие от Бурдые, это наблюдение не подтолкнуло Турена к квазиутилитаристскому пониманию культуры. Турен поставил перед собой другую задачу: он захотел решить проблему, которая так и не получила решения в работах Парсонса, а именно проблему возникновения культурных ориентаций.

В своем первом крупном, чисто теоретическом исследовании «Социология действия»¹ Турен критикует Парсонса в том числе и с позиций теории конфликта, отмечая, что Парсонс придает слишком большое значение консенсуальным аспектам социального порядка. Однако, в отличие от теоретиков конфликта, Турен не готов полностью пренебречь ценностями и нормами в анализе социальных процессов. Он подчеркивает, что в человеческих действиях целе- и ценностнорациональные аспекты напрямую взаимосвязаны. Это касается и действий в ситуации конфликта, потому что даже в классовой борьбе на кону не только чисто материальные вопросы, но и нормативные притязания. Такая позиция, естественно, подразумевает критику в адрес экономического детерминизма марксистских подходов и прежде всего того аналитического подхода к политическим исследованиям, который доминировал в Коммунистической партии Франции и для которого было характерно полное отрицание креативного измерения в индивидуальных и коллективных действиях.

Именно это креативное измерение имело первостепенное значение для Турена. Не в последнюю очередь это объяснялось влиянием Жан-Поля Сартра, чья философия свободы стала отправной точкой для Турена в его попытке избежать односторонности не только марксизма, но и культурного детерминизма парсонсианских подходов. Его социология должна была стать социологией «свободы, находящейся в постоянном поиске движения, благодаря которому устанавливаются и подавляются, организуются и отбрасываются формы социальной жизни»². Правда, опора на ключевые идеи Сартра таила в себе одну проблему: в высшей степени индивидуали-

¹ *Touraine A. Sociologie de l'action. Paris: Le Seuil, 1965.*

² Там же. Р. 123.

стическая или даже анархическая философия Сартра в принципе затрудняла осмысление социального, и поэтому Турену пришлось добиваться своеобразного синтеза, с одной стороны, идей Сартра, а, с другой стороны, идей Парсонса. Ему нужно было подчеркнуть свободу и креативность человеческих действий, не отрицая при этом существование норм и ценностей, так как только с их помощью можно объяснить стабильность социальных отношений.

Решающий, хотя и не бесспорный шаг в направлении такого синтеза заключался в том, что Турен не стал соотносить креативное действие и действие, формирующее ценности, с индивидами. Вместо этого, чтобы с самого начала избежать анархических тенденций сартровской философии, он отождествил действие с понятием труда в масштабах всего общества: действие понималось им как труд «общества». Разумеется, вводя это коллективистское понятие действия, Турен не предполагал, что «общество» следует рассматривать как некое однородное целое или даже как единого актора. Он лишь указал на новую историческую ситуацию: с возникновением обществ модерна произошло высвобождение огромных управленческих мощностей, вследствие чего общества впервые смогли воспринимать себя как результат собственной деятельности и видеть в своих институтах и производственных отношениях результат собственного творчества. Таким образом, они впервые в истории оказались в состоянии не просто принимать нормы и ценности как данность, а создавать и институционализировать их в ходе конфликтного процесса: «Социальное действие – это сотворение универсума культурных произведений посредством человеческого труда; это сотворение может быть только коллективным (...)»¹

В этом предложении уже прослеживается мысль, которую Турен вынесет в заглавие одного из своих главных произведений 1970-х годов, а именно идея самопроизводства общества². Тезис, который Турен с конца 1960-х годов непрерывно разрабатывал и обосновывал в различных своих книгах и статьях³, гласит: в «постиндустриальных» обществах, в которых неуклонно возрастает значение знаний и наук, можно диагностировать усиление способности

¹ Там же. Р. 60.

² *Touraine A. Production de la société.* Paris: Editions du Seuil, 1973.

³ Ср., например: *Touraine A. Die postindustrielle Gesellschaft [La société post-industrielle].* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1969.

этих обществ воздействовать на самих себя. В данном контексте особенно интересно не то, что Турен подчеркивает роль знания в процессе социальных изменений и значение образовательных квалификаций для структуры новой формы общества. То же самое мы видим и у знаменитого американского социолога Дэниела Белла (род. в 1919 году), который своей книгой «Грядущее постиндустриальное общество»¹ (1977) оказал еще большее влияние на дебаты вокруг диагнозов современности, чем Турен. Гораздо важнее то, что Турен, помимо диагностических задач, преследует также нормативные цели. При этом сложно не заметить сходство его позиции с позицией Касториадиса. То, что Касториадис описывал как самоустроение общества и интерпретировал как признак его автономии, у Турина получает социологическое обоснование: конечно, возможность автономии (если использовать терминологию Касториадиса), зависит от определенных культурных условий, но реализоваться она может лишь в том случае, если для этого есть необходимые средства, а именно появившаяся благодаря наукам способность общества воздействовать на само себя или, как это называет Турен, «историчность» (постиндустриального) общества.

У Турина за этой надеждой на изменение обществ благодаря знанию и наукам не стоит позитивистская вера в научно-технический прогресс. Турен не разделяет позицию социальных технологов, а тем более веру в то, что ценности можно обосновать научным путем. Он, скорее, нацелен на разрыв с современной капиталистической формой общества (и в этом его позиция тоже близка к позиции Касториадиса). Его окрыляет надежда на то, что будут найдены новые общественные и культурные модели, которые придут на смену прежнему, капиталистическому, индустриальному обществу, основанному лишь на производственном прогрессе. Поэтому он стремится выявить основные линии конфликта и противоречия современных капиталистических обществ, которые могли бы стать отправной точкой для коллективных акторов, стремящихся к созданию и утверждению новых общественных и культурных моделей.

Говоря о коллективных акторах, мы, конечно, сразу же вспоминаем традиционное рабочее движение. Однако относительно него Турен как раз не питал никаких иллюзий. Дело в том, что ни опыт социалистических или коммунистических партий во Франции, ни

¹ Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999.

опыт коммунистической системы в Советском Союзе или в Китае не давал надежды на действительно автономное будущее общества. Поэтому в центре внимания Турена оказались так называемые «новые социальные движения». 1960-е и 1970-е годы были эпохой активных общественных выступлений: с появлением студенческого, женского и экологического движений на общественную и политическую сцену вышли новые коллективные акторы, которые, казалось, действительно могли оправдать надежды Турена. Ведь они оставляли позади цели старого рабочего движения и вместо них пропагандировали новую культурную модель, модель демократического контроля над производством и знаниями и, следовательно, сознательного управления общественными изменениями!

Турен сразу же приступил к изучению этих, формировавшихся на его глазах социальных движений. Благодаря своим аналитическим работам, посвященным студенческому, экологическому и антиядерному движениям, а также исследованиям регионалистских движений во Франции, движения «Солидарность» в Польше и социальных движений в Латинской Америке он приобрел славу ведущего специалиста в области социологии социальных движений. В 1978 году он издал свое главное произведение на эту тему под названием «Голос и взгляд»¹. Все эти работы показывают, насколько необоснованна отстаиваемая Парсонсом трактовка «институционализации» в значении бесконфликтного и безусловно успешного процесса. На самом деле за каждое определение ценностей и за каждое воплощение ценностей в институтах между общественными акторами идет борьба. Впрочем, исследования самого Турена тоже не бесспорны, и в первую очередь из-за его методов. Дело в том, что Турен использовал не только метод дистанцированного наблюдения социальных феноменов, но также активно вмешивался в события (так называемый метод «социологического вмешательства») с целью подтолкнуть «объект исследования» к более четкой формулировке или даже к обострению затянувшихся конфликтов. В связи с этим — и это был главный пункт критики в адрес данного метода — возникала опасность того, что исследователь будет навязывать «объекту исследования» внешние или сформулированные лишь в теории конфликты.

Но какими бы ни были результаты исследований Турена в области социальных движений, для него они закончились разоча-

¹ Touraine A. La Voix et le regard. Paris: Le Seuil, 1978.

рованием. В 1960-е годы Турен вступал с надеждой обнаружить главную линию конфликта в постиндустриальных обществах и при этом выявить то социальное движение, которое бы олицетворяло новую культурную модель общества и сменило бы старое рабочее движение в роли основного коллективного актора. Однако ему не удалось найти такое сплоченное движение. После долгих колебаний Турен был вынужден признать, что в постиндустриальном обществе невозможно выявить какой-то один главный конфликт, а, скорее, можно наблюдать процесс фрагментации и раскола конфликтного поля. Такие разные «новые социальные движения» не объединились в одну коллективную формацию. И это было связано в том числе с проблемой привлечения новых членов. Дело в том, что группа представителей свободных и академических профессий, которая в 1970-е и в 1980-е годы действительно служила своеобразным резервом для пополнения новых социальных движений, уже в начале 1980-х годов оказалась гораздо менее однородной и «надежной», чем первоначально надеялся Турен.

Но Турен сумел сделать соответствующие выводы из своего разочарования и изменил направленность своих исследований. В дальнейшем он все меньше интересовался социологией социальных движений, а с 1990-х годов стал уделять все больше внимания исторически обоснованному диагнозу модерна. Впрочем, и здесь в центре его рассуждений снова оказался тот самый субъект, которого с негодованием отвергли представители структурализма и постструктурализма. В этом опять-таки проявилась антиструктуралистская направленность подхода Турена, сформировавшаяся под влиянием Сартра и Кастириадиса. Эта ситуация интересна также тем, что теоретические расхождения со структурализмом нашли отражение и на арене политической борьбы. Наряду с Бурдье, чей подход испытал глубокое влияние структурализма, Турен за последние два десятилетия XX-го века стал одним из наиболее значимых публичных интеллектуалов во Франции. При этом его политические воззрения, как правило, резко отличались от позиции Бурдье, что особенно ярко проявилось именно в 1990-е годы. В то время как Бурдье в данный период выступал в роли критика глобализации и с этих позиций поддерживал крупномасштабные забастовки в 1995 году во Франции, в ходе которых по сути государственные чиновники пытались отстоять свои привилегии, Турен в этой ситуации поддерживал концепцию «блокированного обще-

ства», предложенную французским социологом Мишелем Крозье (род. в 1922 году). Отчасти одобряя политику лидера социалистов Лионеля Жоспена, который в период между 1997 и 2001 годами был премьер-министром Франции, Турен в конце 1980-х сближается с либералами. Бурдые (так же, как и Касториадис) всегда решительно отвергал возможность такого сближения. Расхождения между ними проявились и в сфере внешней политики: в отличие от Бурдые, Турен безоговорочно поддержал вмешательство НАТО в конфликт в Косово в 1999 году.

Но вернемся к исторически обоснованному и опять-таки антиструктуралистскому диагнозу современности, который представил на суд читателей Ален Турен. В своей книге «Критика модерна»¹ (1992) он проанализировал различные работы конца 1980-х годов, посвященные истории идей, для того, чтобы разобраться с идеей модерна. Так, например, он изучил объемное произведение «Истоки личности»² канадского философа и политолога Чарльза Тейлора, который, в свою очередь, предпринял смелую попытку путем анализа западного мышления выявить истоки современной идентичности и, соответственно, основы нашей сегодняшней способности морального суждения. Турен в своей книге преследует столь же амбициозные цели, однако ставит перед собой совсем другие вопросы: он стремится выявить трения и разногласия модерна, т. е. политически спорные вопросы и конфликты этой эпохи, а, главное, изучить те социальные философии и проекты, которые сопровождали эти конфликты. И в этом контексте он выдвигает тезис, в котором отчетливо проявляется его субъективистская позиция.

Согласно интерпретации Турена, для модерна всегда было характерно неустранимое противостояние между рациональностью и креативностью, между рационализацией и «субъективизацией». Тот период эпохи модерна, который Турен называет «классическим» и который достигает своей вершины в произведениях Руссо и Канта, знаменовал собой начало нового времени постольку, поскольку с его наступлением произошел отказ от религиозно обоснованного тезиса о единстве человека и вселенной³. Поскольку

¹ Touraine A. Critique de la modernité. Paris: Fayard, 1992.

² Taylor Ch. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität [Sources of the Self. The Making of the Modern Identity]. Frankfurt / M: Suhrkamp, 1999 [1989].

³ Touraine A. Critique de la modernité. Paris: Fayard, 1992. P. 46.

в эпоху классического модерна традиционные религиозные ответы казались уже невозможными, в философском контексте их место заняли аргументы, работавшие с понятиями разума или общества. Таким образом, по мнению Турена, на вопрос о единстве человека и вселенной мыслители этого периода отвечали, ссылаясь либо на транссубъектный разум, как это делал Кант, либо на гармонично-рациональное общество, как это делал Руссо. И хотя некоторые критики уже тогда сомневались в том, что подобные философские конструкции адекватно отражают субъективность человека и креативный потенциал его действия, что людей действительно можно непротиворечивым образом интегрировать в общество или что смысл их действий можно передать с помощью категорий разума, в XVIII-м веке они все же еще казались достаточно убедительными.

Впрочем, эту убедительность им не удалось сохранить в XIX-м веке, когда в связи с тотальной капиталистической индустриализацией некогда прочные общественные структуры становились все более хрупкими и ненадежными. Прежнее единство окончательно распалось, хотя такие теоретики, как Маркс или Дюркгейм не хотели этого признавать и с помощью различных понятий – «тотальности», «революции» или «органической солидарности» – пытались его спасти – отчаянно и тщетно, с точки зрения Турена. Тщетно потому, что разложение модерна стало слишком очевидным. Одновременно с формированием наций и с появлением национализма, а также ориентированных исключительно на прибыль крупных предприятий и их стратегий, во-первых, на общественную арену вышли коллективные феномены и корпоративные акторы, не укладывающиеся в прежние представления об общественной рациональности. Во-вторых, наметились изменения и на индивидуальном уровне, так как предполагаемая до сих пор невозмутимая рациональность буржуа оказалась под ударом, с одной стороны, вызывающего беспокойство и в принципе неразумного дискурса сексуальности, а, с другой стороны, дискурса рекламы, призванного стимулировать массовое потребление. Таким образом, типичное для «классического модерна» представление о единстве индивидуальной и общественной рациональности распалось, а вместе с ним исчезла и идея единства социального прогресса и индивидуального освобождения¹. Парсонсовскую социологию 1950-х и 1960-х годов Турен рассма-

¹ Там же. Р. 155.

тривает как последнюю, но исторически давно устаревшую попытку создать концепцию гармоничного, внутренне непротиворечивого модерна и представить ее в качестве идеала¹.

Реконструируя идейно-исторические основы модерна, Турен хочет показать, что субъект с самого начала этой эпохи успешно сопротивлялся любым «попыткам интеграции», и никому еще не удалось подчинить его вневременному разуму или гармоничному обществу, а, значит, и в будущем подобные попытки обречены на провал. Однако что имеет в виду Турен, говоря об этом строптивом «субъекте» или «субъективизации»? Как он поясняет в своих последующих работах², понятие «субъекта» можно определить только через отрицание. Индивид становится субъектом не за счет того, что в рамках модернизации он как бы автоматически освобождается от традиционных связей. В отличие от теоретиков индивидуализации³, Турен не приравнивает субъекта к обособленному и ориентированному главным образом на самого себя индивиду. Для него (и здесь он снова опирается на определенные мотивы философии Сартра) становление субъекта – это в первую очередь борьба, причем борьба за свободу действий. Поскольку в истории модерна эту борьбу, как правило, вели не отдельные индивиды, а группы единомышленников в рамках различных культурных движений, Турен иногда отождествляет понятие субъекта с понятием социального движения⁴. Это, разумеется, не означает, что субъект растворяется в этих движениях и коллективных идентичностях. Как раз наоборот: субъективизация, по мнению Турена, всегда происходит в виде сопротивления и борьбы против тенденций десубъективизации в тоталитарных структурах господства, в которых превалирует чистая целерациональность, и в общностях, подавляющих индивидуальность. И здесь, помимо отмежевания от теоретиков индивидуализации, очевидно дистанцирование от понимания субъекта, характерного для символического интеракционизма, а также от теорий коммуникации и социализации, разрабатываемых в кругу сторонников Хабермаса. С пафосом, опять-таки напоминающим па-

¹ Ср. также статью Турена: *Touraine A. Le théorème sociologique entre l'acteur et les structures* // *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* / *Revue suisse de sociologie*. 1992. Vol. 18. No. 3. S. 533–535.

² *Touraine A. Qu'est-ce que la démocratie?* Paris: Fayard, 1994; *Touraine A. Pour-nous vivre ensemble? Égaux et différents*. Paris: Fayard, 1997

³ Ср. восемнадцатую лекцию.

⁴ *Touraine A. Critique de la modernité*. Paris: Fayard, 1992. P. 273.

фос философии Сартра, Турен настаивает на том, что субъект имеет также несоциальное измерение, т. е. его нельзя рассматривать как некое производное от социальных отношений, и этим отчасти объясняется также его способность к сопротивлению:

Многие авторы приписывают первостепенное значение коммуникации. В отличие от них, я полагаю, что отношение к самому себе обуславливает отношение к другим; существует некий несоциальный принцип, определяющий социальные отношения. После длительного периода, на протяжении которого социальное пытались объяснить исключительно через социальное, мы снова должны признать, что социальное основано на несоциальном и определяется лишь тем местом, которое ему отводится или не отводится тем самым несоциальным принципом, каковым является субъект¹

Именно потому, что Турен исходит из радикального разнообразия индивидов, он не готов принять хабермасовский образ идеального коммуникативного сообщества, который представляется ему чрезмерно гармоничным. Разумеется, субъект оснащен разумом – с этим Турен не спорит. Но в то же время субъект – это «свобода, освобождение и сопротивление»². Все попытки разработать абсолютно гармоничную модель социализации и коммуникации, оставив за скобками вышеназванные аспекты человеческого действия и антагонизм человеческой коммуникации, по мнению Турена, не отражают суть субъекта. Не в последнюю очередь по этой причине важную роль в формировании идентичности он отводит сексуальному опыту (причем не только детской сексуальности), который полностью не поддается вербализации и постижению средствами разума. Неслучайно также Турен указывает и на трансцендентный опыт, поскольку в нем проявляется субъект, который в самом центре своего существа демонстрирует или может продемонстрировать несоциальную, не социализированную позицию и, следовательно, сопротивление общественным требованиям³

Туреновская реконструкция модерна и его тезис о том, что модернизацию следует понимать как постоянное противостояние между рационализацией и субъективизацией, привели его к ин-

¹ Touraine A. Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents. Paris: Fayard, 1997 P. 89.

² Там же. P. 80.

³ Там же. P. 113 и далее.

тересным выводам. Из них необходимо назвать по крайней мере четыре, поскольку они явно отличаются от других теоретических подходов:

а) Так же, как Касториадис и Айзенштадт, но в отличие, скажем, от Хабермаса, Турен не пытается выделить эпоху модерна в нормативном плане, например, приписывая западному модерну более широкий потенциал рациональности, нежели другим эпохам или цивилизациям. Для него описанное выше разложение «классического модерна» – это всегда процесс в самом модерне, вследствие чего такие феномены, как национализм или тоталитаризм, который у Турена, как и у Касториадиса, часто оказывался в центре внимания, должны считаться его частью точно так же, как и демократия. Таким образом, Турен выступает против того, чтобы воспринимать всплески национализма, войны и возникновение диктатур как не заслуживающие особого внимания аварии на пути исторического развития в направлении тотальной общественной рациональности, которая ликвидирует последние пережитки варварства.

По схожим причинам он также не пытается сформулировать институциональное определение модерна, т. е. привязать его при помощи понятия дифференциации, например, к рыночной экономике, автономной правовой системе, специализированным институтам государственной администрации или органам демократической власти. Благодаря этому аналитический подход остается открытым для восприятия различных путей, ведущих в направлении модерна, что необходимо, если исследователь не считает европейско-американский путь развития единственно возможным. Столь удачное совпадение национального государства, рыночной экономики и демократии в современной Европе и Северной Америке вряд ли в обозримом будущем будет достигнуто в других регионах мира, хотя в том, что эти регионы относятся к модерну, сомнений быть не может. И от этого вывода Турен отказываться не намерен!

б) Зато Турен отказывается от культивируемого на протяжении нескольких десятилетий представления об обществе, в котором существует одна центральная линия конфликта, сменившая классовые конфликты в старом индустриальном обществе и служащая отправной точкой для одного крупномасштабного нового социального движения, целью которого является реализация новой модели общества. По мнению Турена, современные общества настолько фрагментированы, что уже нет смысла ожидать появления

одного центрального конфликта. Характерным признаком модерна являются не четкие линии конфликта, а двойственность и противоречивость, когда можно указать лишь на борьбу субъекта на разных фронтах, с разными противниками. И в этом позиция Турена близка к позиции Зигмунта Баумана¹

с) Поскольку Турен делает акцент на борьбе субъектов против всех форм десубъективизации и в том числе поэтому подчеркивает значение трансцендентного опыта, он, в отличие, скажем от Хабермаса или Касториадиса, демонстрирует гораздо более двойственное отношение к процессам секуляризации. Во всяком случае, для Турена секуляризация не является главным признаком или главной характеристикой модерна². И хотя он весьма скептически относится к религиозным движениям, считая их воплощенной угрозой подавления субъекта, он в то же время подчеркивает, что вера в бога и религиозные формы социации сами по себе не противоречат модерну. Во многих регионах мира можно найти эмпирическое подтверждение подобной позиции, согласно которой теория секуляризации потерпела грандиозный провал в своих притязаниях на истинность в глобальном масштабе и (до некоторой степени) верна лишь применительно к Западной Европе, а уже в североамериканском пространстве не соответствует действительности.

д) Наконец, достойны внимания также размышления Турена о теории демократии, так как здесь он ведет борьбу сразу на нескольких «фронтах» социальной теории. Будучи теоретиком «новых социальных движений» (и это первый «фронт» его борьбы), в рамках которых, как известно, выдвигались требования прямой демократии, в своих поздних работах Турен, как ни странно, демонстрирует крайне скептическое отношение к подобным требованиям и прежде всего неприятие революционного проекта. В этом аспекте очевидно его расхождение с Касториадисом. Этот поворот против прямой демократии становится понятным только в контексте туреновской теории субъекта. Дело в том, что как считает Турен, прямая демократия неизбежно таит в себе опасность появления иллюзии гармоничной интеграции индивида в общность или общество, так как все политические решения в ней принимаются напрямую или непосредственно при участии народа, т. е. без «вредного» посредничества представителей. В этом случае идея народа как единого

¹ См. восемнадцатую лекцию.

² *Touraine A. Critique de la modernité. Paris: Fayard, 1992. P. 356.*

целого напрашивается сама собой. И как раз в этом, по мнению Турена, скрывается угроза подчинения субъекта «общественной необходимости». Поэтому он уверен, что в подобных представлениях заложена тоталитарная тенденция. Конечно, определяющим признаком демократии является принцип равенства и большинства, но также безусловная гарантия гражданских прав и четкое ограничение государственной власти¹. В данном вопросе Турен проявляет себя как традиционный либерал, выступая за представительскую демократию и четкое разделение гражданского общества и политики², т. е. за автономию партий и государства перед лицом прямого политического давления и за защиту индивидов от тотальной политизации их жизни. По его мнению, необходимо сохранить структурные дифференциации западно-либерального модерна.

По этой же причине он отвергает и революционный проект в том виде, в каком его отстаивал, в частности, Касториадис. Здесь Турен скорее склоняется к позиции «старого» соратника Касториадиса по журналу «Социализм или варварство» Клода Лефора (род. в 1924 году), который стал одним из самых ярких философско-новаторов Франции и в политическом плане довольно рано отошел от Касториадиса, выступая против рационалистической идеи революции. Он считал, что социальная сфера не может быть полностью прозрачной для самой себя, а, значит, слишком велика вероятность того, что революция обернется тоталитаризмом³. Согласно Лефору, идея революции основана «на неправдоподобном утверждении о том, что постулаты мышления, дискурса и воли соответствуют сущности “Я” и сущности общества, истории и человечества»⁴. Турен разделяет несогласие с этим неправдоподобным представлением уже хотя бы потому, что он, как мы видели, считает неизбежным противостояние субъекта и общества, а, значит, не видит возможности его устранения в рамках революционного проекта.

И хотя по этому вопросу Турен, казалось бы, занимает однозначно либеральную позицию, в то же время – и это второй «фронт» борьбы – он вовсе не является «наивным» либералом, поскольку постоянно высказывается за активное государство, которое под-

¹ Touraine A. Qu'est-ce que la démocratie? Paris: Fayard, 1994. P. 115.

² Там же. P. 65.

³ Cp. Lefort C. Interpreting Revolution within the French Revolution // Lefort C. Democracy and Political Terror. Oxford: Polity Press, 1988. S. 89–114.

⁴ Там же. P. 106.

держивает дееспособность групп акторов, с тем чтобы они могли отстаивать свои позиции в социальных конфликтах и противостояниях. Туреновское понятие субъекта также не замкнуто на частной жизни индивида. Оно строится на идее о том, что идентичность индивидов и их интересы формируются и проявляются лишь в ходе социальной и политической борьбы.

Однако есть еще и третий «фронт», на котором Турен отстаивает свои взгляды на демократию, и он маркирует отличие его позиции от позиции Юргена Хабермаса. Как и Хабермас, Турен скептически относится к коммунитаристским представлениям о том, что для функционирования демократии необходимы относительно стабильные коммунальные связи¹, – уже хотя бы потому, что при таком подходе принижается значение фундаментальных различий между индивидами и возникает угроза подчинения субъекта. Однако в то же время Турен критикует крайне важную для Хабермаса идею о том, что демократия может рассматриваться только как универсалистский проект. В отличие от Хабермаса, Турен понимает демократию как такую форму жизни, в которой универсалистские и партикуляристские черты неразрывно связаны между собой². Ведь если субъективизация, согласно Турену, происходит в том числе и в первую очередь в борьбе коллективов, то партикуляристские движения заслуживают гораздо большего доверия, чем полагает Хабермас. Это хорошо видно на примере оценки национализма. В то время как Хабермас, одновременно надеясь, требуя и не сомневаясь в своей правоте, говорит о неизбежном переходе к постнациональным формам социации³, Турену гораздо труднее дается осуждение национализма и процессов этнизации⁴. Он вполне осознает двойственную природу национализма и безоговорочно осуждает его теневые стороны, тем более что националистические движения довольно часто были виновны в угнетении субъекта. Однако Турен также понимает, что процессы этнизации могут быть процессами политического научения и что они тоже открывают новые возможности политического участия и, следовательно, станов-

¹ О коммунитаризме ср. восемнадцатую лекцию.

² *Touraine A. Qu'est-ce que la démocratie?* Paris: Fayard, 1994. P. 28.

³ *Habermas J. Die postnationale Konstellation.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998; *Habermas J. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1996.

⁴ *Touraine A. Pourrions-nous vivre ensemble? Égaux et différents.* Paris: Fayard, 1997. P. 243 и далее.

ления субъекта. В его представлении они не связаны автоматически с расизмом, и поэтому демократия, с точки зрения Турена, не должна ни в эмпирическом, ни в нормативном плане определяться как исключительно универсалистский проект.

Изменение теоретической ориентации в работах Турена в 1990-е годы, безусловно, впечатляет. Его тезисы в рамках теории субъекта, равно как и основанные на них аналитические наблюдения в жанре диагноза современности внесли существенные коррективы в социально-теоретические подходы других авторов. Впрочем, теории самого Турена присущ один недостаток, который проходит через все его работы. В своих исследованиях социальных движений Турен всегда гораздо больше внимания уделял неустойчивым социальным процессам, нежели стабильным институтам, которые, вне всякого сомнения, существуют в реальности. И это отсутствие интереса к институтам он не преодолел и в столь плодотворный и инновационный период, каким для него были 1990-е годы. Конечно, Турен говорит о субъективизации и о том, что субъекты пытаются освободиться из-под гнета государственных аппаратов и рынков, оказывают им сопротивление и так далее. Но сами эти «аппараты» и рынки он практически не исследует, а часто просто дает им весьма расплывчатую характеристику, называя их «анти-субъектом». Но тем самым он не только демонстрирует небрежное отношение к эмпирической реальности, поскольку оставляет за рамками анализа элементы, имеющие принципиальное значение для интересующих его процессов субъективации. Помимо этого он также совершает теоретическую ошибку, гипотезируя «аппараты» и институты точно так же, как это делал Юрген Хабермас в своем понятии системы. Однако даже если всерьез воспринимать тезис об изменчивости и неустойчивости социальных процессов, как на этом настаивает Турен, то и тогда нужно интересоваться не только социальными движениями, но и трансформационными процессами, происходящими в, казалось бы, стабильных институтах. Это, пожалуй, основной недостаток аналитического подхода Турена.

В завершение этой лекции мы бы хотели очень кратко рассмотреть вклад еще одного французского мыслителя, который долгое время оставался в тени, но затем постепенно, благодаря своим фундаментальным теоретическим исследованиям, стал играть все более важную роль в развитии социологической или социальной теории, будучи при этом философом. Речь идет о Поле Рикёре

(1913–2005). Истоки ранней философской рефлексии Рикёра, так же как и Мориса Мерло-Понти, лежат в так называемом французском «христианском экзистенциализме» 1930-х годов. Во время второй мировой войны, находясь в плену у немцев, Рикёр очень интенсивно занимался философией Гуссерля. Уже в конце 1950-х годов он считался новой восходящей звездой на философском небосклоне Франции. Однако в связи с растущей популярностью структурализма в середине 1960-х годов Рикёр вскоре оказался в положении маргинального мыслителя. Он тоже занимался структуралистскими темами и прежде всего вопросами символических систем и языка, а, кроме того, сформулировал важные критические замечания в адрес структурализма, но теоретической основой его работы стал не структурализм, а вдохновленная феноменологией герменевтика. В 1960-е годы такая теоретическая ориентация считалась безнадежно устаревшей. Интеллектуальная маргинализация вкупе с университетскими беспорядками после 1968 года, достигшими своего апогея в нападении леворадикальных студентов на Рикёра, привели к тому, что Рикёр покинул Францию и в 1970 году принял приглашение факультета богословия Чикагского университета, став преемником великого протестантского теолога Пауля Тиллиха, умершего в 1965 году¹

Широкий диапазон тем и объем работ Рикёра не укладываются в рамки наших лекций по социальной теории. Разнообразие затронутых им вопросов простирается от феноменологии хотения, через символику зла и герменевтику текста до анализа фрейдизма² и трехтомного исследования под названием «Время и рассказ» (1983)³. Для нас в данном цикле лекций на интерес представляет его главное произведение 1990 года «Я-сам как другой»⁴, в котором Рикёр анализирует феноменологию и англоязычную аналити-

¹ Ср.: Joas H. Gott in Frankreich. Paul Ricoeur als Denker der Vermittlung // Merkur. 2003. No. 57. S. 242–246; Dosse F. Paul Ricoeur: Les sens d'une vie. Paris: La Découverte, 2000.

² Ср. его известное исследование 1965 года: Ricoeur P. Die Interpretation. Ein Versuch über Freud [De l'interprétation. Essai sur Freud]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969 [1965].

³ Рикёр П. Время и рассказ / Пер. Т. В. Славко. М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН: Культурная инициатива: Университетская книга, 2000.

⁴ Ricoeur P. Das Selbst als ein Anderer [Soi-même comme un autre]. München: Wilhelm Fink, 1996 [1990]. Русский перевод: Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.

ческую философию, пытаясь прояснить понятие идентичности, и в завершение приходит к важным этическим заключениям.

При помощи своей герменевтики человеческого «Я» Рикёр хочет прояснить понятие, которое само по себе кажется крайне сложным или расплывчатым. Что мы имеем в виду, когда в обычной жизни говорим о «Я»? Что конкретно имеют в виду философы, психологи и социологи, когда говорят об «идентичности»? Означает ли это, что люди всегда одни и те же, что они не меняются? Вряд ли, поскольку мы постоянно учимся, развиваемся и так далее. Но что же тогда это означает? Складывается впечатление, что многие философские подходы и прежде всего аналитическая философия хотя и говорят об «идентичности», упускают из виду тот факт, что «личность, о которой говорят, деятель, от которого зависит действие, обладают некой историей, сами являются собственной историей»¹ Рикёр считает, что скрывающуюся за этим проблему можно решить только путем тщательного терминологического различения: общеупотребительные или расхожие понятия, такие как «самость» (*selfhood*), «личность» (*ipséité*), «идентичность» (*Identität*), необходимо еще раз разложить на составляющие, чтобы прийти к более точным определениям. В конечном итоге он предлагает различать «самотождественность» („*mêmeté*“) или идентичность от *idem* и «самость» („*ipséité*“) или идентичность от *ipse*.

Первая пара понятий обозначает просто постоянство личности во времени, тогда как самость или идентичность *ipse* обозначает производимую самим индивидом непрерывность своей личности, несмотря на изменения. Это можно сформулировать иначе: говоря о личности, что она остается самой собой, я не предполагаю существования некоего неизменного ядра персональности². Рикёр полагает, что «самость» создается нарративным путем, что мы как личности рассказываем себе или другим о том, кем мы являемся и как мы стали теми, кто мы есть.

Личность, понимаемая как персонаж повествования, не является отчетливо выделяемой реальностью собственного опыта. Совсем наоборот: она сопричастна режиму динамической идентичности, свойственному рассказанной истории. Повествование созидает идентичность персонажа, которую мы можем назвать его нар-

¹ Цит. по: Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 142.

² Там же. С. 17.

ративной идентичностью, строя идентичность рассказываемой истории. И как раз идентичность истории создает идентичность персонажа¹

А поскольку события в жизни человека никогда не заканчиваются, никогда не заканчивается и это повествование. Рикёр говорит о «нарративной незавершенности» жизни, а также о «взаимопереплетении историй жизни» и, наконец, о «диалектике припоминания и предвосхищения»². Рикёр, который очень тщательно выстраивает свою аргументацию, с одной стороны, выступает в роли критика всех тех постмодернистских воззрений, в которых подчеркивается возможность свободного выбора идентичностей и тотальная фрагментация (постмодернистской) самости. С точки зрения Рикёра, тот, кто учитывает предложенное им различие понятий, не может согласиться с подобными воззрениями. С другой стороны, Рикёр напоминает нам о том, что «рассказ» или повествование относится к процессу формирования «Я» и, следовательно, к жизни человека и является исконно человеческим опытом, который должен иметь прямые последствия и для этики, иначе «как, в самом деле, субъект действия мог бы дать собственной жизни, взятой в целом, этическую оценку, если бы эта жизнь не была сосредоточена в единство, и как это может произойти, если не в форме рассказа?»³

В восьмом и девятом разделе своей книги Рикёр исчерпывающе анализирует современные этические проекты и в результате формулирует свою собственную позицию, в которой удивительным образом сохраняется баланс между универсалистской справедливостью в духе Канта, Ролза и Хабермаса⁴ и этикой конкретной нравственности (*Sittlichkeit*), истоки которой восходят к Аристотелю и Гегелю. Рикёр очень хорошо осознает слабые стороны универсалистских концепций справедливости, которые склонны упускать из виду конкретную жизненную практику людей. Но при этом он также не переходит в лагерь «теоретиков нравственности», обосновывая это следующим образом:

Не пройдя через конфликты, потрясающие практику, руководствующуюся принципами моральности, мы поддались бы со-

¹ Там же. С. 180.

² Там же. С. 196.

³ Там же. С. 192.

⁴ Ср. также семнадцатую и восемнадцатую лекции.

блaзнам морального ситуационизма, который оставил бы нас беззащитными перед произволом¹

Таким образом, согласно Рикёру, кантовские правила универсализации нам необходимы для того, чтобы прийти к практически непротиворечивым выводам; мы не можем отказаться и от идей Ролза и Хабермаса, несмотря на то, что сами по себе они недостаточны. Но выбор делается не между универсалистской моралью и практической нравственностью или между абстрактной аргументацией и соглашением. Для Рикёра это ложные дихотомии. Он предпочитает говорить о «диалектике между аргументацией и убеждением». Выбор такой терминологии становится понятным при прочтении тех пассажей, в которых Рикёр анализирует дискурсную этику Хабермаса. По мнению Рикёра, Хабермас в своей дискурсной этике предполагает простой обмен аргументами с целью «извлечь наилучший аргумент» и исключить все остальные, но при этом, как и все сторонники универсалистской теории морали, упускает из виду тот факт, что в ситуации дискурса мы дискутируем о «жизненных вещах»: аргументы – это не только противодействие традиции и соглашения, но также критическая инстанция, действующая в пределах убеждений и «жизненных вещей», которые могут быть выражены только нарративно² И последние невозможно полностью исключить:

Убежденность превращается в неустранимого партнера благодаря тому, что в ней выражается занятая позиция, из которой исходят значения, интерпретации, оценки, соотнесенные с многочисленными благами, отмечающими собой шкалу *graxis'a*, начиная с практик и их имманентных благ, продолжая через жизненные планы и истории и заканчивая представлениями, которые люди – поодиночке или совместно – составляют для себя относительно того, что такое наполненная жизнь³.

Таким образом, дискурсная теория Хабермаса в силу того, что она игнорирует тесную взаимосвязь между аргументами и «жизненными вещами», слишком абстрактна в этическом плане. Для нас в данном контексте интересно не только то, что у Рикера мы встречаем то же самое неприятие хабермасовской дискурсной эти-

¹ Цит. по: Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 284.

² Там же. С. 338.

³ Там же.

ки и подразумеваемых в ней положений теории демократии, что и у Турена, хотя Рикёр отмежевывается от Хабермаса с помощью совершенно других теоретических средств. Еще более поразительно то, с какой последовательностью и точностью (которой Рикёр обязан своим интенсивным занятиям аналитической философией) Рикёр продвигается к синтезу аристотелизма и кантианства в этике и с его помощью находит элегантные решения проблем, многие из которых в преимущественно американских дебатах о либерализме и коммунитаризме¹ считались неразрешимыми.

Несмотря на то, что сам Рикёр уделял внимание исключительно методологическим вопросам гуманитарных наук и был предельно далек от традиционных социологических вопросов, его положения о процессе интерпретации, о взаимосвязи между формированием идентичности и рассказом, а также рассуждения в области этики оказали очень плодотворное влияние и на дебаты по вопросам общей социальной теории. В свете того, что структуралистский и постструктуралистский способ мышления явно утратил свое бывшее значение не только во Франции, но и за ее пределами, неудивительно, что сегодня эта плодотворность философии Рикёра все чаще обнаруживается именно в социальных науках.

¹ Ср. восемнадцатую лекцию.

Семнадцатая лекция. ФЕМИНИСТСКИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕОРИИ

Сама форма множественного числа в подзаголовке этой лекции указывает на то, что в данном случае мы напрямую столкнулись с одной из основных проблем нашего курса лекций, а именно с тем, что в рамках феминизма существует не одна социальная теория, а целое множество. Невероятное разнообразие, характерное для теоретического ландшафта феминизма, объясняется тем, что теоретики феминизма помимо того, что, разумеется, не всегда преследуют одни и те же конкретные цели и задачи, в своей аргументации также используют самые разные теоретические элементы. В подавляющем большинстве случаев эти элементы заимствуются из тех теорий, с которыми вы уже познакомились в ходе наших лекций. Правда, лишь немногие феминистки опираются на идеи Парсонса, но многие включают в свою аргументацию положения теории конфликта. А что касается самых сильных и влиятельных на данный момент течений в феминистских дебатах, то их истоки можно обнаружить в этнометодологии, постструктурализме и теории Хабермаса. Кроме того, очевидно сильное влияние психоанализа.

В связи с этим возникает вопрос, а можно ли вообще в этом разнородном теоретическом поле феминизма найти общий знаменатель, тем более что феминистские дебаты ведутся не только в социологии, но и в психологии, этнологии, истории, философии и политической теории. При этом дисциплинарные границы не играют особой роли¹. Этот вопрос, несомненно, имеет решающее значение, поскольку указывает на опасность фрагментации феминистской дискуссии. Впрочем, в реальности участники этой дискуссии, по-видимому, единодушны в том, что все феминистские теории объединяет общая нормативная или политическая цель, которая восходит к историческим истокам феминистской теории, а именно к женскому движению. В конечном счете, цель всех феминистских подходов, как она обычно формулируется их представительницами, заключается в критике отношений власти и господства, подавляющих или дискриминирующих женщин, и, соответственно, в

¹ Ср., например: *Кимлика У.* Современная политическая философия: введение. М.: Издательский дом, 2009. С. 398 и далее.

освобождении женщины от этих отношений. Эту цель четко сформулировала представительница феминистской философии Элисон Джаггар (род. в 1942 году): «В современном социальном контексте, в котором женщины по-прежнему занимают подчиненное положение, феминистский этический подход должен служить указанием к действию, направленному не на усиление, а на изменение этого подчиненного положения»¹ То же самое, безусловно, можно сказать и о социальной или политической теории.

Этот нормативно-политический посыл феминистской теории (или феминистских теорий) позволяет нам провести границу между данными подходами и гендерными исследованиями («gender studies»), ставшими невероятно популярными за последние двадцать лет² С гендерными исследованиями феминистские подходы объединяет общий научный интерес к (исторической и современной) организации социальных и политических отношений между полами. Однако тот, кто занимается гендерными исследованиями, может занимать «нейтральную» позицию. Например, исследование форм демонстрации маскулинности совершенно не обязательно должно проводиться с критическими намерениями. Феминистки же ставят задачу по-другому: для них главной была и остается критика существующей в обществе организации отношений полов.

Впрочем, сразу подчеркнем: за этой общей нормативно-политической направленностью феминистских теорий нельзя забывать о том, что для достижения этой цели используется самый разный понятийный и теоретический инструментарий, так что эта связующая нить готова в любой момент оборваться. В этом и заключается трудность изложения феминистских социальных теорий, а тематика нашего курса лекций еще больше ее усугубляет. Ведь мы утверждали, что в центре внимания социально-теоретических подходов всегда находятся проблемы действия, социального порядка и социальных изменений и что, как правило, социальные теоретики стремятся дать диагноз современной им эпохе. Разумеется, не

¹ Jaggar A. M. Feministische Ethik. Ein Forschungsprogramm für die Zukunft // Nagl-Docekal H., Pauer-Studer H. (Hg.) *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik.* Frankfurt/M.: Fischer, 1993. S. 196; ср. также: Pauer-Studer H. *Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen* // Nagl-Docekal H., Pauer-Studer H. (Hg.) *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik.* Frankfurt/M.: Fischer, 1993. S. 35 и далее.

² Ср. Becker-Schmidt R., Knapp G.-A. *Feministische Theorien zur Einführung.* Hamburg: Junius, 2001. S. 7.

все феминистские подходы удовлетворяют нашим критериям «теории». Из этих же соображений мы не сочли возможным отнести к «ядру» современной социальной теории социологические работы по классовой структуре, теории государства или этнической проблематике современных обществ. В нашем понимании работы об ущемлении интересов и ограничении прав женщин в современных обществах сами по себе еще не относятся к феминистской социальной теории. Такое понимание вынуждает нас пренебречь определенными разделами феминистской дискуссии точно так же, как мы пренебрегли отдельными темами и целыми исследовательскими областями в социологическом мейнстриме и сосредоточились на тех направлениях, которые логически связаны с другими теоретическими работами, представленными в данном курсе лекций. Само собой разумеется, что при таком выборочном подходе мы не можем предложить вам исчерпывающий анализ феминистских работ.

Эту лекцию мы разделили на три части. Сначала в кратком историческом очерке мы попытаемся ответить на вопрос о том, почему, по нашему мнению, подлинно феминистская социальная теория возникла сравнительно недавно (1). Затем мы рассмотрим вопрос о том, какие дебаты о «сути» феминности доминировали в 1970-е и 1980-е годы (2), и (в последнем и самом длинном разделе) попытаемся понять, почему эти подходы сменились интенсивной дискуссией о соотношении «пола» («sex») и «гендера» («gender»), т. е. о соотношении биологического и социального аспектов половой принадлежности, и какие теоретические позиции играют главную роль в этой дискуссии (3).

(1) Как мы уже отмечали, феминистские социальные теории своими корнями уходят в женское движение. Организованному женскому движению уже более 200 лет, и, разумеется, на протяжении всего этого времени в процессе борьбы женщин за равноправие создавались также теоретические концепции, призванные поддержать женщин в этой борьбе¹. Тем не менее, можно, наверное, сказать, что систематическая разработка феминистской тео-

¹ О женском движении в Германии ср., например: *Gerhard U. Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung*. Reinbek: Rowohlt, 1992; о женском движении в Америке ср., например: *Giele J. Z. Two Paths to Women's Equality. Temperance, Suffrage, and the Origins of Modern Feminism*. New York et al.: Twayne Publishers, 1995. Сравнение феминизма в разных странах, подкрепленное историческим материалом, см. в: *Bolt Ch. The Women's Movements in the United States and Britain from the 1790s to the 1920s*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1993.

рии началась не ранее 1960-х годов. Это, конечно же, связано в первую очередь с тем, что только реформы в сфере образования, имевшие место как раз в этот период, открыли достаточному числу женщин доступ в университеты. Впрочем, как ни странно, решающее значение для развития феминистского сознания и последовавшего за ним производства теорий имел не опыт обучения женщин в вузах, а формы поведения в рамках студенческого движения в конце 1960-х, в котором доминировали мужчины и которому «было совершенно наплевать на это дурацкое женское движение»¹. Многие активистки женского движения столкнулись с тем, что их цели, а именно равноправие полов во всех областях жизни, в том дискуссионном ландшафте, в котором доминировала марксистская аргументация, просто-напросто игнорировались, поскольку неравноправие женщин и мужчин всегда интерпретировалось всего лишь как «второстепенное противоречие» капитализма, несопоставимое по своему значению с «главным противоречием» наемного труда и капитала. Такая фигура аргументации для многих представителей студенческого движения и «новых левых» (мужского пола) служила удобным оправданием их сексистского поведения – такого же, как поведение их противников в там называемом «буржуазном лагере». Это привело к началу организационного и теоретического «перерезания пуповины», т. е. отмежевания многих политически ангажированных женщин от «новых левых», поскольку они осознали необходимость поиска новых путей, в том числе и в сфере исследований и теоретической работы в социальных науках.

Этот процесс отмежевания имел различные формы. Очень многие феминистки занялись эмпирическими исследованиями, стараясь обнаружить последствия неравенства полов в различных сферах общественной жизни. Так, например, они показали, насколько неравномерно структурирован рынок труда, как меры, принятые государством всеобщего благосостояния, еще больше привязали женщину к дому и детям, какие механизмы по сей день препятствуют адекватному представительству женщин в политике, объяснили, почему домашний труд, выполняемый почти исключительно женщинами, не заслужил общественного признания и никак не оплачивается, и так далее. Феминистки с более высокими теоретическими амбициями очень скоро перешли к анализу предпосы-

¹ Firestone S. *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution* [The dialectic of sex: the case for feminist revolution]. Frankfurt / M.: Fischer, 1976 [1970]. S. 39.

лок неравенства полов и к изучению вопроса о том, в какой мере имеющиеся социально-научные теории могут способствовать получению новых знаний в этой области. Активистка феминистского движения Суламифь Файерстоун (род. в 1945 году) в своей уже цитировавшейся нами книге «Диалектика пола» (1970) вступила в полемику с марксистки ориентированным студенческим движением и характерным для него экономическим редукционизмом, указав на биологические различия между мужчиной и женщиной. Конфликт между полами она охарактеризовала как базовый конфликт, имеющий гораздо более глубокие корни, нежели классовая борьба. Именно этот конфликт она также считает причиной мужского сексизма. Журналистка Сьюзан Браунмиллер (род. в 1935 году) в своей книге «Против нашей воли: мужчины, женщины и насилие»¹ (1975) указала на способность и волю мужчин к применению насилия, прежде всего сексуального. При этом Браунмиллер утверждает, что при помощи угрозы сексуального насилия «все мужчины держат всех женщин в постоянном страхе»² и таким образом оттесняют их на второстепенные социальные позиции. Другие феминистки, напротив, попытались уйти от подобного радикального биологизма – в первую очередь потому, что такого рода объяснения, на их взгляд, не отражали огромные культурные различия в неизменно присутствующем неравенстве полов или, говоря словами антрополога Гейл Рубин, не учитывали «бесконечное многообразие и монотонную одинаковость»³. Здесь, впрочем, снова можно было сослаться на Маркса или даже скорее на Энгельса, поскольку различные формы разделения труда между полами могли служить объяснением различных форм гендерного неравенства. По мнению сторонников данного подхода, капитализм и патриархальная семья в равной мере определяют отношения между полами: (мужской) оплачиваемый труд и (женская) работа по дому тесно переплетены между собой, за счет чего происходит постоянное воспроизводство неравенства между мужчиной и женщиной, т. е. поддерживается власть мужчин⁴. Впрочем, когда в 1980-е годы марксизм

¹ *Brownmiller S. Gegen unseren Willen. Vergewaltigung und Männerherrschaft [Against Our Will: Men, Women and Rape]. Frankfurt / M.: Fischer, 1992 [1975].*

² Там же. С. 22.

³ *Rubin G. The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex // Reiter R. R. (Ed.) Toward an Anthropology of Women. New York / London: Monthly Review Press, 1975. P. 10.*

⁴ Cp. *Walby S. Theorizing Patriarchy. Oxford / Cambridge: Basil Blackwell, 1990.*

начал терять свое былое значение, влияние этих подходов тоже уменьшилось. То же самое произошло и с концепцией патриархата или мужского господства, использовавшейся в самых разных теоретических подходах (не только в марксистском феминизме). Понятие патриархата, которое еще в 1970-х и в начале 1980-х годов считалось главной категорией феминизма, оказалось недостаточно конкретным для проведения дифференцированного эмпирического анализа и поэтому вскоре отошло на задний план¹. Как еще раньше отмечала Гейл Рубин:

(...) важно — причем именно ввиду неутешительной истории — различать человеческую способность и необходимость создавать гендерный мир, с одной стороны, и те эмпирически существующие деспотичные способы, которыми фактически организованы гендерные миры, с другой стороны. Патриархальность объединяет эти два значения в одном термине².

В связи с этим понятийным поворотом начиная с 1970-х и 1980-х годов в феминистской социальной теории намечается усиление микросоциологической ориентации и в целом более интенсивная теоретическая разработка проблемы отношения полов. В этой связи многим феминисткам удалось установить более тесную связь с «традиционной» социальной теорией. В 1980-е годы в центре феминистской дискуссии все чаще оказываются не «глобальные» и, возможно, вообще не поддающиеся объяснению исторические причины «перекоса» в отношении полов, а вопрос о том, что такое равенство полов, как именно должна выглядеть поддержка женщин, направленная на уменьшение дискриминирующих последствий полового различия, каким образом в современных обществах закрепляются различия между мужчиной и женщиной и как они воспроизводятся в повседневных практиках. Другими словами, в то время как феминистки, строящие свою аргументацию на биологическом фундаменте, подчеркивали неустранимое различие между полами, а сторонники тезиса о патриархате неустанно твердили о глубоко укорененном и непоколебимом господстве мужчины, в

¹ Cp. Knapp G.-A. Macht und Geschlecht. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftsdiskussion // Knapp G.-A., Wetterer A. (Hg.) Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie. Freiburg: Kore, 1992. S. 298.

² Rubin G. The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sex // Reiter R. R. (Ed.) Toward an Anthropology of Women. New York / London: Monthly Review Press, 1975. P. 168.

новом течении феминизма ставился вопрос о совершенно конкретных способах и стратегиях производства и конструирования этого различия полов в повседневной жизни. В связи с этим стало ясно, что изучение данных вопросов, по крайней мере, косвенно затрагивает проблемы, считавшиеся основными проблемами «традиционной» социальной теории: что такое (мужское и женское) действие? Что такое субъект мужского или женского пола? Как и за счет чего воспроизводится гендерный порядок? Поэтому мы полагаем, что феминистские социальные теории, по крайней мере те, которые являются или хотят являться частью канона современной социальной теории, в целом сравнительно молоды. Со времени их возникновения прошло не более тридцати лет. Соответственно, свое изложение мы начинаем с 1970-х и 1980-х годов и с тех теоретических подходов, которые определяют феминистские дебаты вплоть до сегодняшнего дня.

2. В тот период феминистские дебаты развивались между двумя полюсами, представленными двумя совершенно различными типами аргументации. Сторонники первой позиции, которую в критической литературе иногда называют «максималистской», подчеркивали различия между мужчиной и женщиной. Разумеется, это совершенно не обязательно происходило с использованием аргументов из области биологии. Впоследствии в центре внимания оказались обусловленные половой принадлежностью процессы психологического развития. «Как правило, представители данного направления полагают, что эти различия глубоко укоренены и что они обуславливают формирование разных подходов к миру, в некоторых случаях порождая особую женскую „культуру“ Такие различия, на их взгляд, идут на пользу обществу, и их нужно осознавать и поддерживать»¹ Сторонники так называемой «минималистской» позиции, напротив, настаивали на большем сходстве полов и на том факте, что существующие различия не являются неизбежными, а имеют многочисленные исторические вариации и, следовательно, конструируются обществом²

В 1970-е и 1980-е годы наметились упоминавшиеся ранее новые подходы к отношению полов, которые сначала разрабатывались преимущественно в различных отраслях психологии или же в соци-

¹ Epstein C. F. *Deceptive Distinctions. Sex, Gender, and the Social Order*. New Haven / London: Yale University Press, 1988. P. 25.

² Там же.

ологии, активно использовавшей психологическую аргументацию. При этом наибольший резонанс вызвала «максималистская позиция». И здесь необходимо назвать прежде всего двух феминисток, чьи работы оказали значительное влияние на смежные социально-научные дисциплины.

Американский социолог Нэнси Ходороу (род. в 1944 году) попыталась с точки зрения психоанализа ответить на вопрос о том, почему женщины в своем поведении демонстрируют такую психологическую динамику, которая ведет к поддержанию существующего отношения между полами и к социальному подчинению женщины. Ходороу считает, что решающую роль здесь играет отношение девочек к матерям на самом раннем этапе развития¹. Ходороу исходит из того, что гендерная идентичность у представителей обоих полов формируется в сравнительно раннем возрасте, а после пяти лет ядро личности практически не меняется. Если этот практически общепринятый психоаналитический тезис верен, и если в то же время верно то, что, во всяком случае, в западных обществах главной референтной личностью для детей обоего пола является мать, то, по мнению Нэнси Ходороу, очевидно, что формирование гендерной идентичности у представителей мужского и женского пола должно происходить по-разному.

Самая ранняя форма индивидуации, первичное конструирование «Я» и его внутреннего объектного мира, первые конфликты и первые бессознательные самоопределения, первые опасности, угрожающие индивидуации, и первые страхи, из которых возникают формы защиты – все это по-разному протекает у девочек и мальчиков, так как их отношения с матерью на раннем этапе носят различный характер².

В то время как девочки формируют свою гендерную идентичность, сильно ориентируясь на мать, и при этом идентифицируют себя с матерью и ее действиями, мальчики воспринимают себя как противоположный полюс по отношению к матери. Они позиционируют себя, дистанцируясь от матери. Это ведет к тому, что развитие ребенка мужского пола гораздо в большей степени протекает под знаком индивидуальности, формирования жестких или даже сверхжестких границ «Я». Девочки, напротив, гораздо в большей

¹ Ср. Chodorow N. Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter [The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender]. München: Frauenoffensive, 1994 [1978].

² Там же. S. 217.

степени формируют такую индивидуальность, которая склонна к «эмпатии» с другими и, соответственно, способна сопереживать потребностям и чувствам других. Этим объясняется также то, почему у мужчин больше проблем в отношениях с другими людьми, тогда как женщинам, напротив, чужды жесткие формы индивидуации¹.

Аналитические работы Нэнси Ходороу были направлены, с одной стороны, против глубоко «маскулинных» теоретических посылок психоанализа: вслед за Фрейдом, теоретики психоанализа объявляли нормой развитие ребенка мужского пола, по сравнению с которым женский вариант формирования Я-идентичности мог казаться лишь ущербным². С другой стороны, Нэнси Ходороу хотела объяснить, почему отношения полов постоянно воспроизводятся именно в своем неравенстве. Отношения девочек с матерью в самом раннем возрасте и способ формирования их гендерной идентичности неизменно порождают один и тот же тип действия, который можно было бы назвать «материнской заботой» («mothering») и который во многих аспектах отличается от действий мужчин, поскольку очень сильно ориентирован на отношения. В этих тезисах выражена и определенная нормативная позиция, так как Ходороу и ее последователи и последовательницы не соглашались ни с тем, что женский тип формирования идентичности и действий – это неполный вариант мужского типа³, ни с тем, что типичные отношения в семье в современной Америке с характерным для них акцентом на «mothering» являются единственно возможной или даже идеальной формой отношения родителей к детям, тем более что именно эта «материнская забота» усиливает неравенство полов:

Современные проблемы, связанные с материнством, возникают из потенциальных внутренних противоречий в семье и социальной организации полов – противоречий между материнской заботой, проявляемой женщинами, и их гетеросексуальными обязательствами, между материнской заботой и индивидуацией дочерей и между эмоциональной привязанностью и чувством маскулинности у сыновей. Изменения, вызванные внешними, прежде всего экономическими влияниями, еще больше усугубили эти противоречия⁴.

¹ Там же. S. 217 и далее.

² См. прежде всего главу 9 в ее книге.

³ Chodorow N. Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter [The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender]. München: Frauenoffensive, 1994 [1978]. S. 256.

⁴ Там же. S. 274.

С помощью другой формы разделения труда между мужчиной и женщиной (например, более интенсивной профессиональной деятельности женщины и домашнего труда мужчины), по мнению Нэнси Ходороу, можно было бы, по крайней мере, ослабить существующие типы формирования гендерной идентичности, поскольку в этом случае матери уже не были бы единственными референтными личностями для детей. При выполнении этих условий появился бы шанс прервать постоянное «воспроизводство материнской заботы» со всеми ее негативными последствиями для автономии женщин.

Схожую нормативную ориентацию отстаивала также Кэрол Гиллиган, чья работа «Иным голосом»¹ (1982) имела даже большее влияние, чем работы Нэнси Ходороу. Психолог (и тоже американка) Гиллиган (род. в 1936 году) придерживалась совершенно иного теоретико-психологического подхода, нежели социолог Нэнси Ходороу, работавшая с психоаналитическими методами. Гиллиган была ученицей и сотрудницей одного из известнейших психологов развития того времени Лоуренса Кольберга, который своими тезисами оказал значительное влияние на смежные дисциплины. Поэтому основанная на результатах исследований критика Гиллиган в адрес Кольберга практически неизбежно вызвала сильный резонанс, в частности, в философии морали и в социологии, поскольку Гиллиган поставила под сомнение центральные постулаты этих дисциплин.

Кольберг, чьи труды оказали влияние в том числе на Юргена Хабермаса², опираясь на работы Жана Пиаже, разработал теорию нравственного развития ребенка и взрослого. На основании своих эмпирических исследований он сделал вывод о том, что процесс формирования морального сознания проходит несколько этапов. Кольберг выделял три уровня морального развития (предконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный) и при этом каждый уровень разделял на две ступени (которые нас в данном контексте не интересуют). На предконвенциональном уровне действующие субъекты следуют определенным моральным правилам лишь потому, что, исходя из своей эгоцентристской перспективы,

¹ Gilligan C. Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau [In a Different Voice]. München: Piper, 1991 [1982]. См. перевод фрагмента этой книги на русский язык в: Гиллиган К. Иным голосом: Психологическая теория и развитие женщины / Этическая мысль. М., 1991.

² Ср. десятую лекцию.

хотят избежать наказания. «Хорошим» в этом случае является то, что выгодно действующему субъекту или что помогает ему избежать наказания. Конвенционально-нравственный тип аргументации и действия имеет место тогда, когда я вижу свои моральные обязательства, например, в исполнении ожиданий окружающих меня людей, например, когда я хочу быть в их глазах «хорошим парнем» и завоевать их симпатию или когда я хочу способствовать благу целого, частью которого я являюсь. Постконвенциональная ступень достигается тогда, когда человек действует в соответствии с универсальными этическими принципами, т.е. когда в своем моральном действии он занимает такую позицию, которая может быть сформулирована независимо от частных отношений и общностей, т.е. на основе действительных для всех и всеми одобряемых правил¹

Кольберг считал, что развитие морального сознания следует совершенно определенной логике: люди в процессе социализации последовательно проходят три уровня или шесть ступеней, т.е. происходит восхождение от предконвенциональной морали к конвенциональной и, наконец, постконвенциональной с их соответствующими ступенями. Впрочем, согласно Кольбергу, не все люди достигают высшего уровня или высшей ступени морального развития. Лишь немногим взрослым удастся последовательно выстраивать свою аргументацию и свои действия в соответствии с универсалистскими этическими или моральными принципами. И, что особенно поражает в исследованиях Кольберга (и именно это обнаружила и затем подвергла критике Кэрол Гиллиган), это то, что женщины обычно не достигают постконвенционального уровня морали, что, в отличие от мужчин, они почти всегда остаются на уровне конвенциональной морали, т.е. третьей или — гораздо реже — четвертой ступени морального развития:

Среди тех, чье моральное развитие оказалось ущербным в соотнесении с масштабом Кольберга, особенно выделяются женщины, суждения которых соответствуют третьей ступени его шестиуровневой схемы. На этой ступени мораль определяется во внутриличностных категориях, а доброта отождествляется с помощью и доставлением радости другим людям. Эта концепция доброты, как считает Кольберг (...), важна в жизни

¹ Ср. Kohlberg L. *Moralstufen und Moralerwerb: Der kognitiventwicklungstheoretische Ansatz* // Kohlberg L. *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1996. S. 126 и далее.

зрелых женщин, поскольку их жизнь протекает дома. Кольберг (...) полагает, что только в том случае, когда женщины вступают в традиционную сферу мужской активности, они осознают неполноценность своей моральной ориентации и развиваются по направлению к высшим ступеням, где взаимоотношения подчинены правилам (четвертая ступень), а правила – всеобщим принципам справедливости (пятая и шестая ступени).

Однако в этом заключается парадокс, поскольку здесь самые характерные черты, обычно определяющие «доброту» женщин, их заботливость, чуткость к нуждам других, выражают ущербность их морального развития¹

Подобно тому, как Нэнси Ходороу трактовала постулаты традиционного психоанализа, так же Гиллиган пришла к выводу о том, что Кольберг выстраивает свою теоретическую модель психологии развития с мужской точки зрения, и поэтому она не в состоянии адекватно отразить развитие морального сознания у женщин. Гиллиган утверждает, что непредвзятое исследование морального развития женщин дало бы другие результаты. Согласно ее собственным эмпирическим исследованиям, женщины совершенно иначе подходят к проблемам морали, чем мужчины, и поэтому и процесс их нравственного развития должен интерпретироваться по-другому. Если мужчины, как правило, мыслят и действуют в соответствии с абстрактными принципами, то моральное суждение женщин в большей степени нарративно и зависит от контекста. Кольберг в своем исследовательском подходе никогда не учитывал этого. Этот контекстный и нарративный способ суждения у женщин ведет к формированию морали, «в которой имеет значение *сage* (забота, уход, внимание)». В то время как женская концепция морали сосредоточена вокруг «понимания ответственности и взаимосвязей», мужчины более склонны к абстрактной морали справедливости, основанной на «правах и правилах игры»².

Итак, Гиллиган критиковала своего учителя Кольберга за то, что тот предложил модель морального развития, имплицитно основанную на мужском понимании морали, а именно на морали абстракт-

¹ Gilligan C. Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau [In a Different Voice]. München: Piper, 1991 [1982]. S. 29. Русский перевод О. В. Артемьевой см. в Интернете: <http://afield.org.ua/book/gilligan.html>. Здесь перевод несколько изменен – Прим. переводчика.

² Там же. S. 30.

ных прав или на этике справедливости. Поэтому неудивительно, что женщины в его исследованиях оказывались неспособными достичь высших ступеней, то есть, как правило, не могли или не хотели действовать и аргументировать, исходя из абстрактных и универалистских правил. Подходу Кольберга Гиллиган противопоставила модель, которая должна была более адекватно отразить развитие морального сознания у женщин, а именно ступенчатую модель заботы, основанную на чувствительной к контексту и неабстрактной «этике сочувствия»¹. Кроме того (и в этом заключался нормативно-политический посыл аргументации Гиллиган), данная модель содержала важные импликации в отношении общественных институтов, поскольку они тоже должны отвечать специфическим женским представлениям о морали.

Это резкое противопоставление мужской этики справедливости и женской этики заботы и сочувствия вызвало оживленные дебаты как внутри, так и за пределами феминистского движения. Сами феминистки выступили с резкой критикой Гиллиган, упрекая ее среди прочего в том, что пропагандируемая ею мораль заботы представляет собой еще один вариант морали рабов, о которой писал Ницше. Критики видели в подобной позиции проявление того самого либерального феминизма, которому властные отношения просто-напросто чужды. «Утверждается, что женщины ценят заботу. Возможно, женщины высоко ценят заботу именно из-за того, что мужчины оценивали женщин в зависимости от заботы, которую те к ним проявляли. Утверждается, что женщины мыслят в категориях отношений. Возможно, женщины мыслят в категориях отношений потому, что социальное бытие женщин определено относительно мужчин. Либеральный идеализм подобных работ проявляется в том, что их авторы не воспринимают всерьез социальную детерминацию и отношения власти»². Отчасти эта жесткая критика была несправедливой, поскольку Гиллиган сама всегда подчеркивала, что под моралью заботы она не имеет в виду самоотречение и самоотрицание. Но, с другой стороны, против ее исследований

¹ Там же. S. 95.

² MacKinnon C. A. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge / London: Harvard University Press, 1989. P. 51–52; см. также об этом споре: Benhabib S. *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995 [1992]. S. 215 и далее.

был выдвинут целый ряд более убедительных возражений, причем не в последнюю очередь со стороны самих феминисток. Причиной для критики послужила недостаточная эмпирическая база ее исследований или же неверная трактовка этой эмпирической базы, поскольку на самых ранних этапах развития ребенка гендерные различия не проявляются так явно, как предполагала Гиллиган. То, что Гиллиган называет женской моралью заботы, на самом деле является лишь исторической формой определенной ролевой морали, которая вполне может измениться, если будет достигнуто большее равноправие полов¹. В определенных ситуациях мужчины тоже склонны к контекстным и нарративным рассуждениям. Наконец, критики обратили внимание на то, что так же, как и в работах Нэнси Ходороу, социальный и исторический факт гендерных различий у Гиллиган в конечном итоге остается без объяснения, т. е. эти различия предполагаются как данность².

Тем не менее, несмотря на все заслуживающие критики положения, дискуссия, начало которой положили работы Кэрол Гиллиган, безусловно, открыла новые исследовательские области и повлияла в том числе на дебаты в сфере философии морали и социологии. Довольно скоро стало ясно, что универсалистским теориям морали, соответствующим постконвенциональному уровню в кольберговской схеме развития, присущи серьезные недостатки. Подобные теории, цель которых — предоставление не зависящих от контекста правил для решения моральных вопросов, причем эти правила должны быть действительны для всех людей, а не только для какой-то конкретной группы, имеют один очень важный недостаток: они непригодны для изучения таких проблем, как последствия личных привязанностей, природа дружбы и симпатии или даже суть хорошей жизни в целом³. Все эти универсалистские теории, продолжающие традицию Канта, будь то дискурсная этика Хабермаса или

¹ Nunner-Winkler G. Gibt es eine weibliche Moral? // Nunner-Winkler G. (Hg.) *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1991. S. 147–161.

² Benhabib S. Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995. S. 214.

³ Cp. Pauer-Studer H. *Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen* // Nagl-Docekal H., Pauer-Studer H. (Hg.) *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*. Frankfurt / M.: Fischer, 1993. S. 44.

философия морали Джона Ролза¹, вынуждены как-то восполнять эти пробелы, что и вызывает критику. «Кант ошибался, полагая, что я как исключительно рационально действующий субъект могу путем уединенных размышлений прийти к выводу, с которым будут соглашаться все и всегда. Моральные акторы в кантовской теории морали подобны геометрам, которые, каждый в своем кабинете, спорят сами с собой и приводят доказательства разных позиций, но в итоге все же приходят к одному и тому же решению проблемы»². Дискурсная этика Хабермаса, согласно которой притязания на нормативную правильность должны быть подвергнуты интересубъективной и не зависящей от отношений господства проверке³, сумела избежать подобных проблем, поскольку она изначально была задумана как диалогическая и именно поэтому не предполагала отдельно стоящего субъекта. Однако и эта этика тоже основана на очень узком понимании моральной и политической сферы и на спорном различении норм и ценностей, справедливости и добра, вследствие чего многие из вышеназванных вопросов оказались за рамками данного подхода как не поддающиеся обсуждению или не относящиеся к сфере морали и политики. Ведь самые острые вопросы (морали) зачастую возникают в очень личной сфере⁴, тесно связанной с конкретным контекстом, но именно они не могут быть рассмотрены в изначальном варианте хабермасовской дискурсной этики, так как их следует отнести к сфере ценностей или хорошей жизни, а, значит, нельзя обсуждать с универалистских позиций. Даже если принять хабермасовское различение между добром и справедливостью, между ценностями и нормами, ситуация все равно останется неудовлетворительной, так как теорию морали, которая в принципе ничего не может или не хочет сказать о подобных острых индивидуально-нравственных вопросах, иначе как ущербной не назовешь. Фактически работы Гиллиган стали стимулом для теоретиков морали (и в том числе для Хабермаса)⁵.

¹ См. следующую лекцию.

Benhabib S. Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995 [1992]. S. 182.

³ Ср. десятую лекцию.

⁴ *Benhabib S. Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995 [1992]. S. 201.*

⁵ Ср. *Habermas J. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983. S. 187 и далее.*

заставив их еще раз задуматься над проблемой отношения морали заботы и морали справедливости и попытаться ответить на вопрос о том, может ли вообще одна мораль существовать без другой и не формируются ли чувства заботы и справедливости в сознании ребенка одновременно, как считает, например, Сейла Бенхабиб (род. в 1950 году).

В этом смысле Хабермас и Кольберг не уделили должного внимания выводам Гиллиган и других феминисток о том, что, прежде чем мы становимся взрослыми, мы являемся детьми, и без заботы, присмотра, сочувствия и внимания со стороны других мы бы не смогли стать морально компетентными, независимыми индивидами¹

Таким образом, в работах Гиллиган можно увидеть не только наивный либеральный феминизм. Ее исследования, безусловно, обладают критическим потенциалом, поскольку они выявляют маскулинный подтекст определенных теорий морали. И здесь теоретические импульсы (впрочем, совершенно не обязательно импульсы политические) Кэрол Гиллиган пересекаются с теоретическими целями, которыми руководствуются приверженцы коммунитаристского подхода². Кроме того, они вполне совместимы с другим направлением феминистской теории, представительницы которого (и прежде всего блестящий философ, профессор Гарвардского университета Марта Нуссбаум (род. в 1947 году)), опираясь на аристотелевскую философию, критикуют чрезмерно рационалистическую ориентацию большинства морально-философских концепций, поскольку в них, вопреки повседневному опыту, чувства трактуются как исключительно иррациональные переживания и поэтому игнорируются. Идея феминистки Нуссбаум заключается не в том, что необходимо придавать больше значения чувствам, поскольку, согласно клише, женщины от природы (т. е. биологически) более эмоциональны, чем мужчины. Нуссбаум отстаивает совсем другую позицию: на формирование чувств решающее влияние оказывает социальный контекст, т. е. чувства являются социальными конструктами. И поэтому вполне логично и совершенно не удивительно, что в обществе, не достигшем равноправия полов, чувства не-

¹ Benhabib S. Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995 [1992]. S. 206.

² См. следующую лекцию.

равномерно распределены между мужчинами и женщинами. Дело в том, что чувства часто возникают в ответ на ситуацию неопределенности и зависимости, а женщины по историческим причинам оказывались в подобных ситуациях чаще мужчин. Однако – и в этом заключается главная философская и социологическая идея Нуссбаум – утверждение о неравномерном распределении эмоций совершенно не означает, что женщинам в большей степени присуща иррациональность. Ведь даже если в нашем современном западном обществе женщины более эмоциональны, чем мужчины, мы в то же время понимаем, что чувства – это не просто пустые иррациональные субстанции. Чувства, как правило, связаны с суждениями об определенном предмете. Таким образом, чувства – это не иррациональность в чистом виде, а способ восприятия мира¹. И Нуссбаум приходит к выводу, который вполне совместим с тезисами Гиллиган: те теоретики, которые исключили из области рефлексии определенные феномены из-за, в конечном счете, необоснованного подозрения в иррациональности, оказали сомнительную услугу философии морали и социологии. Феминистская теория как раз дает шанс ввести в преимущественно мужскую философскую и социологическую дискуссию, в которой доминируют абстрактные или формальные положения, новые аспекты, более адекватно отражающие (не только женскую) социальную реальность.

3. Итак, мы с вами рассмотрели дебаты 1970-х и начала 1980-х годов, вызванные работами Нэнси Ходороу и Кэрол Гиллиган. Однако какими бы влиятельными ни были их концепции, тем не менее, можно утверждать, что уже в 1980-е годы в феминистском движении господствовала совсем другая исследовательская традиция. Ее сторонницы подвергли сомнению «максималистскую позицию» и, используя другой теоретический инструментарий, двигались скорее в направлении минималистской позиции, в которой акцент делался на значительном сходстве между полами. При этом в англоязычном пространстве на передний план вышло различие между «полом» («sex») и «гендером» («gender»). Понятие «sex» указывает на биологически определенный и определяемый пол (с учетом существующих между мужчиной и женщиной различий в анатомии, физиологии, генетическом фонде и гормональном статусе), а «gender» – на социально и культурно приобретаемый половой статус.

¹ Nussbaum M. *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999. S. 137 и далее.

Феминистки и исследовательницы гендера постоянно напоминают о необходимости различать эти понятия, которые лучше всего можно перевести как «биологический» и «социальный пол». И делают они это прежде всего для того, чтобы противостоять типично мужским моделям аргументации относительно «женской природы» (низшей по сравнению с мужской) и утвердить мысль о том, что различия между полами есть результат исторически обусловленных эффектов подавления и дискриминации, а не следствие природного или биологического различия. Биология не детерминирует «характер пола».

Гендер – это реляционная категория; ее назначение – объяснить то, каким образом конструируется различие между человеческими существами. Феминисток психоаналитического, постмодернистского, либерального и критического направления объединяет одно общее допущение: фиксация полового различия происходит в ходе социально и исторически обусловленного процесса. Это означает, что половая идентичность не дана «от природы»¹.

Самые оживленные теоретические дебаты в рамках феминистского движения начиная с 1980-х годов были направлены на то, чтобы избавиться от «эссенциализмов»², а также от встречающегося еще у Гиллиган представления о некой «универсальной субстанции под названием феминность»³. Эти теоретические дебаты постепенно отходили от темы различия между полами и двигались в сторону выявления социального и исторического конструирования полового различия⁴. При этом необходимо было соблюдать понятийное различие между «полом» и «гендером», чтобы можно было обозначить исторические и культурные причины и предпосылки особого способа формирования женской идентичности. Однако

¹ Benhabib S. Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995 [1992]. S. 210–211.

² Эссенциализм (от лат. *essentia* — сущность) — теоретическая и философская установка, характеризующаяся приписыванием некоторой сущности неизменного набора качеств и свойств. — Прим. переводчика.

³ Benhabib S. Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995 [1992]. S. 212.

⁴ Gilmeister R., Welterer A. Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung // Knapp G.-A., Welterer A. (Hg.) Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie. Freiburg: Kore, 1992. S. 201.

с течением времени дискуссия на эту тему стала настолько острой и радикальной, что от различения «пола» и «гендера» снова отказались, и вот почему: представительницам феминистской теории удалось доказать, что различие между полом и гендером, между биологическим и социальным полом тоже обманчиво, поскольку даже так называемый «биологический» пол не является действительно «биологическим» или «естественным», а представляет собой социальную конструкцию. Если принять этот парадоксальный тезис, то получается, что природно-биологического пола вовсе не существует! Впрочем, дебаты вокруг этого тезиса тоже не привели к возникновению единой феминистской теории, а дали повод для едва ли не полярных интерпретаций и самых разных нормативно-политических выводов.

3.1. Яркое, а, главное, новаторское в теоретическом плане начало этой дискуссии положила книга двух американских феминисток, социологов Сюзанн Кесслер (род. в 1946 году) и Венди МакКенны (род. в 1945 году) под названием «Гендер. Этнометодологический подход» (1978)¹. Эта книга не только ясно показала, что «гендер» является «социальной конструкцией», что в то время уже не было революционным открытием. Она в первую очередь указала на то, что до сих пор практически не исследовался вопрос, каким образом мы классифицируем людей как мужчин или как женщин. То есть даже те, кто подчеркивал важность различия «пола» и «гендера», по мнению Кесслер и МакКенны, никогда по-настоящему не анализировали, что именно происходит, когда люди приписывают другим людям социальный пол или, другими словами, на каком основании происходит «гендерная атрибуция».

Иногда (...) нам встречаются люди, чья гендерная принадлежность не очевидна (...). И вот тогда мы начинаем сознательно искать признаки того гендера, к которому они «на самом деле» принадлежат. Что это за признаки? Если мы спросим у людей, как они отличают мужчин от женщин, их ответ, как правило, будет содержать указание на «половые органы». Но так как в самом начале общения половые органы редко доступны для обозрения, это, конечно же, не то подтверждение половой принадлежности, которым мы на самом деле пользуемся².

¹ Kessler S., McKenna W. Gender. An Ethnomethodological Approach. Chicago / London: University of Chicago Press, 1978.

² Там же. P. VIII.

В таких неочевидных случаях становится ясно, что в рамках человеческого взаимодействия происходит постоянный и довольно сложный процесс, в результате которого участвующим в нем лицам приписывается определенный «гендер». И происходит это на основании фактов, которые имеют мало общего с биологическими признаками. Таким образом, то, что нам кажется само собой разумеющимся и непроблематичным, на самом деле обусловлено многими социальными факторами. При этом сложным является не только «навешивание ярлыков» на других людей, но и «проживание» или «осуществление» определенной половой идентичности, что особенно отчетливо проявляется, например, в феномене транссексуализма. В этом случае «быть женщиной» или «быть мужчиной» зависит не от физических данных, а от того, что человек, анатомический пол которого, возможно, был изменен хирургическим путем, должен прикладывать постоянные усилия для того, чтобы выглядеть женщиной или мужчиной. Гендер «осуществляется на практике»¹ или, как скажут впоследствии этнометодологи: «Делание гендера означает создание различий между девочками и мальчиками и женщинами и мужчинами, различий, которые не даны от природы, не являются сущностными или биологическими»².

Аргументирующие таким образом авторы могли для подтверждения своей позиции привлечь результаты исследований, представленные «основателем» этнометодологического подхода еще в 1950-е годы. В книге Гарфинкеля «Исследования по этнометодологии»³ рассказывается об одном долгом и крайне интересном исследовании, посвященном транссексуалу «Агнес»⁴. Этот человек, который до семнадцати лет воспринимался другими как мальчик и чьи биологические половые признаки были совершенно «нормальными», сам, тем не менее, чувствовал себя девочкой, а затем женщиной и хотел вести соответствующий образ жизни. Впоследствии ему была сделана операция по смене пола. Рассказывая об этом случае, Гарфинкель подробно описывает, с какими трудностями столкнулся этот человек с новой половой принадлежностью, как ему при-

¹ Там же. P. 163.

² West C., Zimmerman D. H. Doing Gender // Gender & Society. 1987 Vol. 1. No. 2. P. 137. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.

³ Ср. седьмую лекцию.

⁴ «Passing and the managed achievement of sex status in an “intersexed” person, part I».

ходилось учиться быть женщиной и почему переход ("passing") от одной половой идентичности к другой — это непрерывная задача, которую приходится решать снова и снова. Ведь «гендер» имеет огромное значение во всех повседневных ситуациях. Такие же как Агнес транссексуалы, как считает Гарфинкель, вынуждены постоянно презентовать себя таким образом, чтобы никто не догадался об их «изначальной» половой принадлежности. Как полагают Гарфинкель и особенно Кесслер и МакКенна, наибольший интерес в данном случае представляет не сам сравнительно редкий феномен транссексуализма. Исследования поведения транссексуалов представляют общетеоретический интерес, поскольку позволяют понять, каким образом любая женщина и любой мужчина обычно приписывают «гендер» другим и как они сами реализуют или должны реализовывать свою гендерную идентичность.

Тем не менее, необходимо помнить, что мы изучаем транссексуалов не потому, что они создают гендерные атрибуты каким-то особым образом, а, как раз наоборот, потому что они создают гендер самым обычным образом, как это делаем все мы¹

До сих пор все эти рассуждения, вероятно, не показались вам особенно новыми или провокационными. Можно, пожалуй, сказать, что при помощи данного этнометодологического подхода исследователи смогли лишь более точно рассмотреть старый феномен и более подробно объяснить, каким образом происходит социальное конструирование гендера. Однако на самом деле из исследований Кесслер и МакКенны следовали гораздо более существенные выводы, четко сформулированные в их книге. Если мы исходим из того, что гендер конструируется, то возникает вопрос: как именно конструируется социальная реальность, если при этом, по крайней мере, в нашем обществе всегда возникают два — и только два! — пола? «(...) какие правила к каким репрезентациям мы применяем, так что в результате в каждом конкретном случае мы производим смысл, согласно которому есть только мужчины и женщины, и считаем это объективным фактом, не зависящим от конкретного случая»²? Если, в то же время, верен тезис о том, что приписывание гендера есть социальный процесс, не зависящий напрямую от биологического пола, то нельзя ли предположить возможность недихотомичных гендерных атрибуций, т. е. какие-то другие раз-

¹ Kessler S., McKenna W. Gender. An Ethnomethodological Approach. Chicago / London: University of Chicago Press, 1978. P. 127–128.

² Там же. P. 5–6.

личения, помимо различия между мужчиной и женщиной, мальчиком и девочкой? И авторы действительно приводят результаты культурно-антропологических исследований, которые показали, что половая принадлежность не всегда представляется в виде дихотомии. В то время как в западных обществах основой для приписывания пола служит биология, т. е. не вызывает сомнений тот факт, что социальный пол происходит от биологического, в других культурах это совершенно не так. Как показали наблюдения, «мужской пол» вполне может быть приписан «биологической» женщине, если она демонстрирует мужское ролевое поведение. При этом анатомические, физиологические и другие подобные характеристики не играют никакой роли. Также было обнаружено, что в некоторых культурах люди исходят из существования не двух, а трех и более полов!

Утверждение о том, что гендерная идентичность универсальна, по-видимому, правильно в том смысле, что все люди знают, к какой категории они принадлежат, но неправильно, если мы подразумеваем нашу собственную уверенность в том, кто эти люди – мужчины или женщины¹

И хотя этот тезис уже довольно провокационный, Кесслер и МакКенна на этом не останавливаются. Они задаются (для того времени едва ли не еретическим) вопросом о том, не обременено ли и биологическое, научное определение человека в качестве мужчины или женщины гораздо более серьезными проблемами, чем принято считать. Что если определение биологического пола так же нечетко и расплывчато, как и определение «гендера»? Ведь на самом деле не существует однозначных научных критериев для определения пола. Ни анатомия, ни гормональная «конституция» человека, ни его генетический код не дают четких критериев, позволяющих отделить один пол от другого. Так, исследования гермафродитизма у детей показали, что медики «в зависимости от величины пениса [принимали решение о том], считать ли ребенка с набором хромосом XY и аномальными гениталиями мальчиком или девочкой. Если пенис был очень маленьким, ребенку записывали женский пол и хирургическим путем создавали искусственное влагалище»². Очевидно, четкого биологического признака не было

¹ Там же. P. 37

² Lorber J. Gender-Paradoxien [Paradoxes of Gender]. Opladen: Leske und Budrich, 1999. S. 86. См. также: Hagemann-White C. Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren... // Hagemann-White C., Rerrich M. S. (Hg.) Frauen-Männerbilder Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion. Bielefeld: AJZ, 1988. S. 228.

(и нет), так что довольно субъективная оценка величины пениса всякий раз оказывалась важнее, казалось бы, объективных критериев, в частности, генетического кода. Ученых, строящих свою аргументацию с опорой на этнометодологическую теорию, это наблюдение не должно удивлять, так как этнометодология сама способствовала развитию исследований в области социологии науки и постоянно обнаруживала доказательства того, насколько сильно естественнонаучная лабораторная работа проникнута обыденными представлениями. Именно на это обстоятельство указывают Кесслер и МакКенна, говоря о том, что биологические и медицинские исследования тоже базируются на культурных аксиомах, вследствие чего предпринимаются все новые (но до сих пор безуспешные) попытки обосновать спорный тезис о том, что существует два и только два пола¹

Итак, в своей аргументации Кесслер и МакКенна склонны отказать от различия биологического пола и гендера, имеющего ключевое значение для многих феминисток, и противопоставить ему радикальный или даже парадоксальный тезис о том, что, казалось бы, четко определяемая «биологическая» половая принадлежность тоже не так однозначна и что здесь тоже, совершенно очевидно, замешаны социальные конструкции. В литературе этот тезис иногда называют «нулевой гипотезой». Вот как определяет ее Карол Хагеманн-Уайт (род. в 1942):

Более восприимчивой к разнообразию жизненных форм женщины и более радикальной в отношении патриархального гнета мне по-прежнему представляется «нулевая гипотеза», которая гласит, что человечество не разделено на два пола от природы, но что существуют лишь различные культурные конструкции пола. Ведь, как известно, пластичность и способность человеческого рода к дедифференциации достаточно велики, чтобы в каких-то случаях перехитрить фактические данности, определенные гормонами или строением тела².

Кесслер и МакКенна связали эту «нулевую гипотезу» с четкой нормативно-политической программой. По их мнению, типичное для нашего общества допущение о существовании двух противопо-

¹ Kessler S., McKenna W. Gender. An Ethnomethodological Approach. Chicago / London: University of Chicago Press, 1978. P. 77

² Hagemann-White C. Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren... // Hagemann-White C., Rerrich M. S. (Hg.) Frauen-Männerbilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion. Bielefeld: AJZ, 1988. S. 230.

ложных полов практически неизбежно ведет к появлению иерархии между полами, к процессу, в котором женщины, в силу существующих издавна властных отношений, автоматически вытесняются на подчиненные социальные позиции. Если эта дихотомизация тесно связана с иерархизацией и влечет за собой «андроцентристские» последствия, то задача феминистской теории – показать, что дихотомизация полов не является природно обусловленной необходимостью. Лишь преодоление этой дихотомии сделает возможным – в долгосрочной перспективе – установление равноправных отношений между людьми:

Там, где есть дихотомия, сложно избежать оценки одной ее стороны относительно другой, что создает прочную основу для дискриминации и подавления. Пока гендер во всех его проявлениях, включая телесное, не будет восприниматься как социальная конструкция, ничто не сможет кардинальным образом изменить наши косные взгляды. Люди должны воочию увидеть реальность других возможностей, равно как и возможность других реальностей¹

Работа Кесслер и МакКенны вызвала широкую дискуссию об основах различения пола («sex») и гендера («gender») в первую очередь в англоязычном пространстве. Там эти дебаты вскоре стали основными, поскольку британские и американские социальные антропологи своими исследованиями «странных» (с точки зрения западного человека) половых идентичностей в чужих культурах уже подготовили для них почву. В других странах подобные дебаты начались не так скоро². До Германии они дошли лишь в начале 1990-х годов, и одной из ключевых работ по этому вопросу стала статья Регине Гильдемайстер (род. в 1949 году) и Ангелики Веттерер. В этой статье под заголовком «Как делается половая принадлежность» (1992) они продолжили дебаты, в которых до сих пор участвовали преимущественно англоязычные ученые. Точно так же, как Кесслер и МакКенна, которые близки им уже в силу своей этнометодологической ориентации, Гильдемайстер и Веттерер указывают на то, что различие между полом и гендером – это лишь временное решение вопроса, поскольку биологический аспект в нем лишь отодвигается. И хотя сторонники этого различия не

¹ Kessler S., McKenna W. Gender. An Ethnomethodological Approach. Chicago / London: University of Chicago Press, 1978. P. 164.

² См. об этом: Becker-Schmidt R., Knapp G.-A. Feministische Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001. S. 9 и далее.

рассматривают «феминность» в значении некой социальной сущности, они исходят из биологической сущности женщины, что тоже проблематично по причине отсутствия четких биологических критериев для однозначного определения пола. Кроме того, допущение дихотомии между мужчиной и женщиной содержит в себе скрытый биологизм, поскольку на самом деле и в этом случае биология не является надежным советником в конструировании противоположных полов¹

Если это так, т. е. если тезисы Кесслер и МакКенны верны, то отсюда, как считают Гильдемайстер и Веттерер, следует ряд выводов для социологической теории. В этом случае, на их взгляд, уже нельзя исходить из того, что в истории существовала некая досоциальная категория «женщины», которая была первопричиной совершившейся в какой-то исторический момент и затем постоянно осуществляемой дифференциации по половому признаку. Недостаточная физическая сила, якобы отличающая женщин, их уязвимость во время беременности и тому подобные характеристики не могут служить «естественными» отправными точками для разделения труда между полами. Ведь если природа и культура в равной степени изначальны, то можно утверждать, что способность женщины к деторождению обусловила ее подчиненный статус, но можно также утверждать, что культурные и социальные процессы сделали способность женщины к деторождению признаком ее подчиненного социального статуса. В любом случае тот, кто считает природную способность женщин к деторождению причиной разделения труда между полами, упускает из виду, что такая сложная гипотетическая конструкция, как «предположение возможности рождения», уже является результатом абстракции и классификации, суть которых можно понять лишь путем выяснения культурного значения, приписываемого телесным признакам в процессе той самой социальной дифференциации, которую они должны объяснить².

И хотя в целом Гильдемайстер и Веттерер не выходят за рамки аргументации, представленной в работе Кесслер и МакКенны, и

¹ *Gildemeister R., Wetterer A. Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung // Knapp G.-A., Wetterer A. (Hg.) Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie. Freiburg: Kore, 1992. S. 205 и далее.*

² Там же. S. 216.

лишь более подробно, чем американские феминистки, рассматривают теоретические импликации этого подхода, они, тем не менее, обращают внимание на довольно проблематичные политические выводы из их теории. Им тоже все сложнее сохранить четкое представление о том, какую политическую цель – помимо довольно смутной надежды на преодоление дихотомии, высказанной еще Кесслер и МакКенной – собственно говоря, преследует феминистский подход, настаивая на подобной радикально антиэссенциалистской позиции. Ведь с этим тезисом сложно связать какую-то программу целенаправленной поддержки женщин. Во всяком случае, здесь возникает серьезная проблема, так как любая политическая программа по поддержке женщин сначала должна определить, кто является женщиной, а кто – нет. А это, как отмечают Гильдемайстер и Веттерер, ведет лишь к реификации и очередной драматизации старого или традиционного различия полов, от которого феминистки, собственно, хотят избавиться. И «на уровне теории действия выхода [из этого парадокса] нет и в обозримом будущем не предвидится»¹

Подобные политические апории послужили поводом для критики этнометодологического подхода внутри феминистского движения. При этом критики не только выступали против нечеткой политической программы, но также задавались вопросом о том, насколько оправданными являются даже эти смутные надежды. Ведь и сам тезис, который мы встречаем у Кесслер/МакКенны и Гильдемайстер/Веттерер и который гласит, что дихотомии автоматически ведут к установлению иерархии, тоже можно подвергнуть сомнению. И самое главное: означает ли это, что преодоление дихотомии и внедрение концепции нескольких возможных полов повлечет за собой фактическое исчезновение иерархического мышления? Опыт расизма показывает, что ответ на этот вопрос будет отрицательным, так как расисты, например, не всегда различают только два цвета кожи, а способны четко различать и многочисленные «оттенки», проявляя свои предубеждения, где только возможно. По крайней мере, в этой сфере «умножение категорий не предотвращает установление иерархии, а лишь увеличивает число возможных дифференциаций и иерархических ступеней»² Так что вполне возможно, что в сфере отношений между полами будут

¹ Там же. S. 249.

² *Becker-Schmidt R., Knapp G.-A. Feministische Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001. S. 80.*

действовать те же механизмы, и снятие дихотомии не приведет к появлению уравнительных тенденций, на которые надеются феминистки.

Впрочем, данное направление феминизма, сформировавшееся под влиянием этнометодологии, критиковалось также в связи с важным теоретическим недостатком, который можно обнаружить уже у «отца» этнометодологии Гарольда Гарфинкеля. Речь идет о пренебрежении анализом институциональных контекстов. Сосредоточение исключительно на базовых предпосылках любой интеракции, по мнению критиков, привело к игнорированию роли институтов в значении более или менее стабильных и регламентированных порядков, что указывало на недостаточность данной теории на мезо- и особенно макросоциологическом уровне. Именно этот аспект подвергся критике со стороны феминисток. Авторы, аргументировавшие в русле этнометодологии, они упрекали в игнорировании институциональных контекстов, в которых производится различие между полами¹. Ведь необходимо исследовать эмпирически, когда и при каких конкретных институциональных условиях и отношениях различие между полами активно инсценируется, а когда нет. В каких институциональных контекстах разделенность человечества на два пола играет важную роль, а в каких – нет? То есть с эмпирической точки зрения необходимо исходить из разной степени «различности» полов в зависимости от контекста, и социологи должны исследовать не только «делание гендера» (*doing gender*), но и «неделание гендера» (*undoing gender*)².

Ведь если половая принадлежность действительно «достигается» («*achievement*») (...), то, по крайней мере, теоретически возможно и неделание гендера. При этом неделание гендера является таким же сложным процессом репрезентации, как и инсценирование пола, и точно так же не является нейтральным в отношении полового различия³.

¹ Хайнц Беттина, Надау Ева. Пол и контекст: деинституционализация и половая дифференциация / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой // Современная немецкая социология: 1990-е годы. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2002. С. 282–311.

² Ср. также: Hirschauer S. Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1994. Vol. 46. No. 4. S. 668–692.

³ Хайнц Беттина, Надау Ева. Пол и контекст: деинституционализация и половая дифференциация / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой // Современная немецкая социология: 1990-е годы. СПб.: Социологическое общество им. М. М. Ковалевского, 2002. С. 282–311.

Впрочем, чтобы анализ этой диалектики «делания» и «неделания пола» имел смысл, по мнению Хайнц и Надаи, необходимо проделать фундаментальную макросоциологическую работу, что вряд ли произойдет в ближайшем будущем, поскольку в настоящий момент, в первую очередь в Германии, преобладают микросоциологические «гендерные исследования» и микросоциологические феминистские социальные теории¹

3.2. Неверие в то, что феминизм в целом станет более восприимчивым к макросоциологическим концепциям, отчасти оправдано. В настоящее время в феминистской теории существует еще одно направление, которое завоевало международное признание и по своей тематике связано с постструктуралистскими философскими дебатами о постмодерне. В этой традиции макросоциологический анализ тоже играет лишь второстепенную роль, поскольку и ее сторонницы на фундаментально-теоретическом уровне разрабатывают в первую очередь проблему соотношения биологического пола и гендера, правда, при этом ссылаются на совершенно других авторов. Причины того, почему дебаты вокруг так называемого постмодерна привлекли внимание представительниц феминистского движения, возможно, не так очевидны, но их можно проследить по приведенным ниже пунктам аргументации, хотя некоторые из них вызывают ожесточенные споры даже внутри феминизма.

В рамках феминистской теории с самого начала обсуждался вопрос о том, как трактовать искаженные результаты науки, которая без труда «доказала» физическую, социальную, интеллектуальную и прочую неполноценность женщины по сравнению с мужчиной: как выражение в корне ошибочной научной практики или как результат несостоятельности самой идеи науки?² В первом случае феминистки могли надеяться на то, что с проникновением женщин в центральные бастионы науки удастся положить конец подобной ошибочной практике и предоставить исследователям более объективное знание. Но что если верен второй тезис, если рожденный в рамках европейского Просвещения проект под названием «наука», который, казалось бы, служит или, по крайней мере, хочет служить производству вневременных истин, сомнителен сам по себе? Эта

¹ Там же. С. 79.

² Harding S. *Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques* // Nicholson L. J. (Ed.) *Feminism / Postmodernism*. New York / London: Routledge, 1990. P. 83–106.

вторая обозначенная нами эпистемологическая позиция получила новые импульсы, с одной стороны, от дебатов вокруг куновского понятия парадигмы¹, в рамках которых радикальные критики, как, например, Пол Фейерабенд, хотели опровергнуть рациональность науки как таковой, и, с другой стороны, от аналитических работ Фуко², по мнению которого научная истина напрямую связана с властью и уже поэтому не может претендовать на «объективность». Именно эти аргументы использовались теоретиками постмодерна, в частности, Лиотаром, провозгласившим конец всех метанарративов, т. е. в том числе конец науки. Поэтому неудивительно, что представительницы отдельных направлений феминистской социальной теории восторженно восприняли именно постмодернистские аргументы: ведь, на их взгляд, они наиболее доходчиво объясняли существование враждебной к женщинам науки.

Особенно настойчиво и радикально тезис о необходимости соединения постмодерна и феминизма отстаивает американская исследовательница Джейн Флэкс. Она призывает отречься от европейского Просвещения в целом, поскольку даже знаменитое кантовское высказывание в ответ на вопрос «Что такое просвещение?», а именно его призыв «*Sapere aude!* Имей мужество использовать свой собственный разум» попадает под подозрение в андроцентризме. Это объясняется не только тем, что «философы-просветители и в частности Кант не настаивали на необходимости включить женщин в число тех, кто способен обрести свободу от традиционных форм власти»³, но и тем, что эпистемологическая позиция Канта основана на мужской форме конституирования субъекта и самосознания и имеет тенденцию к исключению других форм мышления и рациональности:

Фактически феминистки, как и прочие постмодернисты, начали подозревать, что все подобные трансцендентальные утверждения отражают и выражают опыт меньшинства – как правило, белых западных мужчин. Эти надысторические утверждения кажутся нам убедительными отчасти потому, что они отражают важные аспекты опыта тех, кто занимает господствующее положение в нашем социальном мире⁴.

¹ Ср. первую лекцию.

² Ср. четырнадцатую лекцию.

³ *Flax J. Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory // Nicholson L. J. (Ed.) Feminism / Postmodernism. New York / London: Routledge, 1990. P. 42.*

⁴ Там же. P. 43.

И хотя Флэкс вполне осознает опасность релятивизации, вызванную слишком тесной сопряженностью постмодерна и феминизма (ведь если истина и наука — это лишь борьба за власть, то чем тогда феминистская теория отличается от других стратегий в этой борьбе?), она все же утверждает, что феминистскую теорию следует относить к лагерю постмодернистских критиков Просвещения¹. Поскольку надысторического знания и надысторических истин в принципе не существует, поскольку знания всегда погружены в контекст, а становление субъекта — это не монологический и изолированный процесс, а вопрос отношений, феминистская теория тоже должна признать, что она не в состоянии произвести окончательную истину². Признать это не так просто, но пути назад к «модерну» уже нет: слишком спорны и проблематичны основные допущения европейского Просвещения, заложившие основы модерна.

Представление о том, что разум отделен от «зависящего от случайных обстоятельств» бытия, до сих пор господствует в современной западной мысли и сегодня маскирует укорененность человеческого «Я» в социальных отношениях и его зависимость от них, а также неполноту и историческую обусловленность бытия этого «Я»³.

Конечно, возникает вопрос, а не являются ли подобные интерпретации Просвещения и истории западноевропейской философии в целом слишком односторонними, так как они игнорируют целый ряд направлений, последователям которых удалось избежать того одностороннего взгляда на реальность, от которого предостерегает Флэкс. Как известно, далеко не все философские течения модерна принимали в качестве отправной точки радикальное картезианское сомнение, не все направления социальной философии модерна отталкивались от изолированного субъекта, и не все теории познания модерна претендовали на производство вневременных истин. Это возражение против аргументации Флэкс, безусловно, крайне важно, однако мы не будем его рассматривать в рамках нашей лекции. Для нас гораздо важнее то, что основные идеи Флэкс разделялись многими феминистками. Однако никто так сильно не способствовал их распространению, как американская феминистка, философ и профессор риторики Джудит Батлер.

¹ Там же. Р. 42.

² Там же. Р. 48.

³ Там же. Р. 43.

Международную известность Джудит Батлер (род. в 1956 году) принесла книга «Неприятности с гендером» (1990)¹ Изложенные в ней радикальные тезисы сделали Батлер культовой фигурой феминизма. В самом начале своей книги Батлер открыто говорит о том, кто из философов имеет для нее первостепенное значение. Это знаменитые критики разума Ницше и Фуко² Такой выбор сразу же определяет дальнейшее развитие ее аргументации, поскольку так же, как и Фуко в своих ранних и зрелых произведениях, Батлер стремится «деконструировать» понятие субъекта. Она сразу же открыто заявляет об этом, поднимая вопрос о субъекте феминизма и утверждая, что такой категории, как «женщина», просто-напросто не существует, так как половая идентичность всегда формируется в соответствующем политическом контексте конкретной культуры и поэтому является в высшей степени изменчивой³ Такая позиция кажется убедительной в том числе потому, что в силу огромных различий между западными женщинами, принадлежащими к среднему классу, и женщинами из других социальных слоев, этнических групп и регионов, они лишь в очень редких случаях преследуют одни и те же интересы и сталкиваются с одними и теми же проблемами. То есть женское движение настолько дифференцировано и разнородно, что уже нет смысла говорить о «женщинах» как о некой общей категории.

В этом аспекте, касающемся контекстуальности половой идентичности, Батлер пока не сильно отличается от авторов, аргументирующих в рамках этнометодологической традиции, в частности, от Кесслер и МакКенны. Она тоже утверждает, что «sex», т. е. «биологический пол» является не додискурсивной, анатомической данностью, а «конструируемой категорией»⁴, так что в конечном итоге границы половой идентичности устанавливает вовсе не анатомический пол⁵ От традиционных этнометодологических подходов в рамках феминизма Батлер отмежевывается посредством двух важных тезисов. Во-первых, она утверждает (впрочем, без достаточных эмпирических оснований), что только гетеросексуальное желание обуславливает фиксацию на двух полах:

¹ Butler J. Das Unbehagen der Geschlechter [Gender Trouble]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1991 [1990].

² Там же. С. 9.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 24.

⁵ Там же. С. 166 и далее.

Гетеросексуальная фиксация желания обуславливает и устанавливает производство дискретных, асимметричных противоположностей между «женским» и «мужским», которые воспринимаются как выразительные признаки «самца» (male) и «самки» (female)¹

Впрочем, эта мысль не кажется достаточно очевидной, так как, вероятно, и гомосексуалисты в своем сексуальном желании проводят четкое различие между двумя полами. Но в конечном итоге для Батлер важна в первую очередь не реабилитация гомосексуальной идентичности или ее предпочтение перед гетеросексуальной, а в принципе деконструкция понятия и факта стабильной (личной) идентичности. Это второй пункт, который отличает ее от этнометодологического феминизма. Батлер утверждает, что понятие идентичности вводит исследователя в заблуждение, так же несостоятельно и понятие субъекта, а, значит, и все философские направления, которые с ним работают. По мнению Батлер, стабильного субъекта просто-напросто нет, так как субъекты не существуют сами по себе, а конституируются посредством языка и языковых игр. Вот как она описывает это в одном из своих более поздних произведений:

Я утверждаю (...), что речь в определенном смысле всегда ускользает от нашего контроля. (...) Отделение речевого акта от суверенного субъекта подталкивает к использованию другого понятия возможности действия (Handlungsmacht) и, в конечном итоге, к другому понятию ответственности. Это новое понятие в большей мере учитывает тот факт, что язык конституирует субъекта и что то, что создает субъект, в то же время имеет истоки в чем-то другом. (...) Тот, кто действует (т. е. как раз не суверенный субъект), действует ровно настолько, насколько он или она конституирован(а) в качестве действующего лица и, соответственно, внутри языкового поля, которое с самого начала ограничено определенными рамками, открывающими в то же время определенные возможности²

Вне языка, по мнению Батлер, нет субъекта. По сути, не «мы говорим», а «нас говорят». С помощью этого тезиса, от которого

¹ Там же. С. 38.

² Butler J. Haß spricht. Zur Politik des Performativen [Excitable Speech. A Politics of the Performative]. Berlin: Berlin Verlag, 1998 [1997]. S. 29.

позднее она сама, по крайней мере, отчасти отказалась¹, Батлер делает этнометодологическую позицию еще более радикальной. Если в рамках этнометодологического подхода исследователи старались показать, какие усилия вынуждены прикладывать транссексуалы, снова и снова утверждая свою половую идентичность, насколько сложным «достижением» является «гендерная идентичность» и какое большое значение имеет категория пола для повседневного общения, для Батлер вопрос о половой идентичности растворяется в сравнительно неструктурированной игре с идентичностями, конструируемыми при помощи языка². Так, категория «женщина»

является процессуальным понятием, обозначающим становление и конструирование (...), о котором никогда нельзя сказать наверняка, что он только что начался или подходит к завершению. Будучи постоянной дискурсивной практикой, этот процесс всегда открыт для вмешательств и новых значений³.

Отсюда следует и политический проект феминизма, как его понимает Джудит Батлер. Хотя додискурсивного «Я» или субъекта не существует, это не означает, что у человека нет возможности действовать. Как раз наоборот: именно потому, что избыток языковых значений препятствует окончательному закреплению идентичностей, возможно производство все новых значений и новых интерпретаций языковых знаков. Батлер понимает идентичность как своеобразную вариативную практику – как «практику обозначения»⁴.

Как ни парадоксально, новое понимание идентичности в значении эффекта, т. е. продуцируемого или генерируемого феномена, открывает перед нами возможности «действия», которым подспудно препятствуют те, кто считает категории идентичности основополагающими и неизменными. То, что идентичность является эффектом, не означает ни ее предопределенности судьбой, ни ее искусственности или произвольности⁵.

¹ См. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / Пер. с англ. З. Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002. С. 5–27.

² Критику см. в: Schröter S. FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern. Frankfurt / M.: Fischer, 2002. S. 42.

³ Butler J. Das Unbehagen der Geschlechter [Gender Trouble]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991 [1990]. S. 60.

⁴ Там же. С. 212.

⁵ Там же. С. 215.

И хотя при этом остается совершенно неясным, благодаря кому или чему меняются эти практики обозначения (ведь понятие «практика» предполагает наличие субъекта или, по крайней мере, активной деятельности), Батлер довольно четко формулирует политическую цель феминизма: задача феминизма состоит в том, чтобы при помощи пародийных стратегий подорвать основы прочно утвердившейся в обществе идеи о существовании двух полов, т. е. «расшатать половую бинарность». В связи с этим в задачи феминизма и его представительниц не может входить создание союзов, так как подобная деятельность всегда таит в себе опасность фиксации «женской» сущности и, следовательно, отрицания многообразия, непрочности и изменчивости идентичностей¹. Целью феминисток не может быть также привлечение государственных инстанций на свою сторону, например, для того, чтобы добиться запрета порнографии: Батлер не доверяет государству. Единственно возможной стратегией она считает иронию и пародирование языковых и неязыковых практик с тем, чтобы подорвать основы идеи о разделенности человечества на два пола. Вот что она говорит о запрете порнографии, на котором настаивают многие феминистки и который сама Батлер не считает действенной мерой: «Вместо введения цензуры при поддержке государства необходимо вести общественную и культурную борьбу языковыми средствами, чтобы возможность действия следовала из ее ограничения и именно за счет этого противостояла этому ограничению»². Точно так же, как расистский дискурс можно поставить под сомнение при помощи иронии, ту же стратегию можно применить и против сексистских высказываний, поскольку значения – в том числе расистские или сексистские – нельзя зафиксировать раз и навсегда. Языковая борьба, в понимании Батлер, – это единственное эффективное средство, которое может привести феминистский проект к успешному завершению, т. е. к окончательной деконструкции идеи о двух полах. И тогда, как надеется Батлер, уже не будет иерархического отношения между полами: ведь без фиксированных идентичностей стабильная иерархия тоже вряд ли возможна!

Феминистский проект Батлер имел огромный резонанс. Ее теория открыла перед «читательницами чарующий мир социальных

¹ Там же. С. 34 и след.

² Butler J. *Наß spricht. Zur Politik des Performativen* [Excitable Speech. A Politics of the Performative]. Berlin: Berlin Verlag, 1998 [1997]. S. 64.

гендерных проектов (...), питая тайные желания и надежды на преодоление границ. Из ее текстов возникали экзотические вселенные, воскрешающие идеи свободы и вселяющие надежду на то, что ограничения собственного существования тоже могут быть преодолены»¹

Впрочем, позиция Батлер подверглась также резкой критике, и среди выдвинутых против нее аргументов мы назовем три основных. Первое: критики Батлер сомневались в самом идейном основании ее проекта, а именно в оправданности ее заимствований у Мишеля Фуко, чьи работы имели огромное значение для общего дискурса ее аргументации. На первый взгляд то, что феминистки ссылаются на Фуко, представляется вполне логичным: ведь именно он представил беспрецедентный анализ различных способов воздействия власти на людей. Однако фукианское понимание власти (в его представлении у власти нет конкретного места, она вездесуща и поэтому не может быть локализована) в то же время слишком расплывчато для проведения конкретного анализа властных отношений, который мог бы быть полезен конкретным группам в их «освободительной борьбе»: «(...) его описание оставляет место лишь для абстрактных индивидов, а не для женщин, мужчин или рабочих»². Это, разумеется, связано с тем, как Фуко понимает субъективность: как известно, именно он заявил о смерти (способного к действию) субъекта³. Поэтому критики задают феминисткам и не в последнюю очередь Джудит Батлер вопрос: имеет ли смысл объявлять «покровителем»⁴ феминистского движения философа, который своим универсалистским пониманием власти не только стирает все различия между властью, насилием, легитимным господством и авторитетом и тем самым отказывается от обоснованной нормативной критики существующих общественных отношений⁵, но и

¹ Schröter S. *FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern*. Frankfurt / M.: Fischer, 2002. S. 10.

² Hartsock N. *Foucault on Power: A Theory for Women?* // Nicholson L. J. (Ed.) *Feminism / Postmodernism*. New York / London: Routledge, 1990. P. 169.

³ См. четырнадцатую лекцию.

⁴ Knapp G.-A. *Macht und Geschlecht. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftsdiskussion* // Knapp G.-A., Wetterer A. (Hg.) *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg: Kore, 1992. S. 288.

⁵ Fraser N. *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht* [Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1994 [1989]. S. 52 и след.

подвергает сомнению способность субъектов к действию, т. е. сомневается в главной предпосылке любого социального движения, включая, разумеется, феминизм? Поэтому Сейла Бенхабиб высказывала сомнение в том, что радикальные фукианские или постмодернистские подходы можно каким-то образом согласовать с целями феминисток, так как теоретики постмодерна как раз ставят под вопрос нормативные задачи женского движения. Без возможности нормативной критики и без обращения к дееспособному субъекту феминистскому теоретическому проекту грозит саморазрушение¹. И именно это имеют в виду критики фукианских, ницшеанских и постмодернистских предпосылок в работах Батлер: ведь, находясь в этой теоретической традиции, она отрицает понятие автономного, способного к действию субъекта и в результате оказывается втянута в такие теоретические проблемы, которые ставят под сомнение и ее собственный политический проект – надежду на языковую борьбу при помощи пародии и иронии. Дело в том, что, как мы уже говорили выше, в работах Батлер остается неясным, кто способен применять эту стратегию пародии и иронии. И она в принципе не может ответить на этот вопрос из-за своего отказа от концепции дееспособного субъекта. Впрочем, в своих недавних работах Батлер попыталась возразить критикам, представив тщательный анализ понятия «субъект»². Однако ее рассуждения, очевидно, выведенные из поздних работ Фуко, по сравнению с разнообразной психологической и социологической литературой на тему формирования идентичности настолько слабы и формалистичны, что совершенно не проясняют важные для ее теоретического подхода вопросы:

Что позволяет человеческому «Я» преобразовывать зависящие от культуры коды половой принадлежности? Оказывать сопротивление господствующим дискурсам? Какой психический, духовный или какой-то иной потенциал сопротивления и творчества мы должны предполагать в субъектах, если только благодаря ему возможны подобные преобразования?³

¹ *Benhabib S. Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995 [1992]. S. 231 и далее.*

² *Ср. Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / Пер. с англ. З. Баблюна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002.*

³ *Benhabib S. Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1995 [1992]. S. 241.*

Второе: с этим связана также критика неопределенности политического проекта, предлагаемого Джудит Батлер. Очевидно, ее намерения ограничиваются лишь постоянными исследованиями дискурсов без соотнесения этих дискурсов с объективированными и институциональными отношениями власти¹. Именно потому, что институционализированные структуры власти остаются за рамками ее анализа, Батлер может направить все свои надежды на языковую борьбу, которую следует вести посредством иронии и пародии. Но при этом возникает вопрос, действительно ли все исчерпывается языковой реальностью. Марта Нуссбаум, которая выступила с наиболее резкой критикой в адрес Джудит Батлер, сформулировала это следующим образом:

У Батлер сопротивление всегда мыслится как личный акт, как более или менее частное дело, в то время как значение неироничных, организованных публичных действий для правовой или институциональной трансформации отрицается.

Не аналогична ли эта ситуация той, как если бы мы объясняли рабыне, что институт рабства свергнуть невозможно, но что есть способы его высмеять и поставить под сомнение и что она может обрести личную свободу в этих актах четко ограниченного сопротивления? Но ведь никто не станет отрицать, что институт рабства может быть изменен и был изменен фактически, причем наверняка не теми, кто придерживался схожих с Батлер взглядов. Его изменили люди, не обладавшие способностями пародистов. Они боролись за социальные преобразования и добились кое-каких успехов. Кроме того, никто не станет отрицать, что и институциональные структуры, определяющие условия жизни женщин, тоже изменились².

Таким образом, критики упрекали Батлер не только в том, что во всей ее теоретической конструкции никак не учитываются возможности политического действия в рамках женского движения, но и в том, что она не в состоянии объяснить предыдущие успехи феминизма.

¹ Knapp G.-A. Macht und Geschlecht. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftsdiskussion // Knapp G.-A., Welterer A. (Hg.) Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie. Freiburg: Kore, 1992. S. 305.

² Nussbaum M. C. Judith Butlers modischer Defaitismus // Leviathan. 1999. Vol. 27. No. 4. P. 463–464.

Третье: третий пункт очень тесно связан с двумя предыдущими критическими замечаниями. Батлер критиковали за лингвистический или языковой идеализм¹, поскольку ее радикальный конструктивизм вообще не допускает существования чего-либо вне языка. Так же, как и феминистки, аргументирующие с позиций этнометодологии, Батлер утверждает, что пол – это «производимая категория», а прочной основы для биологического различения мужчин и женщин вообще не существует. Эту дихотомию порождает лишь гетеросексуальное влечение, и в принципе ее можно изменить. Пол и половая идентичность конструируются посредством языка, и поэтому их основы всегда можно поставить под сомнение также при помощи языковых средств – иронии и пародии.

В этой связи не только Батлер, но и, например, Кесслер и МакКенне можно было бы возразить, что это не совсем так. Разве все феномены являются лингвистическими или социальными конструктами? Против такого радикального конструктивизма выступила, в частности, Хильге Ландвеер (род. в 1956 году). Кстати, схожие критические замечания, хотя и с иной аргументацией, можно найти и у Марты Нуссбаум. Ландвеер утверждает, что каждая культура осуществляет категоризацию половой принадлежности. В этом она согласна с феминистками, работающими в этнометодологической традиции, а также с Батлер. Но, по ее мнению (и здесь начинается расхождение), формирование характера мужского и женского пола происходит в тесной взаимосвязи с двуполым размножением людей. Ландвеер утверждает, что способность к рождению имеет центральное значение для любой культуры и является отправной точкой для определения женщины. «И хотя отсюда не вытекает природная детерминация характера полов, однако на этом основана непреложность соотнесения с генеративно обусловленной разделенностью человечества на два пола, в том числе для структурирования понятий полов, варьирующихся от культуры к культуре»². Ландвеер утверждает, что не все может конструироваться как угодно, но что в обществах имеется определенный опыт, в частности, опыт рождения или смерти, который становится «опорой» для

Ср. *Becker-Schmidt R., Knapp G.-A. Feministische Theorien zur Einführung.* Hamburg: Junius, 2001. S. 89.

² *Landweer H. Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte // Wobbe T. Lindemann G. (Hg.) Denksachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1994. S. 151.

определенных социальных конструкций. Этот опыт нельзя просто так изменить или вообще уничтожить. Поэтому допущение Батлер о том, что «только дискурс создает разницу между полами», Ландвеер считает таким же наивным и ошибочным, как и эссенциалистское понимание, согласно которому существуют «поддающиеся односторонней идентификации, данные от природы половые различия»¹. По мнению Ландвеер, Батлер проводит неоправданные параллели между языковыми знаками, которые, как мы знаем из работ де Соссюра, произвольны, и телесными знаками или признаками. Однако признаки половой принадлежности не являются абсолютно произвольными, так как существует нечто вроде телесно-аффективной соотнесенности с ними, например, способность к деторождению, с которой должны «считаться» культурные фантазии и языковые выражения:

То, что происходит фактически, нельзя описать как вхождение неких бесполой агентов в ситуацию, в которой лишь соответствующая игра знаков приводит к позиционированию на основании одно- или разнополости. (...) Телесно-аффективная реакция может представляться, репрезентоваться, демонстрироваться, и в этом смысле она символична. Разумеется, возникновение эмоций и их выражение можно объяснить социальными ситуациями. Однако телесно-аффективная реакция – это феномен *sui generis*, который является предпосылкой процессов символизации и, соответственно, частью «производства» социальности².

Батлер, по мнению критиков, упорно игнорирует это обстоятельство. Из правильного допущения о том, что любые концепции «природы», «материи» или «тела» представляют собой языковой процесс, т. е. что такого рода понятия суть символические репрезентации, она делает вывод о том, что вне языковых систем вообще ничего не существует. Но если мы говорим о языковом или дискурсивном конструировании мира, то это имеет смысл только тогда, когда мы предполагаем некую реальность за пределами языка³. Понимание этого имеет большое значение и для феминистских проектов и теорий, в которых в конечном итоге женское тело всегда играло и играет важную роль. Вот как сформулировала это выражение в адрес Батлер Марта Нуссбаум:

¹ Там же. S. 156.

² Там же. S. 162.

³ Там же. S. 164.

И все же тезис о том, что тело – это не более чем продукт отношений власти, сильно упрощает реальность. Мы могли бы иметь тела птиц, львов или динозавров, но мы их не имеем, и эта реальность обуславливает наши выборы. Культура может формировать и трансформировать некоторые, но далеко не все аспекты нашего физического существования. Как много лет назад отмечал Секст Эмпирик, если человек страдает от голода и жажды, вы не сможете при помощи каких бы то ни было аргументов убедить его в обратном. Это обстоятельство имеет большое значение и для феминизма, так как потребность женщин в пище (особенно когда они беременны или кормят грудью) – важная тематическая область феминистских исследований. Что касается физических различий между полами, то их тоже не так-то просто целиком и полностью свести к результатам культурного производства (...)¹.

Таким образом, критики высказывают сомнение в том, что феминистской теории пойдет на пользу выбор радикального постмодернистского или лингвистического пути, на котором настаивает Батлер.

3.3. С этой критикой согласны и представительницы последнего из интересующих нас теоретических направлений феминизма, которые не готовы в постмодернистском порыве отбросить наследие Просвещения и которые в то же время понимают, что этнометодологические подходы и работы Батлер непригодны для изучения макроструктур и, кроме того, отличаются политической наивностью. Как пишут в своей обзорной работе Регина Беккер-Шмидт (род. в 1937 году) и Гудрун-Аксели Кнапп (род. в 1944 году)², в связи с интенсивной фундаментально-теоретической дискуссией на тему соотношения биологического пола и гендера в международных феминистских дебатах прекратились попытки соединить философские и микросоциологические исследования с анализом мезо- и макроструктур, что существенно ослабило объяснительный потенциал феминистской теории. Против этнометодологически ориентированного феминизма и против подхода Джудит Батлер было выдвинуто справедливое возражение относительно того, что в них

¹ *Nussbaum M. C. Judith Butlers modischer Defaitismus // Leviathan. 1999. Vol. 27 No. 4. P. 460.*

² *Becker-Schmidt R., Knapp G.-A. Feministische Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001. S. 146 и след.*

остаётся неясной форма зависимости «делания» или «неделания гендера» от институциональных контекстов более высокого порядка, а также отношение языка к этим контекстам. В этой связи неудивительно, что сегодня феминистки стараются придерживаться «традиционных» социологических теорий, которые они, впрочем, переформулируют в соответствии со своим феминистским проектом. Так, например, особым вниманием феминисток пользуются работы Юргена Хабермаса, поскольку в них не только сохраняется аспект предметной критики, казалось бы, полностью утраченный теоретиками постмодернизма и этнометодологами, но, кроме того, определённые концепции хабермасовской теории, как, например, концепция общественности, подходят для анализа политических действий в контексте всего общества. В этой связи следует назвать прежде всего двух феминисток, а именно философа и политолога Сейлу Бенхабиб, которая родилась в 1950 году в Стамбуле и в настоящий момент преподаёт в Гарвардском университете (ее работы мы уже цитировали выше), и Нэнси Фрейзер (род. в 1947 году), концепцию которой мы кратко рассмотрим в заключительном разделе нашей лекции.

Фрейзер так же, как и Бенхабиб, является философом, политологом и профессором одного из американских университетов. По многим причинам она положительно относится к теоретическому проекту Хабермаса. Те теоретические рамки, которые Хабермас разработал, в частности, в «Теории коммуникативного действия»¹, позволяют, с одной стороны, исследовать макросоциологические вопросы, а, с другой стороны, строить содержательную аргументацию с нормативной точки зрения. Однако, по мнению Фрейзер, если смотреть на работы Хабермаса с позиции феминизма, то нельзя не заметить некоторые недостатки. Во-первых, Фрейзер кажется неубедительным жесткое различие между системой и жизненным миром, между сферами действия, интегрированными социальным и системным образом. В последней из двух лекций, посвященных Хабермасу, мы тоже обращали внимание на эту фундаментально-теоретическую проблематику. Однако направленность феминистской критики, формулируемой Фрейзер, несколько иная: она критикует прежде всего то, что Хабермас ограничивает понятие и анализ власти преимущественно бюрократическим контекстом, т. е. поли-

¹ Ср. десятую лекцию.

тической системой и по этой причине уже на понятийном уровне упускает из виду тот факт, что семьи тоже пронизаны отношениями (патриархальной) власти и среди прочего должны выполнять экономические задачи. «Было бы правильнее, если бы Хабермас выделил разные виды власти, например, патриархальную власть в семье, с одной стороны, и бюрократически-патриархальную власть, с другой стороны, не говоря уже о разных других, не упомянутых нами видах и комбинациях между ними»¹. В конечном итоге, как утверждает Фрейзер, Хабермас лишь в новой трактовке воспроизводит давно известное разделение между домашней или приватной сферой, в которой воспитание детей объявляется женским делом, и мужской сферой – политической общественностью. И именно по этой причине он не может тематизировать тот факт, что данное разделение изначально строится на неравноправии полов².

Тем не менее, Фрейзер признает, что теория Хабермаса обладает «подлинно критическим потенциалом»³. Однако полностью раскрыть его можно только в том случае, если понимать сферу общественного иначе, чем это делает Хабермас. По мнению Фрейзера, сферу общественного нельзя отождествлять с «традиционной, публичной сферой политического дискурса, как ее определяет Юрген Хабермас»⁴. «Общественное» скорее представляет собой арену дискурса обо всех проблематичных потребностях, причем это по определению открытое пространство действий проходит через сферы семьи, экономики и государства, не совпадая полностью ни с одной из них. «Частные» потребности, по мнению Фрейзера, тоже не исключаются из общественных дебатов. И поэтому совершенно логично, что, в отличие от Хабермаса, Фрейзер выделяет по меньшей мере два основных типа институтов, через которые реализуется тенденция деполитизации дискурсов. Это институты рынка и семьи. При помощи своего категориального аппарата Хабермас, по мнению Фрейзера, мог анализировать только деполитизирующее влияние рынка, но упускал из виду тот факт, что традиционная семья оказывает такое же воздействие, поскольку именно она пода-

¹ Fraser N. *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht* [Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1994 [1989]. S. 184–185.

² Там же. S. 186.

³ Там же. S. 187.

⁴ Там же. S. 241.

влияет потребности женщин. Таким образом, сферу общественности следовало бы трактовать гораздо шире или более универсально. Хабермас имплицитно предполагает, что значение политического, т. е. того, о чем должна договариваться общественность, всегда изначально зафиксировано (или же было зафиксировано в прошлом, а затем вытеснено при помощи идеологических механизмов). И в этом случае новые социальные движения, включая феминизм, он может объяснить лишь проникновением системных императивов в жизненные миры. Однако это каузальное допущение неверно, по крайней мере, применительно к феминизму¹. Дело в том, что женское движение возникло не в ситуации защиты жизненного мира от вмешательства систем, а потому, что женщины требовали предоставления себе прав и сделали отношения в патриархальной семье, которые до этого считались частным делом, темой политической дискуссии. В отношении женского вопроса Хабермас не учел того обстоятельства, что в данном случае острой политической проблемой было не только уравнивание в правах мужчин и женщин, но и вопрос ответственности за воспитание детей, оплаты работы по дому и так далее. Сфера общественного в понимании Фрейзер — это место борьбы за значение политического, борьбы за новые права, а не только противостояния за существующие политические опции или интерпретации прав.

Если говорить совсем кратко, то я присоединяюсь к позиции тех, кто предпочитает переводить обоснованные требования удовлетворения потребностей в социальные права. Подобно многим радикальным критикам существующих программ, я считаю своим долгом вступить в оппозицию против тех форм патернализма, которые возникают, когда требования удовлетворить определенные потребности отделяются от правовых требований. В отличие от тех критиков, которые выступают с позиций коммуитаризма, социализма и феминизма, я не считаю, что использование понятия права неизбежно является индивидуалистическим, буржуазно-либеральным и андроцентристским. Эти характеристики понятие права приобретает лишь тогда, когда общества устанавливают неправильные права².

Фрейзеровский феминизм с характерными для него многочисленными заимствованиями из теории Хабермаса и ощутимым

¹ Там же. S. 205.

² Там же. S. 283.

влиянием социализма по своей структуре явно отличается от того варианта феминизма, который отстаивают сторонницы этнометодологической теории или Джудит Батлер. Здесь отчетливо видна как просветительская перспектива, так и нормативно-политическая программа, где во главу угла ставится требование предоставить женщинам социальные права и борьба женщин за эти права. Фрейзер говорит не о смутной игре власти или о ее вездесущности и о пародии и иронии как о единственных стратегиях сопротивления, а о конкретных структурах власти, которые препятствуют артикуляции потребностей женщин и против которых надо бороться. И здесь снова становится очевидно, что импульсы феминизма не могут быть плодотворными без тщательного анализа современных направлений общей социальной теории.

В завершение мы бы хотели вам порекомендовать несколько работ по феминизму. Сжатый и доступный обзор теоретических дебатов в рамках феминизма вы найдете в книге Регины Беккер-Шмидт и Гудрун-Аксели Кнапп «Введение в феминистские теории»¹, в первой главе книги Сюзанны Шрётер «FeMale. Прохождение границы между полами» (2002)², в которой с антропологической точки зрения исследуются острые вопросы дискуссии о соотношении между биологическим полом и гендером, и в фундаментально-теоретической работе Херты Нагль-Доцекаль «Феминистская философия. Результаты. Проблемы. Перспективы»³.

¹ Второе издание этой книги вышло в 2001 году: *Becker-Schmidt R., Knapp G.-A. Feministische Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001.*

² *Schröter S. FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern. Frankfurt / M.: Fischer, 2002.*

³ *Nagl-Docekal H. Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt / M.: Fischer, 2000.*

**Восемнадцатая лекция. КРИЗИС МОДЕРНА?
НОВЫЕ ДИАГНОЗЫ
СОВРЕМЕННОСТИ**
*(Ульрих Бек,
Зигмунт Бауман,
Роберт Белла
и дебаты между либералами
и коммунитаристами)*

Начиная с 1980-х годов дискуссия о модерне в социальных науках становится все более оживленной. Дополнительным импульсом для этого дискурса стала критика, сформулированная теоретиками постмодернизма. В определенном смысле именно диагноз наступления «постмодерна» привел к новому витку размышлений о «модерне». Утверждение теоретиков постмодерна о том, что характерное для модерна понимание рациональности неизбежно связано с аспектами власти и поэтому ни в коем случае не может претендовать на универсальность, вызвало волну протеста. Как мы видели в конце десятой лекции, многие авторы и в частности Юрген Хабермас¹ выступили против подобного допущения, вследствие чего разгорелся философский спор об основах модерна. Впрочем, в рамках этого дискурса о модерне использовались не только философские аргументы. В связи с возникновением новых проблем и осознанием старых противоречий современных обществ его участники поднимали также социально-научные вопросы. Так или иначе, социология тоже заявила о себе в ходе этой дискуссии целым рядом оригинальных диагнозов современности, которые вызвали резонанс у широкой аудитории в том числе за пределами социологической науки и доказали, что социология, несмотря на все разговоры о кризисе этой дисциплины, все-таки способна внести очень ценный вклад в анализ современных обществ. Эту лекцию мы посвятим в основном трем авторам, которые в 80-е годы прошлого века представили убедительные диагнозы современности, сохранившие свое значение до сих пор.

1. Когда в 1986 году Ульрих Бек (род. в 1944 году) представил читателям свою книгу «Общество риска. На пути к другому

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М. М. Беляева и др. М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

модерну»¹, никто не предполагал, что публикация этой работы станет настоящей сенсацией. В то время Бек хотя и был уже довольно известным автором, однако эта известность не выходила за рамки социологической науки. К тому моменту Бек преподавал социологию в Бамберге и уже выпустил несколько работ по теории науки и социологии профессий, которые были благосклонно восприняты его коллегами, однако не смогли привлечь внимание широкой аудитории. Однако в 1986 году ему удалось объединить самые разные эмпирические данные о тенденциях развития современных индустриальных обществ и представить сжатый диагноз современности, казавшийся еще более правдоподобным на фоне одного исторического события: авария на Чернобыльской АЭС, произошедшая в том же 1986 году и повлекшая за собой тысячи жертв и заражение огромных территорий, казалось, подтверждала бековский тезис о том, что сегодня мы живем уже не в классовом обществе, а в «обществе риска». Стараясь избегать, как правило, абстрактного социологического жаргона своих коллег и не скрывая собственной обеспокоенности современной ситуацией, Бек смог привлечь внимание огромной читательской аудитории.

Уже само название и прежде всего подзаголовок книги («Путь к другому модерну») указывают на логику бековской аргументации. Бек говорит о смене эпох или о дискретности развития, несмотря на то, что во многих случаях он старается ослабить или релятивировать этот сильный тезис. Существовавшие прежде структуры сегодня уже не существуют, социальные и политические процессы, прежде имевшие ключевое значение, теперь это значение утратили и уступили место новой динамике. Подобная риторическая фигура, которую мы уже встречали, например, в работах Жана-Франсуа Лиотара, заявившего о конце «метанарратива», безусловно, должна была быть тщательно обоснована. В качестве обоснования Бек приводит три новые тенденции развития общества в целом, которые он рассматривает в трех основных разделах своей книги: а) современное общество является «обществом риска», в котором конфликты и структуры старого классового общества потеряли свое значение перед лицом рисков, порождаемых промышленным производством; б) кроме того, в современном обществе вследствие мощного индивидуализационного сдвига исчезли прежние сословные субкульту-

¹ Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Сидельникова и Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция. 2000.

ры; наконец, с) в современном обществе в свете так называемой «рефлексивной модернизации» кардинальным образом изменились отношения политики и науки. Эти диагностические тезисы мы теперь рассмотрим более подробно.

а) Сначала поговорим о концепции «общества риска» и, соответственно, о той части бековской аргументации, которая – в связи с Чернобылем – привлекла, пожалуй, наибольшее внимание. Бек утверждает, что классового общества XIX-го и начала XX-го веков с характерными для него тенденциями и трендами уже не существует, по крайней мере, описание и анализ типичных для классовых обществ конфликтов и процессов уже не могут сообщить нам ничего существенного о современных обществах. Бековский диагноз гласит, что сегодня мы живем в «обществе риска», в котором старые (классовые) конфликты перекрываются новыми конфликтными линиями ввиду существования серьезных рисков. Новые риски, производимые во всех индустриальных обществах, затрагивают не какие-то определенные классы или слои, а в принципе всех. Индивидуальная защита от подобных рисков и угроз стала невозможной. Только надклассовые или даже наднациональные действия способны им противостоять. Облучение от взрыва на Чернобыльской АЭС получили как партийные функционеры, так и колхозники, а заражение не ограничилось территорией Украины, а распространилось на тысячу километров, затронув Западную и Северную Европу. Аварии на химическом производстве представляют угрозу не только для работников соответствующих предприятий, но и для жителей сравнительно большой окружающей территории, при том что химические вещества не делают различий между богатыми и бедными. От загрязнения воздуха в долгосрочной перспективе тоже никто не застрахован, так как когда-нибудь оно достигнет и курортных районов, где стараются поселиться состоятельные граждане.

Итак, риски и промышленные угрозы, по мнению Бека, пересекают классовую структуру. Подверженность / неподверженность рискам поляризует общество далеко не так радикально, как в прошлом это делало владение / невладение благами и средствами производства. Поэтому Бек утверждает, что существующий социально-научный инструментарий для анализа классовых обществ на сегодняшний день устарел.

Выражаясь короче: нужда иерархична, смог демократичен. В связи с расширением рисков модернизации – с возникновением

угрозы природе, здоровью, питанию и так далее – социальные различия и границы становятся относительными. Отсюда все еще делают очень разные выводы. Однако объективно риски в районе своего действия оказывают уравнивающее воздействие среди тех, кого они затрагивают. В этом смысле общества риска не являются классовыми обществами; возникающие в них опасные ситуации не могут восприниматься как ситуации классовые, их конфликты не являются классовыми конфликтами¹

Что же собой представляет эта «новая политическая сила», вытекающая из глобальных индустриальных рисков? Отвечая на этот вопрос, Бек обращает внимание на особенность рисков, порождаемых промышленностью. Если в раннекапиталистическом обществе XVIII-го и XIX-го веков было сравнительно просто понять проблемы существующего общественного строя, так как нужду можно было увидеть, бедность – почувствовать, а эксплуатацию – распознать, в случае индустриальных рисков это уже не так. Опасности сегодняшнего дня практически неуловимы: мы не чувствуем радиоактивное излучение; потребляя продукты питания, мы, как правило, ничего не знаем о содержащихся в них вредных химических веществах, и нам неизвестны последствия производства генномодифицированных продуктов, если, конечно, мы не занимаемся этой темой профессионально. Бек обращает внимание на то, что в большинстве случаев мы можем воспринять современные угрозы только при помощи научного знания. Сами мы уже не в состоянии это сделать, что в то же время означает, что мы должны либо слепо верить заявлениям ученых, либо сами осваивать научное знание и становиться просвещенными обывателями, если мы хотим сломить монополию науки, которая до сих пор задает тон в определении рисков. Ведь утверждение о том, что определенные химические вещества не опасны, определенный уровень содержания вредных веществ допустим, а определенные дозы излучения безвредны для человека, можно опровергнуть лишь путем собственной научной экспертизы.

При этом научное восприятие рисков всегда базируется на весьма сложных каузальных интерпретациях. При анализе рисков всегда большую роль играют процессы определения. При этом науч-

¹ Цит. по: Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Сидельникова и Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 42. Перевод несколько изменен – *Прим. переводчика.*

ные определения тоже нередко оспариваются, а, кроме того, часто противоречат друг другу. А когда эксперты спорят между собой, обыватель совершенно растерян. Бек выражает это наблюдение в яркой и запоминающейся формуле: в обществе риска сознание (знание) определяет бытие¹. Ведь, в отличие от классового общества, опасности теперь не затрагивают нас непосредственно. Как это ни парадоксально, об этих опасностях мы узнаем лишь через научное знание других людей. Бек убеждает нас в том, что в результате начинает выкристаллизовываться такое обыденное сознание, которое до сих пор никогда не существовало:

Чтобы воспринимать риски именно как риски и делать их отправной точкой собственного мышления и действий, нужно верить в существование скрытых причинно-следственных связей между условиями, далеко отстоящими друг от друга в техническом, пространственном и временном отношении, а также в более или менее спекулятивные проекции. Фактически нужно выработать мощный иммунитет против возможных контраргументов. Но это означает, что то, что нельзя увидеть и что в принципе не поддается восприятию, а доступно лишь теоретическому осмыслению и расчету, в кризисном цивилизационном сознании становится неотъемлемой частью личного мышления, восприятия и переживания. «Опытная логика» обыденного мышления оборачивается своей противоположностью. Теперь мысль не движется от личных переживаний к общим суждениям, а наоборот, не подкрепленное собственным опытом общее знание становится определяющим центром собственного опыта².

По мнению Бека, тот, кому угрожают риски, некомпетентен в отношении этой угрозы, так как он вынужден полагаться на аналитические исследования ученых. По этой причине естественные науки оказываются втянуты в политические процессы. Ученые уже не просто констатируют факты, а, например, принимают решение об установлении допустимых норм. И это имеет очень важные последствия. С одной стороны, ввиду серьезности угрожающих опасностей, общественность требует, чтобы при установлении предельных значений вероятность ошибки была полностью исключена. С другой стороны, она постоянно сталкивается с ошибками ученых, что неизбежно усиливает недоверие к рациональности

¹ Там же. С. 64.

² Там же. С. 88. Перевод несколько изменен – *Прим. переводчика*.

естественных наук. Становится очевидно, что хотя естественные науки и предполагают полный контроль и прогнозирование, в конечном итоге они не способны ни на то, ни на другое. Производимые ими побочные последствия не поддаются контролю, а цепочки причинно-следственных связей настолько сложны и пространны, что однозначные заключения становятся невозможны. Кто в состоянии сказать, действительно ли то или иное вещество вызывает рак, если мы каждый день контактируем с бесчисленным множеством других веществ, о воздействии которых науке еще ничего неизвестно, не говоря уже о том, что она не может ничего сказать о взаимодействии этих веществ между собой? Впрочем, подрывается не только вера в способность естественных наук к контролю и прогнозированию. Такие нравственно-правовые концепции, как «ответственность», в обществе риска тоже становятся проблематичными, так как в высоко технологизированном и основанном на разделении труда производстве, которое, кроме того, очень тесно переплетено с государственным администрированием, в случае катастрофы уже невозможно выявить виноватого.

В связи с этим Бек полагает, что критика в адрес естественных наук, выдвигаемая прежде всего представителями «зеленого» движения, небезосновательна. Более того, явные проблемы указывают на гораздо более глубокую дилемму. Дело в том, что прикладные и в первую очередь естественнонаучные исследования всегда были и по-прежнему остаются тесно связаны с идеей повышения производительности. Исследования проводятся в первую очередь для улучшения производства, рационализации трудового процесса и так далее. Естественные науки оказываются вовлечены в логику распределения богатства, причем таким образом, что на риски и побочные последствия, возникающие в связи с этим распределением и производством богатства, обращают внимание уже после того, как они возникли. Согласно Беку, в научной сфере имеет место «экономическая слепота на один глаз», ведущая к системно обусловленной слепоте в отношении рисков. Поэтому, в частности, при наступлении экологических катастроф неправильно говорить о «сбое» или «несчастном случае». На самом деле способ функционирования производства, построенного на естественнонаучной основе, систематически вызывает подобные катастрофы:

Науки в том виде, в каком они существуют сегодня, т. е. с их ориентацией на узкую специализацию, с их пониманием ме-

тодов и теории, с их навязанным воздержанием от соотнесения научных результатов с практикой, совершенно не в состоянии адекватно реагировать на цивилизационные риски, поскольку они сами причастны к их возникновению и росту. Вместо этого науки – отчасти со спокойной совестью «чистой науки», отчасти мучимые сомнениями – становятся легитимным прикрытием глобального индустриального загрязнения и отравления воздуха, воды, продуктов питания и так далее, а также связанных с этим болезней и умирания растений, животных и человека¹

Знание об этих взаимосвязях ведет к тому, что люди в обществе риска верят в науку и в то же время критикуют ее. Вытекающие отсюда политические последствия сложно предсказать. Бек проигрывает несколько сценариев, по которым может развиваться общество риска. Ввиду бесспорных, но не поддающихся однозначной интерпретации рисков модернизации он, с одной стороны, говорит о возможном начале цивилизационных «религиозных войн»², если защитники и критики современного индустриального общества и наук начнут спорить о том, какой путь ведет к «правильному модерну». Может начаться эра, напоминающая «скорее религиозные войны Средневековья, чем классовые конфликты XIX-го и начала XX-го века», тем более что страх перед не поддающимися локализации рисками, по-видимому, усиливается и начинает играть важную роль в обществе. При этом вездесущность риска и фактическое наступление глобальных катастроф могут привести к «дирижистской политике чрезвычайного положения»³ и к «научно-бюрократическому авторитаризму»⁴

С другой стороны, Бек не сгущает краски. В его книге звучит и оптимистичная нота, которая в конечном итоге даже преобладает. Бек считает, что растущее общественное осознание рисков может направить общество к положительным формам социации. Бек говорит о том, что ввиду рисков, со всех сторон угрожающих обществу, могут исчезнуть барьеры между слишком узкими сферами компетенции, т. е. есть вероятность дедифференциации или, по крайней мере, другой формы дифференциации, например, между наукой и политикой. Это дало бы надежду на возникновение новой

¹ Там же. С. 71–72. Перевод несколько изменен. – *Прим. переводчика.*

² Там же. С. 47.

³ Там же. С. 95.

⁴ Там же. С. 97.

экологической морали, которая бы не ограничивалась отдельными национальными обществами, а – ввиду существования глобальных рисков – охватывала бы весь мир. Таким образом, у Бека появляется утопическая идея «мирового общества», которое стало возможным лишь с исчезновением классового общества:

Даже если для этого еще не созрело сознание и не сложились политические организационные формы, можно утверждать, что общество риска с его динамикой нарастания опасности подрывает устойчивость границ национальных государств, а также межгосударственных союзов и экономических блоков. Если классовые общества могут быть организованы в национальные государства, то общества риска порождают общности на основе объективно существующих опасностей, и в конечном итоге эти общности могут быть организованы только в рамках мирового общества¹

б) Непосредственно к этим рассуждениям об особенностях общества риска примыкает следующая большая часть диагноза современности, в которой Бек развивает «тезис об индивидуализации». Впрочем (и это наше первое критическое замечание), на самом деле этот тезис не настолько тесно связан с его размышлениями об обществе риска, за исключением того факта, что процессы индивидуализации так же, как и глобальные индустриальные риски, уничтожают структуры классового общества и способствуют ликвидации социальных классов и слоев. Бековский тезис об индивидуализации представляет собой вариацию на старую социологическую тему (предполагаемого) распада старых социальных (общинных) связей. В отношении современных западных индустриальных обществ Бек утверждает, что в них существует «капитализм без классов» и, соответственно, без «всех связанных с ними структур и проблем социального неравенства»², капитализм, в котором создание индивидуальной биографии становится для людей важнейшей и не всегда легко решаемой задачей. Ведь связь с социальными классами отступает на задний план. Сословные субкультуры и классовые формы жизни утрачивают свое значение. Возникает тенденция к индивидуализированным формам и ситуациям существования, которые вынуждают людей ради собственного фактического выживания ставить себя в центр планирования и осуществления собственной жизни. В этом смысле индивидуали-

¹ Там же. С. 57. Перевод несколько изменен. – *Прим. переводчика.*

² Там же. С. 107.

зация приводит к уничтожению относящихся к жизненному миру основ мышления в традиционных категориях больших социальных групп – социальных классов, сословий или слоев¹

Причиной этого уничтожения ранее закрепленных социальных сред и форм жизни стало среди прочего становление государства всеобщего благосостояния в Германии и в других западных странах, а также начавшаяся в этих странах в 1960-х годах экспансия образования, благодаря которой широкие слои населения смогли подняться вверх по социальной лестнице. В этой связи Бек говорит об «эффекте лифта», благодаря которому «произошло коллективное увеличение доходов, увеличились шансы получить образование, возможности путешествовать, возросло правовое, научное обеспечение и обеспечение товарами массового потребления», что привело к процессу «индивидуализации и диверсификации условий и стилей жизни»².

Впрочем, этот индивидуализационный сдвиг произошел не только в социально-экономической сфере. В сфере семейных и родственных связей, по мнению Бека, тоже появились новые формы совместной жизни, поскольку, например, брак стал восприниматься как союз «на время», но не на всю жизнь³. Родственные связи тоже теперь поддерживаются лишь выборочно, в зависимости от наличия или отсутствия взаимной симпатии. Брак и родство уже не являются непоколебимыми институтами. Они тоже оказались в пространстве свободного индивидуального выбора. Соответствующие роли уже не задаются изначально, а являются предметом постоянных переговоров, а зачастую и конфликтов, что нередко отрицательно сказывается на отношениях.

В ходе модернизации во всех сферах социальной активности множатся решения и ситуации, в которых необходимо принимать эти решения. Слегка преувеличивая, можно сказать: «anything goes». Кто и когда моет посуду, пеленает орущих младенцев, ходит в магазин и пылесосит, становится совершенно неясно, равно как и то, кто и как зарабатывает на хлеб, определяет мобильность и почему, собственно говоря, восхитительные ночные радости дозволено вкушать только с тем, с кем предписывает это делать ЗАГС. От брака можно отнять сексуальность, а от

¹ Там же. С. 106–107

² Там же. С. 112. Перевод несколько изменен. – *Прим. переводчика.*

³ Там же. С. 172.

сексуальности – родительство, родительство можно умножить посредством развода, и все это можно поделить на совместную или раздельную жизнь и возвести в степень несколькими местами проживания и всегда возможным пересмотром ситуации¹

Впрочем, Бек не всегда положительно оценивает этот индивидуалистический сдвиг. Конечно, он отлично понимает, насколько возросла свобода индивидуального выбора по сравнению с прошлым. Но в то же время распад социальных сред и устоявшихся жизненных форм приводит к возникновению неопределенностей, которые преодолеваются в индивидуальном порядке. Особенно болезненно это переживают женщины с низкой профессиональной квалификацией, которые в случае развода нередко сталкиваются с ситуацией бедности²

с) Наконец, третья часть книги Ульриха Бека посвящена отношениям политики и науки в «обществе риска». В ней он более подробно рассматривает те аспекты, которые уже были упомянуты в первой части его рассуждений, и более развернуто объясняет понятие «рефлексивной модернизации». Здесь мы снова находим блестящую, хотя и одностороннюю критику научной рациональности и исследовательской практики. При этом Бек подхватывает и заостряет аргументы экологического движения, игравшего важную роль в немецком обществе 1980-х годов. Однако, по мнению Бека, существующее в обществе скептическое и критическое отношение к рациональности не является признаком конца модерна, как утверждает, например, Лиотар. Бек полагает, что модерн вступил в новую эпоху, в которой его принципы проявляются еще отчетливее, чем прежде. Тот модерн, который формируется сегодня, уже не является «половинчатым». И если индустриальное общество с его наивной верой в науку было воплощением «простого модерна», то (оправданная) критика науки предвосхищает появление нового, «рефлексивного» модерна. Критика науки и техники «не противоречит модерну, а является выражением его последовательного развития и выхода за рамки индустриального общества»³ Порождаемые индустриальными обществами побочные последствия и риски меркнут на фоне глобальных катастроф. Однако обращение с угрозами в обществе риска и даже само их осознание впервые дало возмож-

¹ Там же. С. 174. Перевод изменен. – *Прим. переводчика.*

² Там же. С. 180.

³ Там же. С. 15.

ность модерну подвергнуть собственные основы критическому сомнению и рефлексии, что имело явные последствия для политического процесса. В одной из своих последующих работ «Изобретение политического» Бек формулирует это следующим образом: понятие «рефлексивной модернизации» хотя и опирается на традиции саморефлексии и самокритики модерна, в то же время означает нечто иное и нечто больше. Оно отсылает к совершенно простому по сути (...) факту, что индустриальная модернизация в высокоразвитых странах меняет контекстные условия и основы самой индустриальной модернизации. Модернизация, понимаемая уже не только как целерациональный и линейный, но как прерывистый процесс, как правление побочных последствий, становится двигателем общественной истории¹

Как мы уже говорили, объединение этих трех направлений аргументации, предпринятое Беком, вызвало большой резонанс. Его «Общество риска» не только в Германии, но и за ее пределами было воспринято как очень точное описание проблем западных индустриальных обществ, само понятие риска было подвергнуто всестороннему социологическому и социально-теоретическому анализу, а бековский тезис об индивидуализации получил самое широкое распространение.

Высказывания Бека относительно теории индивидуализации во многом совпадают с концепцией Гидденса, который в своих работах, изданных в 1990-х годах и посвященных теме модерна, особо подчеркивал трансформацию интимных отношений. В «Модерне и самоидентичности» (1991) и прежде всего в «Трансформации интимности» (1992) Гидденс говорит о смене эпох (в этой связи он использует понятие «высокого модерна» или – по-видимому, уже под влиянием Бека – «второго модерна») и указывает на новое значение экспертного знания для семейных и любовных отношений. При этом в историческом измерении он выделяет три периода и, соответственно, три модуса существования интимности. Если до модерна любовь понималась в первую очередь как сексуальная страсть, удовлетворения которой, как правило, искали вне брака, то с наступлением модерна ситуация изменилась. С появлением романтического представления о любви для влюбленных, вступавших в брак, начинался период интенсивных эмоциональных отношений,

¹ Beck U. Die Erfindung des Politischen. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1993. S. 12–13.

охватывавший всю их жизнь. При этом неравенство между полами и, соответственно, четкое разделение гендерных ролей считались само собой разумеющимися. И лишь сегодня, в эпоху «высокого модерна» и партнерской любви, по мнению Гидденса, происходит детрадиционализация гендерных ролей и всех моделей семейных отношений. Точно так же, как Бек, Гидденс утверждает, что в современном обществе отношения формируются в результате постоянных переговоров. Вместе с тем индивиды претендуют на удовлетворение собственных эмоциональных и сексуальных желаний, что обуславливает постоянное стремление к «окончательному», но, пожалуй, вряд ли достижимому исполнению этих желаний. При этом люди часто прибегают к экспертному знанию. Обращение к психологам-консультантам, чтение «терапевтических» справочников по вопросам воспитания и проблемам сексуальности стали таким же обычным явлением, как и чтение руководств по формированию уникальной «личности».

Безусловно, именно в связи с этим общим интересом к вопросам индивидуализации Гидденс, который, как вы, наверное, помните, в 1990-е годы был директором Лондонской школы экономики, пригласил в нее и Ульриха Бека. Представленный Бекем диагноз Гидденс объявил главным социологическим трудом современности. Это положило начало довольно интенсивному сотрудничеству по широкому спектру тем. Так, еще в конце 1980-х годов Гидденс обратился к проблеме глобализации, которую он стремился трактовать не только как экономический, но и как культурный феномен¹. В том же направлении аргументирует и Ульрих Бек в своей книге 1997 года «Что такое глобализация?»², в которой он сравнивает шансы и риски феноменов глобализации, однако при этом воздерживается от окончательной оценки. Общий, в конечном итоге, оптимистичный тон его аргументации очень соответствовал «духу времени» 1990-х годов. Пожалуй, можно без преувеличения сказать, что Бек и Гидденс своими тезисами решающим образом повлияли на журналистские дебаты о рисках в современных обществах, о феноменах индивидуализации и последствиях глобализации, несмотря на серьезную критику в их адрес со стороны коллег-социологов. На сегодняшний день Ульрих Бек является профессором Мюнхенского

¹ См. двенадцатую лекцию.

² Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Седелника. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

университета и Лондонской школы экономики, а также редактором серии «Edition Zweite Moderne»¹ в издательстве «Suhrkamp», в рамках которой публикуются ориентированные на широкого читателя работы авторов, чьи взгляды близки к позиции самого Бека и Энтони Гидденса.

Оценивая работы Бека, можно утверждать, что его анализ технологических рисков был невероятно плодотворным. Его книги² в лучших просветительских традициях привлекли внимание к проблематике современных индустриальных обществ не только профессиональных социологов, но и широкой читательской аудитории. В то же время разработанный Беком подход может рассматриваться как ценная, теоретически обоснованная критика в адрес теории дифференциации или, по крайней мере, того ее варианта, в котором форма дифференциации, характерная для современного западного общества, считается неизбежной. Поскольку Бек строит свою аргументацию, исходя из теории действия, ему не свойственен ни цинично-фаталистский взгляд Никласа Лумана, ни исторический пессимизм тех, кто любит сгущать краски и пугать общественность. Для своего диагноза современных обществ Бек неизменно прибегает к заимствованной у гегельянско-марксистской традиции фигуре аргументации, которая гласит, что в ситуации кризиса всегда могут появиться альтернативные варианты действия и продуктивные решения. Бек утверждал и утверждает, что большие технологии сами порождают своих врагов, и поэтому всегда есть шанс на светлое будущее. С этой надеждой связано понятие «субполитика», обозначающее политику «снизу», направленную против устоявшихся политических стилей и форм, против слепой к побочным последствиям исследовательской практики, против лишения граждан свободы и умения самостоятельно принимать решения и против передачи этой свободы высокотехнологичному аппарату управления:

Тот, кто смотрит на политику сверху, не замечает самоорганизацию политической сферы, которая – по крайней мере, в принципе – может «субполитическими» методами привести в движение многие, если не все сферы общества³

¹ Издательство Второй модерн. – Прим. переводчика.

² Ср. также: *Beck U. Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

³ *Beck U. Die Erfindung des Politischen.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993. S. 156.

Именно потому, что индустриальная модернизация постоянно создает непредвиденные побочные последствия, что эти побочные последствия, угрозы и риски, стали «двигателем общественной истории»¹, существует возможность критики этой формы социации, а значит, и шансы изменить нынешнее направление. Модернизация по Беку – это не однолинейный процесс. Она может быть представлена только в виде «ломаной» линии². И здесь имеется в виду не только критика однолинейной картины мира, характерной для «традиционной» теории модернизации и эволюции с ее непоколебимой верой в прогресс. Бек отлично понимает, что будущее неопределенно, что производимые индустриальным обществом побочные последствия могут выйти из-под контроля, а значит, возможно движение в направлении крайне проблематичных с нормативной точки зрения «антимодернов». Но это также решительная критика теории дифференциации Никласа Лумана, поскольку Бек справедливо полагает, что то, какую конкретно форму примет дифференциация, зависит от (коллективных) акторов. Бека можно поставить в один ряд с представителями так называемой «теории конституирования», такими как Гидденс, Турен или Айзенштадт, которые «пытаются понять общественные процессы, исходя из действий членов общества, [и при этом] отказываются от допущения трансисторических трендов развития»³. Бек очень четко дает понять, что в «рефлексивном» или «втором модерне» дифференциация сама становится проблемой, что здесь акторы борются за приемлемую для них форму дифференциации, в том числе за такую, в которой подсистемы не изолированы друг от друга полностью, как это описывал Луман. Поэтому можно говорить о том, что в поле зрения Бека оказывается «демократизация» вопроса дифференциации». В его теории вопросы функциональной дифференциации (...) заменяются вопросами функциональной координации, переплетения, согласования, синтеза и так далее. «И» снова ставит под сомнение дихотомичность «или-или» – в том числе в области системной теории. Сама дифференциация становится общественной проблемой. Способ отграничения систем действий становится проблематичным из-за вызываемых ими последствий. Почему наука

¹ Там же. С. 13; 71.

² Там же. С. 13.

³ Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой СПб: «Алетейя», 2005. С. 256.

и экономика, экономика и политика, политика и наука настолько изолированы друг от друга и не могут быть сопряжены и «скроены» по-другому в своих задачах и компетенциях? Как можно представить себе и организовать подсистемы таким образом, чтобы они оставались функционально автономными, но чтобы между ними существовала координация?¹

И все же, при всем восхищении остротой бековского взгляда и емкостью его диагностических формулировок, которую можно отметить и в предыдущей цитате, при чтении его работ мы неоднократно сталкиваемся со слабыми сторонами его аргументации. И здесь можно назвать по меньшей мере четыре критических замечания или вопроса.

1) Понятию «смена эпохи» присуще некоторое очарование, однако и у Бека, и у Гидденса оно ведет к слишком грубым противопоставлениям. Возникает вопрос, действительно ли «первый модерн» был так прочно привязан к жестко фиксированным социальным средам и формам жизни, как это описывает Бек с целью противопоставления «первого модерна» «второму». И наоборот, можно усомниться в том, что сегодня действительно не осталось никаких социальных сред, и процесс индивидуализации продвинулся настолько далеко, насколько утверждает Бек. Разве в организации индивидуальных жизненных проектов не прослеживаются по-прежнему большие различия между социальными слоями и классами, что свидетельствует о том, что структуры «старого» классового общества все же не исчезли полностью? В конечном счете это четкое разделение между эпохами ведет к старой и крайне проблематичной фигуре аргументации, которая доставила немало хлопот «старой» теории модернизации. То, что в «старой» теории модернизации выражалось в дихотомии между «традицией» и «модерном», теперь проявилось в новой форме, а именно в виде дихотомии между просто «модерном» и «высоким модерном» или между «первым» и «вторым модерном». По причине этих грубых дихотомизаций критики² упрекали Бека и Гидденса в том, что их теория «рефлексивного модерна» является всего лишь «старой» теорией модернизации в новом обличье.

2) Бековская характеристика (мирового) общества риска и типичных для него новых политических тенденций подверглась ана-

¹ Beck U. Die Erfindung des Politischen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993. S. 78.

² Alexander J. C. Critical Reflections on "Reflexive Modernization" // Theory, Culture & Society. Vol. 13. No. 4. P. 133–138.

логичной критике. Действительно ли риски производят столь сильный уравнилельный эффект, что на его фоне классовые проблемы уже не играют никакой роли? И не был ли диагноз современности, сформулированный в 1986 году, слишком сильно ориентирован на совершенно конкретную ситуацию, сложившуюся в ФРГ до объединения Германии, когда люди еще могли наслаждаться относительной стабильностью государства всеобщего благосостояния и верить в то, что социально-экономические проблемы и вытекающие из них политические процессы постепенно перестанут играть какую-либо роль?

3) Широкие возможности применения бековского тезиса об индивидуализации, как это ни парадоксально, объясняются тем, что Бек использует понятие индивидуализации, не конкретизируя его значение. А между тем у этого понятия множество граней. Оно может указывать на социо-структурное освобождение индивидов от традиционных форм социации, на разобщение и одиночество людей или на увеличение автономии и способности людей к действию. Это лишь три аспекта из того множества значений, которые скрыты в понятии индивидуализации, и уже эти три аспекта необязательно связаны между собой: из освобождения людей от традиционных форм социации необязательно следует их разобщение, а разобщение и изоляция необязательно автоматически приводят к большей индивидуальной автономии¹. Но поскольку Бек не проводит четкого различия между этими семантическими уровнями, его тезис индивидуализации переливается всеми гранями. Основанный на нем диагноз современности хотя и выглядит убедительным, на самом деле не такой ясный, как может показаться на первый взгляд.

4) Критики также отмечали отсутствие взаимосвязи между бековским диагнозом «общества риска» и его тезисом об индивидуализации. Это особенно бросается в глаза, когда Бек высказывает надежду на лучший модерн, связывая ее с субполитическими формами действия, и – так же, как Турен в конце 1970-х – считает субъектами субполитики представителей свободных профессий и экспертов². И здесь возникает вопрос, насколько в профессиональных сферах, представители которых по сути олицетворяют описанный Бекон индивидуализм, возможны коллективные действия.

¹ *Honneth A. Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Frankfurt / M.: Fischer, 1994. S. 24 и далее.*

² *Beck U. Die Erfindung des Politischen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993. S. 242.*

Конечно, нельзя исключать вероятность того, что подобные действия действительно произойдут, однако Бек ничего не говорит о том, как индивидуализация соотносится с вероятными формами соответствующего протеста. В этом контексте бековский диагноз оказывается гораздо более проблематичным и неясным. В восприятии журналистской общественности он выглядит гораздо менее противоречиво, поскольку бековские высказывания здесь зачастую воспринимаются как выводы, подтвержденные эмпирическими данными¹

2. Говоря о Зигмунте Баумане, который в конце 1980-х и особенно в 1990-е годы произвел настоящий фурор своими диагностическими работами, мы, как может показаться на первый взгляд, находимся на уже знакомой нам территории. Особенно в его последних работах можно обнаружить немало аргументов, напоминающих определенные аспекты уже рассмотренных нами концепций Гидденса и Бека, например, тот же тезис об индивидуализации, когда Бауман говорит о том, что мы должны «исходить из абсолютно индивидуализированного мира»². Это сходство не должно удивлять, ведь тесный контакт с Гидденсом повлиял и на творчество Баумана. Впрочем, если бы мы описывали его работы всего лишь как еще один вариант диагноза современности, основанного на теории индивидуализации, мы бы неправильно оценили их значение. Отправная точка баумановского диагноза совершенно другая, и, как ни странно, в этой форме подобный подход нам еще не встречался. Бауман одним из первых взял за отправную точку своих рассуждений о модерне холокост и на этом основании сформулировал свои диагностические и этические тезисы.

Зигмунт Бауман родился в 1925 году в семье польских евреев. После нападения Германии на Польшу семья Баумана бежала в Советский Союз. Бауман вступил добровольцем в просоветскую Свободную польскую армию и участвовал в Берлинской операции. После войны он в качестве социолога-марксиста сделал академическую карьеру в Польше. В 1968 году в ходе антисемитской кампании польских коммунистов он был отстранен от преподавания.

¹ Обзор теоретических и эмпирических замечаний к концепции Бека см. в: Münch R. Die Zweite Moderne: Realität oder Fiktion? Kritische Fragen an die „Theorie reflexiver Modernisierung“ // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 2000. Vol. 54. No. 3. S. 417–443.

² Cp. Bauman Z. Unbehagen in der Postmoderne [Postmodernity and its Discontents]. Hamburg: Hamburger Edition, 1999 [1997]. S. 361.

Тогда Бауман уехал в Израиль и какое-то время преподавал в Тель-Авиве, после чего переехал на постоянное жительство в Великобританию и стал профессором социологии в университете города Лидса. В британской социологии Бауман приобрел известность в качестве эксперта по марксизму и герменевтике. Лишь сравнительно поздно, а именно с середины 1980-х годов, он начал публиковать работы в жанре диагноза современности. В 1989 году вышла его книга «Модерн и холокост»¹, которая неожиданно принесла ему широкую международную известность. После этого из-под его пера вышел целый ряд книг и статей, в которых аргументация отчасти строилась на исследовании геноцида европейских евреев. При этом Бауману удалось в рамках дебатов о так называемом постмодерне поставить более серьезные этические вопросы, чем те, которые поднимались до сих пор.

Привлекшая всеобщее внимание баумановская интерпретация холокоста строится вокруг идеи о том, что холокост не был «преступлением немцев» в том смысле, что именно особые, уникальные социальные и политические условия в Германии сделали возможным массовое убийство индустриальными методами. Бауман также не ссылается на якобы глубоко укорененный антисемитизм немцев, как это делает, в частности, Даниэль Гольдхаген². Также, в отличие от классических представителей Франкфуртской школы, в частности, Теодора Адорно, он не объясняет установление национал-социалистического режима в Германии существованием большого числа авторитарных личностей, которые могли бы быть ответственными за холокост. По мнению Баумана, «личные качества лишь в очень редких случаях способны помешать жестокости, если к ней побуждает общий контекст интеракции»³. Наконец, он также не выводит холокост из динамики капитализма, как это делали и продолжают делать те, кто пытается строить свое объяснение на основе марксизма.

Тезис Баумана направлен на выявление более глубоких взаимосвязей, и поэтому он настолько сенсационный. Бауман утверж-

¹ *Bauman Z. Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust [Modernity and the Holocaust]. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002 [1989].*

² *Goldhagen D. J. Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust [Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust]. Berlin: Siedler, 1996 [1996].*

³ *Bauman Z. Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust [Modernity and the Holocaust]. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002 [1989]. S. 168.*

дает, что холокост очень тесно связан с цивилизацией модерна. Это не несчастливая случайность в истории модерна, не чуждый ей элемент. Холокост на самом глубоком уровне связан с модерном, более того, немислим без него. «Холокост – побочный продукт модерна стремления к тотально планируемому и управляемому миру, который может появиться тогда, когда это стремление выходит из-под контроля»¹ В этом смысле причиной холокоста был не многовековой или даже тысячелетний антисемитизм. Бауман справедливо указывает на то, что антисемитизм не обязательно ведет к насилию, а, тем более, необязательно должен был спровоцировать тот немислимый всплеск насилия, который имел место в середине XX-го века.

Если рассматривать антисемитизм отдельно от других условий, то он не является достаточным объяснением холокоста (*ressentiment*² в принципе не является достаточным объяснением геноцида). Если представление о том, что антисемитские тенденции играли важную роль в планировании и реализации холокоста и без них холокоста не было бы вообще, верно, то с тем же основанием можно утверждать, что антисемитские убеждения тех, кто инициировал и планировал массовые убийства, в значимых аспектах отличались от антисемитских эмоций исполнителей, коллаборационистов и тех, кто знал о происходящем. Для того чтобы стал возможным холокост, антисемитизм (в любой форме) должен был сначала *соединиться с факторами совершенно иного рода*³

И Бауман утверждает, что ему удалось обнаружить эти факторы. По его мнению, холокост был результатом бюрократических процедур, а эти процедуры, в свою очередь, явились выражением постоянно усиливающегося в эпоху модерна стремления к однозначности, ясности и порядку, стремления, которое, при наличии соответствующих бюрократических средств, смогло стать жестокой реальностью. Как это ни парадоксально, убийство европейских евреев, равно как и миллионы жертв сталинских лагерей были следствием представления о лучшем, более чистом и более однозначном обществе. Как пишет Бауман, это массовое убийство «было не

¹ Там же. S. 108.

² *Ressentiment* (фр.) – философский термин, означающий чувство враждебности к тому, что субъект считает причиной своих неудач, бессильная зависть. – Прим. переводчика.

³ Там же. S. 47. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.

разрушительным, а созидательным делом. Лучший мир, более эффективный, более нравственный, более прекрасный, мир, созданию которого служило уничтожение, — это как раз и был коммунизм или расово чистый, арийский мир, гармоничный, свободный от конфликтов, упорядоченный и подконтрольный»¹

То, что именно евреи попали под прицел «вершителей» и «контроллеров» модерна, связано с их положением в европейских обществах. Будучи отверженными и не интегрированными в общественную жизнь, они буквально воплощали в себе непроницаемость и неопределенность — и это в тех обществах, которые с наступлением эпохи модерна как раз стремились к полной прозрачности и определенности² Расизм был выражением этого современного стремления, поскольку он представлял собой псевдонаучную попытку определить чистое и нечистое. В его основе лежала идея совершенного общества — радикальная идея, которая в таком виде могла возникнуть лишь благодаря европейскому Просвещению. Ведь только эпоха Просвещения заявила о возможности беспрепятственно объективировать и формировать природу и тем самым создала предпосылки для того, что недовольство фактом существования «нечистых» и не поддающихся определению людей и групп населения вылилось в деятельное и систематическое решение, в так называемое «окончательное решение вопроса», т.е. в бюрократически организованное массовое убийство³ Здесь Бауман использует «функционалистскую» или «структуралистскую» интерпретацию националистического режима и холокоста (хотя в исторической науке эти два понятия лишь очень отдаленно или даже вообще никак не связаны с функционалистскими и структуралистскими теориями, рассмотренными в наших лекциях). Согласно этой интерпретации, конечные результаты политики национал-социалистов объясняются не антисемитизмом Гитлера или других нацистских лидеров, а определенной внутренней динамикой режимной бюрократии, которая максимально последовательно, даже более последовательно, чем требовалось, воплощала в жизнь политические директивы.

Не бюрократия породила страх перед расовым разложением и истерию очищения нации, для этого нужны были идеологи. Но бюрократия взяла дело в свои руки там, где обрывался путь,

¹ Там же. S. 107

² Там же. S. 71.

³ Там же. S. 83 и далее.

указанный идеалами и представлениями. Бюрократия создала холокост по своему образу и подобию¹

Отстаивая свою интерпретацию холокоста, в трактовке модерна Бауман неизбежно делает акцент на его отрицательных сторонах. Он выступает против приукрашивания модерна и спасения его репутации за счет отношения к холокосту как к результату особого немецкого пути и, в конечном итоге, к несчастному случаю, который больше никогда не повторится. В данном контексте Бауман встает в один ряд с мыслителями, которые так же, как, например, Фуко никогда не верили в гармонизированную самопрезентацию модерна и именно поэтому использовали «археологические» или «генеалогические» методы и пытались показать модерну его истинное лицо.

В своих аналитических работах Бауман во многих отношениях примыкает к традиции, в рамках которой потрясение от холокоста находит максимально точное социально-философское выражение. К этой традиции относится работа, проникнутая глубоким историческим пессимизмом, которую представители Франкфуртской школы Макс Хоркхаймер и Теодор В. Адорно написали в эмиграции. Речь идет о книге «Диалектика Просвещения». В лекции, посвященной Хабермасу, мы уже кратко рассказывали об этом произведении и о его логических противоречиях. Отзвуки этой книги слышны и в аналитической работе Ханны Арендт «Истоки тоталитаризма» (1951)², а особенно в ее горячо обсуждавшейся книге 1963 года под названием «Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме»³, где также отстаивается тезис о бюрократическом характере устроенного нацистами геноцида. Однако, учитывая современный уровень знаний по данной проблеме, и Бауману, и его «предшественникам» можно было бы задать ряд критических вопросов:

А) Не приводит ли тезис о бюрократическом характере холокоста к недооценке эмоциональных и спонтанных аспектов геноцида европейских евреев, т. е. удовольствия от убийства и стоящей за ним антисемитской мотивации многих убийц, из-за которой немцы участвовали в уничтожении людей, независимо от бюрократиче-

¹ Там же. С. 120.

² Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И. В. Борисовой и др. М.: ЦентрКом, 1996.

³ Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Пер. с англ. С. Кастальского и Н. Рудницкой. М.: Европа, 2008.

ских директив? В конце концов, не все евреи были убиты «промышленным способом», т. е. в газовых камерах и анонимно. Часто убийца смотрел в глаза своей жертве. Работы Кристофера Браунинга¹, Вольфганга Софски² и Даниэля Гольдхагена заставляют усомниться в том, что решающим фактором холокоста можно считать исключительно или главным образом бюрократию и воплощенное в ней стремление модерна к порядку и однозначности.

В) Еще одно критическое замечание касается того, что, возможно, решающим фактором была не бюрократия сама по себе, а, скорее, ставшая возможной в определенном политическом контексте автономия бюрократии и ее ничем не ограниченные, бесконтрольные действия. Это ведет к некоторой релятивизации резких баумановских суждений о модерне и о бюрократии как о типичном для модерна социальном институте.

С) Кроме того, возникает вопрос, не является ли баумановский анализ с его акцентом на характерном для модерна стремлении к порядку и искоренению всего, что не поддается определению, слишком панорамным взглядом на исторический процесс. Ведь тезисы о модерне в целом должны подтверждаться специфическими указаниями на исторические процессы, приведшие к холокосту. И разве не следует в этом случае придавать больше значения процессам принятия решений со стороны лидеров и военных командиров, и что еще более важно, разве не должна в анализе холокоста учитываться огромная роль войны, поскольку именно в контексте развязанной войны на Ванзейской конференции в Берлине было принято так называемое «окончательное решение еврейского вопроса»? Это бы несколько не изменило пессимистичное отношение Баумана к модерну. Как раз наоборот: войны, которых в эпоху модерна было немало, следовало бы учитывать в качестве еще одной «темной» стороны этого самого модерна. Но, возможно, учет этого явления позволил бы более точно объяснить холокост, чем это сделал Бауман в своей книге, где о войне и о ее последствиях, обусловивших возможность холокоста, практически ничего не сказано.

Д) Наконец, возникает еще один вопрос: не затмевает ли представленная Бауманом общая картина модерна и его сосредоточен-

¹ *Browning Ch. R. Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen [Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland]. Reinbek: Rowohlt, 1993 [1992].*

² *Sofsky W. Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager. Frankfurt/M.: Fischer, 1993.*

ность исключительно на государственной власти «положительные» стороны модерна, например, современные формы самоуправления и демократического участия? И хотя Бауман сам старается преодолеть ощущение безысходности, возникающее при прочтении «Диалектики Просвещения» Хоркхаймера и Адорно, его собственный диагноз современности во многих отношениях оказывается слишком мрачным. В этом «сгущении красок» он местами очень сильно напоминает фукианскую картину модерна и, подобно ей, не всегда убедителен¹

Однако Бауман не остановился на этом диагнозе модерна и в дальнейшем проявил невероятную творческую плодовитость. В 1990-е годы он объединил свои размышления о модерне с тем, что сам он называл «постмодерной этикой», т. е. с такой этикой, которая должна была, с одной стороны, извлечь совершенно конкретные уроки из холокоста и других нравственных отклонений модерна, а, с другой стороны, учесть социальные отношения постмодерна.

В свете вышеизложенных рассуждений Баумана о взаимосвязи между холокостом и модерном неудивительно, что Бауман не верит в идею нравственного прогресса в истории и тем более в то, что характерные для модерна структуры и образцы мышления могут способствовать такому нравственному прогрессу². Он, напротив, полагает, что именно нравственный дискурс модерна неоднократно приводил общества к непреодолимым противоречиям. Этот дискурс, в частности, подразумевает, что существуют некие этические предписания, которые применимы к каждому и понятны любому, что подобные нравственные правила можно непротиворечивым образом обосновать и что для всех спорных в моральном отношении ситуаций существуют однозначные решения. Но именно это стремление к однозначности, чистоте и надежности в его наиболее последовательной и радикальной форме привело, по мнению Баумана, к холокосту. И поэтому если из истории следует извлекать уроки, то в данном случае урок будет заключаться в том, что мы должны мириться с двойственностью и неоднозначностью. Это относится в том числе и прежде всего к сфере этики и морали. Мы должны признать, что «понятный вам и каждому, универсальный, основанный

¹ Ср. об этом подробнее в: *Joas H. Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts.* Weilerswist: Velbrück, 2000. S. 236 и далее.

² *Bauman Z. Postmoderne Ethik [Postmodern Ethics].* Hamburger Edition, 1995 [1993]. S. 340.

на непоколебимом фундаменте этический код (...) никогда не [будет] (...) найден»¹ Более того, Бауман утверждает, что «феномены морали (...) иррациональны по своей сути» и что мораль отсутствует в организациях и институтах. Испытав глубокое потрясение от того, что в фашистской и коммунистической системе современные институты, в частности немецкая и советская бюрократия, смогли полностью заглушить угрызения совести у своих членов и без труда легитимировать массовые убийства, Бауман приходит к выводу, что мораль вообще нельзя относить к социальному пространству. Мораль является глубоко личным переживанием, она досоциальна, и понимание этого следует сохранить вопреки модерну, который хотел переложить ответственность с индивида на социальные институты или даже на все общество в целом и именно по этой причине привел к чудовищным преступлениям XX-го века.

Освободить мораль из жесткого панциря искусственно созданных этических кодов (или отказаться от тщеславной мысли удержать ее в этом панцире) означает вернуть ей личностное измерение. Человеческие страсти слишком нарочито трактовались как проявление пороков или капризов, а обеспечение совместной жизни в обществе воспринималось слишком серьезно, чтобы можно было доверить судьбу человеческого сосуществования моральной компетенции каждого человека в отдельности. И лишь постепенно мы начинаем понимать, что больше эту судьбу никому доверить нельзя (...)»².

В разработке своей постмодерной, личностной этики Бауман опирается на этическую концепцию философа морали Эммануэля Левинаса (1906–1995). Левинас родился и вырос в Литве, но с 1930-х годов постоянно жил во Франции. Для него «бытие-друг-для-друга» является базовым модусом человеческой субъективности. Этот философ, который основные мотивы своей теории разрабатывал с опорой на философию Гуссерля и Хайдеггера, долгое время оставался незамеченным, хотя на него неоднократно ссылались в первую очередь Поль Рикёр³ Только после того, как философы-постмодернисты, до этого придерживавшиеся подчеркнутую релятивистских взглядов, обратились к вопросам этики (что можно наблюдать в том числе на примере Дерриды), на работы Левинаса

¹ Там же. С. 22.

² Там же. С. 57

³ Ср. шестнадцатую лекцию.

обратили внимание. В баумановской трактовке этого мыслителя, испытавшего глубокое влияние талмудистской мудрости, его несет ответственность за *alter*, и опыт Другого всегда формируется под влиянием моего морального обязательства и ответственности по отношению к этому Другому – причем независимо от того, отвечает ли этот Другой на мою заботу или нет.

В нравственном отношении Я и Другой не могут поменяться местами и поэтому не могут быть объединены в множественное «мы». В нравственном отношении все обязанности и правила, которые только можно себе представить, адресованы исключительно мне, они обязывают только меня, конституируют меня – и только меня – в качестве «Я». Адресованная мне ответственность и есть мораль¹

Эта ответственность «Я» или индивида, которая отличает баумановскую постмодерную этику, не означает перехода к релятивизму – в отличие от позиции многих постмодернистов, для которых критерии нравственности являются – в духе Ницше – лишь выражением властных интересов. И хотя Бауман признает, что мораль невозможно обосновать для всех, в его понимании это не ведет автоматически к релятивистской позиции, поскольку к «Я» всегда обращен призыв быть готовым взять ответственность за Другого. И поэтому, как считает Бауман, его этика – это не «пожимающее плечами равнодушие»²

Принятие этой постмодерной этики оправданно не только в силу прошлого (трагического) опыта, связанного с общественными формами и мыслительными системами модерна, но и потому, что нынешние структуры социального уже сами по себе не допускают даже мысли о какой-либо универсальности, всеохватной рациональности и однозначности. Слишком очевидны изменчивость и быстротечность, казалось бы, жестко фиксированных социальных отношений. Бауман утверждает, что с 1945 года или, по крайней мере, с момента распада советской империи основополагающие общественные и культурные образцы кардинальным образом изменились. Так же, как Гидденс и Бек, он говорит о смене эпох, обосновывая это утверждение при помощи отчасти схожих аргументов. Он тоже говорит о распаде нации и семьи в значении социальных форм,

¹ *Bauman Z. Postmoderne Ethik [Postmodern Ethics]. Hamburg: Hamburger Edition, 1995 [1993]. S. 81–82.*

² Там же. S. 28.

которые в прошлом поглощали индивидуальную неопределенность и таким образом гарантировали стабильность. Сегодня их нехватка ничем не восполнена, так что последней инстанцией для человека остается его собственное «Я». То есть для постмодерна характерна приватная индивидуальность, что имеет серьезные последствия для политики¹. Эти последствия Бауман, в отличие от Бека и Гидденса, рисует скорее в черном цвете. По его мнению, экспансия рынка как следствие «нео-либеральной» политики и идеологии в конечном итоге привела к росту неопределенностей, что, ввиду фундаментальной фрагментации отношений, представляет опасность как для гражданской общественности, так и для критического дискурса интеллектуалов. Как считает Бауман, с приходом постмодерна произошло не увеличение свободы, а всего лишь превращение граждан в потребителей рынка².

Утрируя, баумановский тезис можно сформулировать следующим образом: типичными персонажами модерна были солдат и производитель товаров. Эти два типа были прочно укоренены в государственных и промышленно-производственных организациях, отличавшихся предельной жесткостью и стабильностью. Сегодня, в эпоху постмодерна эти персонажи утратили свое значение. Им на смену, олицетворяя новую постмодерную констелляцию, пришел «турист» — воплощенное «отрицание» стабильных образцов, так как турист никогда не принадлежит к тому обществу, в котором он находится в данный момент. Он быстро меняет свое местоположение, не привязывается ни к кому и ни к чему и стремится к краткосрочному эмоциональному удовлетворению, а не к стабильным отношениям. Согласно Бауману, фигура туриста представляет собой своеобразную реакцию на нестабильность и ненадежность постмодерных социальных структур и неустрашимую амбивалентность постмодерной культуры.

Человеческие действия так же преходящи и непредсказуемы, как и раньше, однако кажется, что сейчас это в большей степени касается и мира, в котором человек ищет ориентиры и в котором он пытается реализовать эти действия. Разве можно посвятить всю свою жизнь паломничеству, если реликвии и

¹ Cp. *Bauman Z. Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit [In Search of Politics].* Hamburg: Hamburger Edition, 2000 [1999]. S. 61 и далее.

² Там же. S. 116.

святыни постоянно перемещаются, оскверняются, объявляются святейшими и неприкосновенными, а потом снова низвергаются, и все это происходит быстрее, чем длится путешествие к этим святыням? Разве можно посвятить всю свою жизнь одному делу, одному произведению, если сегодняшние ценности завтра гарантированно обесценятся? Разве можно поставить всю свою жизнь на службу некому призванию, если активы в форме с трудом приобретенных умений уже на следующий день оказываются бременем? Если профессии и роды деятельности совершенно незаметно исчезают с лица земли, а вчерашнее экспертное знание уже сегодня, подобно шорам на глазах, лишь закрывает горизонт?¹

В свете этого диагноза социальных структур постмодерна Бауман занимает трезвую и одновременно героическую позицию: конечно, коль скоро экономическая глобализация затрагивает и нас лично, мы должны бороться с этими процессами, но мы уже не можем делать это с помощью мыслительных инструментов модерна. Мы уже не можем привести такие аргументы, которые были бы универсалистскими и исходили бы из единого разума, так как для постмодерна характерна неустранимая двойственность. Мы должны признать, что мы живем в «разноцветной, многозначной и многообразной культуре, которая не стесняется своей многозначности, воздерживается от оценок и вынуждена быть толерантной по отношению к другим культурам, поскольку в конечном итоге она толерантна по отношению к себе самой, своей конечной контингентности и неисчерпаемости толкований»². В данном контексте Бауман выступает с резкой критикой представителей коммунитаризма, которые, по его мнению, хотят отказаться от идеи о необходимости толерантности ради стабильной и проникнутой ценностями совместной жизни. Бауман не приемлет такой подход, поскольку так же, как для Лиотара, для него хабермасовский консенсус, равно как и коммунитаристская идея проникнутой ценностями совместной жизни недопустимы и нежелательны. Вместо этого Бауман выступает за идею «мультикультурного общества»³ с характерными для него плюрализмом и толерантностью.

¹ *Bauman Z. Unbehagen in der Postmoderne [Postmodernity and its Discontents]. Hamburg: Hamburger Edition, 1999 [1997]. S. 157–158.*

² *Bauman Z. Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit [Modernity and Ambivalence]. Hamburg: Junius, 1992 [1991]. S. 197*

³ *Bauman Z. Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit [In Search of Politics]. Hamburg: Hamburger Edition, 2000 [1999]. S. 284.*

И здесь Бауману можно было бы задать вопрос о том, как же тогда, в свете подобных предпосылок, должна выглядеть борьба, например, против негативных последствий глобализации. Ведь Бауман постоянно призывает к солидарности между людьми и выступает за сохранение или строительство государства всеобщего благосостояния, концепция которого была разработана в Великобритании в конце второй мировой войны, в период правления «радикального либерала» Бевериджа¹, но при этом он совершенно не объясняет своим читателям, как и откуда должна возникнуть эта солидарность, как вообще можно вести (успешную) коллективную и, самое главное, непрерывную борьбу за сохранение определенных институтов государства всеобщего благосостояния, если то, что говорит Бауман, верно, т. е. если тезис об индивидуализации является предельной отправной точкой любого политического и нормативного анализа современности. Впрочем, постмодерная этика Баумана вызывает сомнения и на более глубоком уровне. Ведь то, что Бауман, вслед за Левинасом, трактует нравственные чувства как досоциальные данности, является не просто довольно смелой позицией, но также противоречит выводам, полученным в результате социологических исследований. Конечно, довольно многие институты модерна проявили себя в высшей степени аморально. Но отсюда еще не следует, что человек в принципе может «научиться» морали вне всякого институционального контекста. Вполне возможно, что, скажем, теория морального развития Кольберга слишком большой упор делает на когнитивных и рациональных аспектах морали². Но это опять-таки еще не означает, что критика Кольберга неизбежно должна вести к представлению о том, что мораль формируется вне социальных контекстов. Не зря дебаты между Кольбергом и Гиллиган вращались не вокруг вопроса о социальном происхождении морали, а вокруг формы этого социального генезиса и его последствий для формирования (гендерной) морали. Разумеется, теория морали должна уметь показать, как волнующее столкновение с Другим вклинивается в социально приобретенную мораль. Но и это потрясение тоже является социальным, а не до-

¹ *Bauman Z. Unbehagen in der Postmoderne [Postmodernity and its Discontents]. Hamburg: Hamburger Edition, 1999 [1997]. S. 365.*

² См. семнадцатую лекцию.

социальным опытом¹. Но поскольку Бауман не интересуется этими подлинно социологическими и социально-психологическими вопросами, а вместо этого, хотя и с некоторыми сомнениями, опирается на философскую концепцию Левинаса, значимый элемент его концепции остается теоретически не доработанным.

Именно к этим эмпирическим и теоретико-нормативным вопросам, которые Бауман только затронул, но на которые он так и не дал вразумительного ответа, в середине 1980-х годов обратился еще один автор, с которым мы уже знакомы по тринадцатой лекции, посвященной обновлению парсонсианства. Речь идет о Роберте Белле, чей диагноз современности дал сильный импульс уже упоминавшемуся выше коммунитаристскому движению.

3. Чтобы должным образом оценить оживленную дискуссию вокруг книги Беллы и возникшего в США коммунитаризма, необходимо сначала совершить довольно продолжительный экскурс в специфику социально-научного ландшафта в США 1970-х и 1980-х годов. Как мы уже упоминали, приблизительно с 1970-х годов центр теоретической работы в социологии переместился в Европу. Конечно, такие теоретические подходы, как неопутилитаризм и неопарсонсианство всегда занимали устойчивую позицию в США, однако новые и, самое главное, синтетические подходы разрабатывались преимущественно в Европе, где не было того скептического отношения к слишком высокому уровню теоретизирования, которое присутствовало в высоко профессионализированной американской социологии. Однако не позднее начала 1980-х годов, по крайней мере, в некоторых отраслях американских социальных наук ситуация существенно изменилась, и произошло это не в последнюю очередь под влиянием определенных тенденций в американской политологии и философии. И с этого момента в США снова появилась благодатная почва для развития социальной теории.

Упомянутые новые тенденции тесно связаны с именем Джона Ролза (1921–2002), который своей книгой 1971 года под названием «Теория справедливости»² произвел настоящую революцию в поли-

¹ См. полемику Бернштейна с Левинасом в: *Bernstein R. The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity.* Cambridge, Mass: MIT Press, 1992; а также: *Joas H. Die Entstehung der Werte.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997 S. 162 и далее.

² *Ролз Дж. Теория справедливости* / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995.

тологии и философии, вернув нормативно-политические вопросы в центр общественно-теоретических дебатов. Оригинальность книги Ролза и восторженная реакция читательской аудитории при едва ли не противоположных трактовках были связаны с тем, что, начиная с Ренессанса, европейская политическая мысль развивалась как бы между двумя полюсами. Если не принимать во внимание споры относительно более точной интерпретации, то, пожалуй, можно сказать, что начало этой поляризации было положено Николо Макиавелли (1469–1527). Этот политический мыслитель одним из первых попытался исключить этические проблемы из политической философии. По его мнению, политическая теория должна была заниматься не этическими вопросами, а лишь фактическим поведением борющихся за власть политических акторов и применяемыми в этой борьбе стратегиями. Таким образом, именно с работ Макиавелли начался раскол античной «практической философии» на точную науку политической рациональности и теорию морали. Установилось своеобразное «разделение труда» между морально нейтральной политической теорией, которая занималась фактическими способами функционирования политических институтов или систем, не касаясь при этом этических вопросов, и политически нейтральной теорией морали или добродетели, чья общественная значимость была практически неощутимой¹. Разумеется, в философии Нового времени неоднократно предпринимались попытки преодолеть этот разрыв, и всегда существовали противоположные тенденции возвращения нормативного измерения в политическую теорию. Однако удивительным образом это «разделение труда» в политико-философском дискурсе сохранялось и продолжало определять структуру гуманитарных наук вплоть до 1960-х годов! Именно после войны, в частности, в США нормативная политическая философия и эмпирическая политология практически никак не соприкасались. Так что в этот «мертвый» период «Теория справедливости» Ролза была первой серьезной и заметной попыткой соотнести этические вопросы с общественными процессами принятия решений, причем настолько конкретным образом, что сразу становилась очевидной значимость практической философии. Таким образом, Ролзу удалось соединить между собой два течения политико-философской мысли, которые прежде были разделены

¹ Cp. *Höffe O. Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. S. 11 и далее.*

непреодолимой пропастью. В результате произошло сенсационное возвращение нормативных вопросов в политическую теорию.

Отличительной чертой концепции Ролза было то, что абсолютным центром своих рассуждений он сделал ценность справедливости и уже отсюда попытался вывести формулу «справедливого» институционального и властного устройства обществ и справедливого распределения благ. Ролз был убежден, что практическая философия должна начинать свою работу с институциональной структуры общества в целом, так как именно она решающим образом влияет на жизненные возможности членов общества. Морально-философский подход, направленный на отдельных индивидов, едва ли способен воздействовать на современные общества в силу их комплексности. Острые нравственные проблемы – бедность, неравномерное распределение власти внутри общества и так далее – по мнению Ролза, нецелесообразно изучать с точки зрения этики, сосредоточенной исключительно на индивидуальном поведении. Поэтому теория справедливости должна отталкиваться от базовых структур общества. Ролз говорит об этом уже в одном из первых предложений своей книги: «Справедливость – это первая добродетель общественных институтов»¹. Но как мы узнаем о том, справедливы существующие социальные институты или общества или нет? Согласно Ролзу, это можно определить при помощи простого вопроса: «Стали бы рациональные люди создавать такие же институты или общества, если бы у них была возможность с самого начала построить новые социальные структуры?» Если на этот вопрос можно ответить утвердительно, значит, существующие институты или общества справедливы! Конечно, как вы видите, Ролз сформулировал свой вопрос предельно кратко и просто. В этой связи можно было бы спросить, что такое рациональность, кого считать «рациональным человеком» и так далее. Поэтому возникает подозрение, что в данном вопросе, который должен служить четким критерием оценки общества и его институтов, столько неточностей и неопределенностей, что найти удовлетворяющее всех решение представляется маловероятным.

Разумеется, Ролз осознавал слабые стороны подобного вопроса, но все равно не считал его бессмысленным. Он полагал, что эти слабые стороны можно устранить при помощи мысленного экс-

¹ Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 19.

перимента, который уже использовался в истории философии, в частности, европейскими просветителями, занимавшимися теорией договора. Ролз аргументирует следующим образом: для того, чтобы дать рациональную оценку справедливости современных институтов или рационально обсудить будущее справедливое общество, вместе собираются разные люди с разными желаниями, потребностями, ценностями, жизненными проектами, политическими позициями и религиозными верованиями, властными ресурсами и благами, и так далее и так далее. Учитывая все эти различия, вряд ли можно надеяться на достижение консенсуса! Однако (и в этом, собственно, и заключается предлагаемый Ролзом эксперимент) подобный консенсус был бы вполне достижим, а рациональное, устраивающее всех и, следовательно, справедливое решение было бы найдено, если бы все эти люди, участвующие в дискуссии, не знали о своих собственных потребностях, ценностях, целях, ресурсах и так далее. То есть участников дискуссии нужно поместить в такую ситуацию, в которой они неосведомлены о своем собственном положении, чтобы они могли беспристрастно высказываться на обсуждаемые темы. Вот как должна выглядеть такая ситуация:

Прежде всего, никто не знает своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса. Никто не знает своей удачи в распределении естественных дарований и способностей, своих умственных способностей и силы. Опять-таки, никто не знает своей концепции блага, частностей своего рационального плана жизни или даже специфических особенностей: собственной психологии, таких как склонность к риску или предрасположенность к пессимизму или оптимизму¹

В такой дискуссии над людьми и их индивидуальной ситуацией – «завеса неведения» («veil of ignorance»), как метафорически выражается Ролз. И именно эта завеса удерживает людей, например, от одобрения слишком явных различий в богатстве и власти в базовой структуре общества, поскольку есть вероятность того, что они в таком обществе окажутся на низшей ступени иерархической лестницы. Так, например, по мысли Ролза, никто бы не одобрил рабства, если бы не мог исключить вероятность того, что сам окажется в числе поработанных.

¹ Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995. С. 127.

Ролз полагает, что этот мысленный эксперимент, эта идея «завесы неведения» дает ему критерий оценки того, справедливы ли общественные структуры или процессы принятия решений. Они справедливы в том случае, если те люди, которых затрагивает данная структура общества или данные общественно-политические решения, в искусственной ситуации неведения выступили бы за установление именно этих структур или принятие именно этих решений.

Все это кажется довольно абстрактным и, следовательно, не имеющим отношения к реальной политике. Однако на самом деле из этой идеи «завесы неведения» Ролз делает выводы, которые, в свою очередь, ведут к конкретным политическим требованиям. Он, в частности, утверждает, что при условии завесы неведения участники дискуссии должны достичь согласия относительно двух фундаментальных принципов:

Первый принцип: каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других. Второй принцип: социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы: (а) от них можно было бы ожидать преимуществ для всех, и (б) доступ к положениям (positions) и должностям был бы открыт всем¹.

Первый принцип гласит, что люди в ситуации неведения будут стремиться к такой общественной форме, в которой гарантированы основные права, такие как свобода слова и мнений, свобода вероисповеданий, избирательное право, соблюдение законности, право собственности и так далее, поскольку каждый человек хочет иметь эти права и боится их потерять в случае установления такого порядка, в котором эти права не будут предоставлены или будут предоставлены не всем. Во втором принципе, а точнее, во второй его части (б), речь идет о меритократическом обществе, где положение индивида определяется его личными достижениями, а не данными от рождения качествами, и где, например, дворянское происхождение не может быть условием получения определенных политических должностей. В первом, казалось бы, совершенно безобидном придаточном предложении (а), получившем в критической литературе название «принцип различия», провозглашается своего рода

¹ Там же. С. 66.

общественно-политическая программа, чем-то напоминающая лево-либеральное (в немецком понимании) идейное наследие. Принцип различия означает, что в создаваемом справедливом обществе формирование социального неравенства и связанное с ним распределение благ не должно осуществляться «естественным путем», само по себе. Словосочетание «преимущества для всех», в частности, исключает приращение богатства всего общества в целом за счет определенных групп населения. Аргументы вроде того, что необходимо снизить уровень зарплаты наиболее низкооплачиваемых групп населения для того, чтобы сохранить в Германии производство и обеспечить или приумножить богатство всего общества, в соответствии с этим принципом будут оценены как несправедливые. По мнению Ролза, позиция которого по данному вопросу существенно отличается от радикальных идеалов равенства Касториадиса, социальное неравенство часто неизбежно. И часто бывает так, что социальное неравенство усиливается. Но это справедливо только в том случае, если неравенство приносит максимальные преимущества в том числе и низшим слоям. Таково значение понятия «преимущество для всех». Объясним это на конкретном примере: предоставление дополнительных привилегий наиболее высокооплачиваемым группам населения может быть вполне оправданным – так, топ-менеджерам платят больше в надежде, что результаты их работы увеличат богатство всего общества. Однако в справедливом обществе такое решение возможно лишь в том случае, если от его реализации существенно выигрывают и самые низкооплачиваемые группы населения, безработные и получатели социальных пособий, т.е. если прирост богатства всего общества идет на пользу и социально незащищенным слоям – за счет повышения зарплат, пособий по безработице и прочих социальных выплат. Таким образом, из политической философии Ролза следует динамическая концепция благосостояния. Ее можно трактовать как призыв к таким мерам социальной политики, которые ориентированы на благо самых слабых в обществе, но при этом учитывают очевидные преимущества разделения труда, общественной дифференциации и, соответственно, социального неравенства.

Как мы уже говорили, политическая философия Ролза вызвала большой интерес научного сообщества. Его идея «завесы неведения» подтолкнула других мыслителей к поиску критериев для оценки справедливых / несправедливых действий и процедур. И хотя,

например, хабермасовская идея дискурса (свободного от отношений господства) существенно отличается от аргументационной фигуры Ролза, тем не менее, именно ей Хабермас обязан пониманием многих важных аспектов, так как он тоже тщательно изучал сильные и слабые стороны ролзовской программы.

Однако какой бы блестящей ни была аргументация Ролза, ей тоже не удалось избежать критики и особенно одного ее конкретного проявления. Дело в том, что с начала 1980-х годов критике подверглись не столько социально-политические выводы ролзовской программы, сколько в высшей степени индивидуалистические предпосылки всей его аргументации. По мнению критиков, Ролз придерживался атомистического понимания человеческого бытия. Это замечание положило начало оживленному спору среди социальных теоретиков.

Первым и очень ярким выступлением в этом споре стала книга американского политолога Майкла Сандела «Либерализм и пределы справедливости» (1982)¹, в которой он резко критикует Ролза за то, что тот исходит из приоритета справедливости перед благом. Эта критика обозначила первую важную позицию в намечающемся споре между так называемыми либералами и коммунитаристами в политической философии.

Как мы помним, Ролз начал свои политико-философские размышления с утверждения о том, что «справедливость – это первая добродетель общественных институтов». То есть он полагал, что в задачи философии не может входить определение того, являются ли те или иные ценности, те или иные формы жизни, те или иные общественные структуры как таковые благом, что, например, для Аристотеля было само собой разумеющимся. В плюралистическом обществе такое начинание почти неизбежно задело бы представления определенных групп людей о «благе» и «хорошей жизни». Поэтому сегодня задача философии может заключаться лишь в определении формальных критериев принятия справедливых решений. Отсюда упорное предпочтение справедливости перед благом у Ролза: философия должна следить лишь за тем, чтобы решения принимались честным и справедливым образом, но она не должна судить о том, какие конкретно ценности и формы жизни люди выбирают сами для себя.

¹ Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1982.

Как раз этот пункт и критикует Сандел. Он утверждает, что индивидуализм в качестве отправной точки ролзовской концепции «завесы неведения» не убедителен и, кроме того, абсолютно несовместим с «принципом различия». И хотя Сандел имеет в виду не только Ролза, свою критику он сосредотачивает именно на нем, так как считает его наиболее компетентным представителем либерального направления в политической философии, обремененного внутренними противоречиями и неразрешимыми трудностями уже в силу своих исходных посылок. Вот как Сандел описывает эти посылки либерализма:

(...) поскольку общество состоит из множества индивидов, каждый из которых имеет свои собственные цели, интересы и представления о благе, оптимальный способ его организации основан на принципах, которые сами по себе не подразумевают какое-то конкретное представление о благе; превосходство этих регулятивных принципов над всеми остальными оправдывается не тем, что они максимизируют общественное благосостояние или каким-то другим образом способствуют общему благу, а, скорее, тем, что они соответствуют концепции справедливости — моральной категории, имеющей приоритет перед благом и не зависящей от него¹

С этой основополагающей «либеральной» концепцией моральной философии, которая встречается уже у Канта, Сандел как раз собирается поспорить. Он хочет оспорить кантовский и ролзовский тезис о первичности справедливости и указать на пределы этого принципа — отсюда и название книги: «Либерализм и пределы справедливости». В первую очередь Сандел обращает внимание на один из выводов философии Ролза и на лежащую в ее основе предпосылку о приоритете справедливости перед благом. Эта предпосылка гласит, что принципы справедливости могут быть определены независимо от концепций блага: «Этот непреложный приоритет позволяет справедливости оставаться в стороне от господствующих ценностей и представлений о благе (...)»². В этом случае, как считает Сандел, предполагается весьма специфическое определение человеческой личности, имеющее важные последствия для всей теории: ведь, если верить Ролзу (и другим либералам), получается, что решающее значение для нашей идентичности имеет не содержание наших целей, ценностей, желаний и так далее, а всего-

¹ Там же. Р. 1.

² Там же. Р. 18.

навсего наша способность (рационально) выбирать определенные цели, ценности и желания. Но в конечном итоге это означает, что наше «Я» существует независимо от конкретных целей, желаний, ценностей и так далее. Таким образом, предполагается такая «самость, которая первична по отношению к выбираемым ею целям»¹, т. е. «единство самости [считается] изначальным, первичным по отношению к выборам, которые эта самость совершает в своем опыте»²

Итак, Сандел критикует Ролза за то, что вся его теоретическая конструкция предполагает существование субъекта, который ничто лишен или может быть лишен «содержания», т. е. тех самых конкретных желаний, целей и ценностей. Либеральное (кантовское или ролзовское) представление о личности – это представление о ничем не связанном, не ситуированном субъекте («unencumbered self»). Оно предполагает, что личности могут полностью дистанцироваться от своих личных свойств, ценностей и связей и выбирать их рациональным образом. Только так можно сохранить принцип приоритета справедливости перед благом. Но разве можно всерьез полагать, что люди, чувствующие глубокую привязанность к определенным целям, дистанцируются от них ради участия в дискурсе справедливости, который, возможно, именно эти цели поставит под вопрос? А, кроме того, почему вообще те, кто участвовал в дискуссии, должны подчиняться принятым в результате решениям? В мысленном эксперименте Ролза люди настолько абстрактны, что остается неясным, откуда возьмется нравственная мотивация, необходимая для реализации результатов дискуссии. Весь этот мысленный эксперимент, по мнению Сандела, основан на далеком от реальности представлении об изолированном и ничем не связанном «Я», что неизбежно ведет к противоречиям во всей архитектонике теории Ролза.

Это отчетливо проявляется при анализе ролзовского принципа различия, т. е. при изучении его призыва к такой социальной политике, которая бы учитывала интересы прежде всего наиболее уязвимых групп общества. Дело в том, что это требование, стремящееся объединить все группы общества в одну «политическую общность», автоматически использует терминологию, предполагающую интересубъективные цели, а, значит, и идею блага, а подобное пред-

¹ Там же. Р. 19.

² Там же. Р. 21.

положение противоречит глубоко индивидуалистическим базовым посылкам мысленного эксперимента Ролза. «Обсуждая идею социального объединения, Ролз расширяет свою интерсубъективную терминологию от общих активов до общих целей и замыслов, а также говорит о человеческих существах, реализующих общечеловеческую природу, демонстрируя при этом опасную близость к телеологическому подходу»¹. Таким образом, Сандел критикует в концепции Ролза то же, что Парсонс критиковал в учении утилитаристов и прежде всего Гоббса²: на разнообразные попытки решить «проблему» социального порядка при помощи утилитаристского инструментария Парсонс возражал, что только понимание пределов исходных посылок самого утилитаризма может привести к истинному решению. Схожим образом аргументирует и Сандел: нормативные требования, заложенные в ролзовском принципе различия, могут быть реализованы лишь в случае отказа от глубоко индивидуалистических предпосылок описанной им ситуации «неведения».

В конечном итоге это означает, что названные послылки, включая представление о приоритете справедливости перед благом, проблематичны сами по себе. Поэтому Сандел требует изменить соотношение справедливости и блага на прямо противоположное – и это был главный пункт зарождавшегося спора между так называемыми либералами и коммунитаристами. Свое требование Сандел обосновывает следующим образом: допущение о том, что люди определяют свои цели и желания в индивидуальном, как бы монологическом порядке, проблематично с антропологической точки зрения, не говоря уже о том, что в подобном представлении, вопреки нашему каждодневному опыту, человеческая самость лишена «содержания». «Представить себе человека, неспособного к прочным привязанностям, (...) – это значит мысленно воссоздать не абсолютно свободного и рационального действующего субъекта, а человека, полностью лишённого характера и нравственной глубины»³. В ответ на это Сандел утверждает, что люди живут в коллективах и формулируют свои цели, ценности и желания во взаимодействии с другими людьми, т. е. будучи вовлечёнными в определенные институты и общественные структуры. Эти (исправ-

¹ Там же. Р. 81.

² Ср. вторую лекцию.

³ *Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1982. P. 179.*

но функционирующие) общественные структуры необходимы для того, чтобы отдельный индивид смог прийти к пониманию самого себя. Только тогда, когда мы понимаем, «что такое хорошо», какую форму жизни мы вообще считаем хорошей, мы можем дискутировать о справедливости. Ролз же в своих допущениях, напротив, абстрагируется от этих коллективных предпосылок индивидуальности, без которых, с точки зрения Сандела, субъект в принципе не может сформироваться. И именно поэтому теоретическая конструкция Ролза сталкивается с серьезными проблемами.

Однако Сандел не останавливается на критике антропологических и понятийных основ теории Ролза. Его критика направлена также против допущения стабильности политического коллектива, основанного исключительно на индивидуальных правах и не имеющего никаких других ценностных оснований. По мнению Сандела, у «процедурно-правовой республики» на самом деле нет прочного фундамента. Прочный фундамент – это коллективные ценности, выходящие за рамки абстрактных или формальных вопросов справедливости. Говоря о состоянии американского общества и политики, американец Сандел констатирует глубокий кризис, вызванный тем, что политика в США стала пониматься лишь как борьба за права, а вопрос о том, что такое хорошо, что такое плохо, остался без внимания.

Сегодня мы больше, чем когда-либо, впутаны в общественную жизнь, но меньше вовлечены. Возникает такое ощущение, что предполагаемое либеральной этикой, ничем не связанное человеческое «Я» стало реальностью – скорее лишенное силы, нежели освобожденное, впутанное в сеть не нужных ему обязательств и осложнений, но при этом отделенное от коллективных идентификаций или от поддающихся словесной передаче самоопределений, которые бы помогали переносить это состояние. По мере того, как социальная и политическая организация стала всеохватной, условия нашей социальной идентичности утратили единство, а формы политической жизни опередили коллективные цели, необходимые для их поддержки¹

Американское общество оказалось в кризисе потому, что в нем не осталось коллективных ценностей, а только они могут обеспе-

¹ Sandel M. Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst // Honneth A. (Hg.) Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt / M. / New York: Campus, S. 34.

чить подлинную стабильность общества. И хотя сам Сандел не может предложить какую-либо конкретную коллективную этику, он уверен, что нормативная теория Ролза с ее приматом справедливости не в состоянии вывести общество из кризиса.

Дебаты между либералами и коммунитаристами, инициированные в том числе Майклом Санделом, после первых острых столкновений привели к постепенному сближению этих двух позиций. Со стороны коммунитаристов такие философы и политологи, как Чарльз Тейлор и Михаэль Вальцер (род. в 1939 году), были вынуждены, по крайней мере, отчасти пересмотреть свои позиции, равно как и их противники со стороны либералов, т. е. сторонники процедурной этики, в частности, Ролз или Юрген Хабермас. Это сближение среди прочего позволило понять, что обе позиции объединяет критика определенных форм индивидуализма. Представители и того, и другого лагеря явно отмежевываются как от «утилитаристского», так и от «экспрессивистского» варианта индивидуализма, который господствует в американской (и, возможно, во всей западной) культуре. На проблемы утилитаристского и экспрессивистского индивидуализма указывали также Роберт Белла и его коллеги, причем не с философской точки зрения, а в рамках крупномасштабного социологического исследования. Именно они наполняют эмпирическим материалом до сих пор абстрактно-философские дебаты.

Книга Роберта Беллы и его соавторов Ричарда Мэдсена, Уильяма М. Салливана, Энн Свиндер и Стивена М. Типтона под названием «Привычки сердца. Индивидуализм и солидарность в Америке» (1985)¹ является одним из величайших произведений в жанре диагноза современности 1980-х годов. Ее авторам удалось не только сформулировать обоснованную критику индивидуализма, но и развить идею Сандела о кризисе современных обществ, стабильности которых, по мнению авторов, угрожает отсутствие достаточно прочного ценностного фундамента. Сам Белла изначально был восприимчив к подобным вопросам, поскольку, еще будучи учеником Парсонса, в 1960-е годы в своих исследованиях по гражданской религии в Америке указывал на религиозную основу американского общества². В крупномасштабном исследовании 1980-х годов он

¹ Bellah R. et al. *Gewohnheiten des Herzens. Individualism und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft* [Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life]. Köln: Bund, 1987 [1985].

² Ср. тринадцатую лекцию.

продолжил работу в этом направлении, правда, на базе гораздо более обширного эмпирического материала и с учетом более комплексной постановки вопроса.

Исходной точкой этого исследования стал знаменитый тезис Алексиса де Токвиля, сформулированный им в его работе 1835 года «Демократия в Америке»¹. Данный тезис гласит, что для выживания свободных институтов решающее значение имеет интенсивная связь между частной и общественной жизнью. Демократия может оставаться живой только тогда, когда граждане готовы выйти за пределы своего непосредственного частного контекста (семьи и родственных связей) и проявить себя в качестве личностей в общественной жизни, в кругу друзей, в союзах, партиях и так далее. Уход граждан в частную сферу порождает опасность возникновения всемогущего и всерегулирующего государства, а, следовательно, смерти свободного и демократического общества.

Белла и его коллеги подхватили этот тезис и использовали его в качестве основы для своего диагноза и критики современности. Они проинтервьюировали около 200 совершеннолетних «белых» американцев из среднего класса с целью выяснить определенные аспекты их частной (отношение этих людей к браку, любви и терапии), а также «общественной» жизни (участие в союзах, объединениях и муниципальной политике). Полученные результаты в каком-то смысле подтвердили диагноз Сандела относительно кризиса американского общества, а, кроме того, привели к новым выводам о разнообразных формах современного индивидуализма.

В то время как Ульрих Бек, разрабатывая свой тезис об индивидуализации, не пытался выявить различные формы индивидуализма, Белла и его коллеги именно в этом видели первоочередную задачу. С помощью интервью, а также исторических экскурсов, посвященных тем, кто сыграл важную роль в духовной жизни Америки, они смогли выделить четыре типа индивидуализма. Это библейская традиция, восходящая к религиозно мотивированной фазе колонизации Америки, республиканская традиция, восходящая к периоду революции и ориентированная на греко-римское понимание политики, и, наконец, традиция, в рамках которой следует различать два направления, а именно утилитаристский и экспрессионистский индивидуализм.

¹ Токвиль А. де. Демократия в Америке / Пер. с фр. Олейника В. Т., Орловой Е. П., Малаховой И. А. и др. М.: Весь Мир, 2000.

Впрочем, картина, сложившаяся в результате обработки современных интервью, получилась одномерной. Если Токвиль в своих изысканиях в 30-е годы XIX-го века еще мог наблюдать религиозный и республиканский индивидуализм, и, по его мнению, именно эти формы индивидуализма поддерживали жизненную силу и потенциал американской солидарности и демократии, то у современных респондентов эти два вида индивидуализма уже не обнаруживаются. Встречающаяся, например, у Джона Уинтропа (1588–1649), «первого пуританина» на американской земле, идея о том, что свобода человека – это благо, обязывающее его к благоговению перед богом и его заповедями, на сегодняшний день утратила свое значение так же, как и концепция индивидуализма одного из авторов Декларации независимости США, Томаса Джефферсона (1743–1826), который считал формальную свободу недостаточной и, продолжая античные политические традиции, во главу угла ставил коллектив, в жизни и в политических процессах которого граждане принимают активное участие. В современном исследовании большинство респондентов вообще не владело понятийным аппаратом Уинтропа или Джефферсона, вследствие чего они не могли понять, а тем более выразить подразумеваемые ими аспекты. Современный индивидуализм, по мнению Беллы, является либо утилитаристским, т. е. направленным главным образом на осуществление краткосрочной и, как правило, материальной выгоды, либо экспрессивистским, т. е. ориентированным на удовлетворение эмоциональных потребностей или развитие собственной личности. Как считает Белла, с этими двумя типами современного индивидуализма можно соотносить два социальных характера, преобладающих в современной американской культуре, но не только в ней. Это менеджер и психотерапевт. Они являются едва ли не воплощением господствующего в современном обществе утилитаристского и экспрессивистского индивидуализма.

В этих двух типах индивидуализма, которые можно было бы назвать радикальными, Белла видит следующую особенность: люди, действующие сообразно этой индивидуалистической мотивации, просто-напросто не способны представить себе, как их интересы могут быть согласованы с интересами других людей. Поэтому они часто страдают от отсутствия привязанностей и отношений и, кроме того, не в состоянии даже сформулировать, что такое для них «хорошая жизнь». Респонденты (осознанно или бессознательно)

выражали недовольство своей собственной жизнью, не богатой человеческими привязанностями, и часто даже неприятие гегемонии менеджеров и психотерапевтов в обществе, но в то же время были не в состоянии выразить это недовольство и это неприятие при помощи таких нравственных понятий, которые бы выходили за рамки утилитаристского и экспрессивистского индивидуализма. Поэтому, по мнению Беллы, необходимо «найти такой моральный язык, который бы помог преодолеть радикальный индивидуализм»¹. Эта острая необходимость обусловлена также тем, что ни самореализация в профессии, столь характерная для индивидуалистов утилитаристского типа, ни частное культивирование своих личных предпочтений, характерное для экспрессивных индивидуалистов, совершенно очевидно, не приносят удовлетворения, тем более что в обоих случаях перед этими людьми встает проблема недостаточной глубины и прочности социальных контактов.

Белла утверждает, что эти трудности могут быть устранены только в том случае, если подобный радикальный индивидуализм будет заменен или, по крайней мере, дополнен культурными ориентациями, которые раньше играли большую роль в американской истории и не совсем исчезли и сегодня. Именно они позволяли членам американского общества идентифицировать себя с коллективом и с живыми традициями. По мнению Беллы, только продолжение этих, сохранившихся в США библейских и/или республиканских традиций позволяет поддерживать жизненный дух в американской демократии.

Если мы еще не превратились окончательно в массу взаимозаменяемых деталей в некоем общем целом, если между нами как между членами некоего единства существуют качественные различия, то лишь потому, что на нас, несмотря на все препятствия, продолжают воздействовать традиции, которые транслируют знания о природе мира, о природе нашего общества и о том, что мы собой представляем в качестве народа. Как мы видели, для многих, а в каком-то смысле даже для всех американцев в первую очередь имеют значение библейские и республиканские традиции. Семьи, церкви, разнообразные культурные объединения, а также государственные школы и университеты

¹ *Bellah R. et al. Gewohnheiten des Herzens. Individualism und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft [Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life]. Köln: Bund, 1987 [1985]. S. 44.*

транслируют некую форму жизни, некую *paideia*¹, благодаря которой отдельные индивиды вырастают в нравственно и интеллектуально понятном мире²

Только это не дает американскому обществу окончательно превратиться в конгломерат отдельных индивидов или распасться на «анклавы стилей жизни», каждый из которых состоит исключительно из единомышленников (гомосексуалисты, белый средний класс, любители New Age и так далее) и по этой причине не в состоянии взаимодействовать с другими общностями, не говоря уже о совместных политических действиях. Поэтому, как отмечал еще де Токвиль, для обеспечения жизненной силы и стабильности демократии необходим разумный баланс между частной и общественной жизнью.

Призыв Беллы к возрождению содержательной и богатой традициями общности не следует рассматривать как реакционное возвращение к давно минувшим формам жизни. Как раз наоборот: он хочет, чтобы появились такие социальные движения, которые бы дали толчок для становления живой демократической культуры, движения, которое бы подхватило идеалы движения за гражданские права, появившегося в 1950-е и 1960-е годы и стремившегося не к утилитаристской реализации интересов или удовлетворению эмоциональных потребностей, а к созданию подлинно демократической политической культуры, на базе которой черные и белые американцы, сплотившись в политической сфере, должны были бороться за наилучшее устройство этой общности.

Критику американского общества и соответствующий диагноз современности, представленные в книге «Привычки сердца», Белла и его соавторы в одной из своих последующих работ под названием «Хорошее общество»³ перевели в конкретные предложения относительно того, как возродить общность людей в США. Эти предложения простираются от требований сократить милитаристские государственные структуры⁴ до демократизации рабочих мест⁵ Для

¹ *Paideia* (древнегр.) – культура, образование, воспитание. – *Прим. переводчика.*

² *Bellah R. et al. Gewohnheiten des Herzens. Individualism und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft* [Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life]. Köln: Bund, 1987 [1985]. S. 319–320.

³ *Bellah R. et al. The Good Society*. New York: Knopf, 1991.

⁴ Там же. Р. 78.

⁵ Там же. Р. 101.

нас важно указать на эти программные рекомендации, поскольку используемая Беллой и немецкими коммунитаристами риторика, основанная на понятии «общность», зачастую вызывает неприятие и оценивается как консервативная или даже реакционная, что отчасти объясняется дискредитацией понятия общности национал-социалистами («народная общность» – «Volksgemeinschaft»). При этом мы не отрицаем, что среди коммунитаристов действительно встречаются консерваторы. Но понятие общности в истории американской мысли имеет совершенно иное значение, нежели в Германии¹, и поэтому им смогли воспользоваться также прогрессивисты и «левые», как можно видеть на примере конкретных политических требований Беллы.

Благодаря политическому чутью и организационным талантам одного человека на основе этих академических подходов и связанных с ними политических течений в начале 1990-х годов возникла неправительственная организация под названием «Коммунитарная сеть» («Communitarian Network»). Этим человеком был Амитай Этциони.

Этциони (род. в 1929 году, имя при рождении Вернер Фальк) – во многих отношениях интересная фигура в интеллектуальной и политической жизни США². Он родился в еврейской семье в Кёльне. После прихода к власти национал-социалистов он вместе с семьей эмигрировал в Палестину, где в качестве солдата принимал участие в борьбе за создание государства Израиль. В Иерусалиме он изучал социологию, и среди его преподавателей был Мартин Бубер – с ним мы уже встречались в тринадцатой лекции и знаем, что он оказал большое влияние на Шмуэля Айзенштадта. Свое образование Этциони продолжил в США, где в 1958 году в Калифорнийском университете в Беркли защитил диссертацию по социологии организаций. Затем он работал в Колумбийском университете в Нью-Йорке и вскоре стал одним из наиболее значимых специалистов по социологии организаций в США. В 1968 году он выпустил в свет весьма амбициозную книгу по социальной теории, которая долгое время оставалась неоцененной по достоинству. Ра-

¹ Joas H. Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion // Blätter für deutsche und internationale Politik. 1992. Nr. 7 S. 859–869.

² См. его автобиографию в: Etzioni A. My Brother's Keeper. A Memoir and a Message. Lanham et al.: Rowman & Littlefield, 2003.

бота «Активное общество. Теория общественных и политических процессов»¹ была первой и, можно даже сказать, слишком ранней, но от этого не менее значимой попыткой синтезировать социологическую теорию. В Европе подобную попытку лишь через пятнадцать лет повторили такие авторы, как Хабермас, Луман и Гидденс. Иначе говоря, Этциони первым отошел от парсонсовской парадигмы и при этом сумел создать комплексную и тщательно проработанную альтернативную теорию². По сути, книга Этциони удачно соединяла в себе элементы парсонсовской теории, системной теории и кибернетического подхода, идеи теоретиков конфликта и феноменологические и интеракционистские выводы. Главный вопрос заключался в том, как следует понимать коллективное действие и консенсус на уровне всего общества. При ответе на этот вопрос Этциони удалось обойти многочисленные «ловушки», в которые попались многие теоретики. Поскольку он не отождествлял структуру с макроуровнем, а действие — с микроуровнем, он, в отличие, скажем, от Хабермаса не пытался анализировать макросоциологические взаимосвязи исключительно при помощи инструментария системной теории. Так же, как впоследствии Гидденс, он хотя и использовал понятие системы³, но не в эссенциалистском, а в эмпирически-реалистическом значении: системы существуют там и только там, где на самом деле можно обнаружить механизмы обратной связи, ведущие к установлению стабильных процессов. Таким образом, на уровне основных понятий Этциони исходит из теории действия и старается при помощи тщательного, эмпирически насыщенного анализа научного знания, власти и консенсуса понять, как формируются коллективные действия и как возможен процесс всеобщей мобилизации общества. В этой книге, по стилю напоминающей работы Алена Турена, Этциони занимается поиском «активного общества» и пытается ответить на вопрос, как такое общество могло бы способствовать макросоциальной трансформации. И хотя эта работа своим возникновением обязана оживленной атмосфере 1960-х, что Этциони, кстати, открыто признает (книга по-

¹ Etzioni A. Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse [The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes]. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975 [1968].

² Joas H. Macroscopic Action — On Amitai Etzioni's Contribution to Social Theory // The Responsive Community. 1998. No. 9. P. 23–31.

³ Ср. двенадцатую лекцию.

священа его студентам в Беркли и в Колумбии), и преследует в том числе нормативные цели, все же следует отметить, что Этциони не предполагает существование коллективного субъекта как нечто само собой разумеющееся (как это происходит во многих направлениях марксизма), а проводит эмпирическое исследование того, при каких конкретных условиях могут возникнуть коллективные акторы и, возможно, даже коллективное действие всего общества. Он также не закрывает этот вопрос, как это делает Хабермас за счет поспешного введения понятия системы¹, а старается оставить его открытым за счет последовательной опоры на теорию действия.

Как ни странно, сам Этциони не стал дальше разрабатывать свой многообещающий теоретический подход. Наверное, здесь определенную роль сыграло некоторое разочарование из-за отсутствия реакции на его книгу, а также неутолимое стремление автора к практическим политическим действиям. Одновременно со своими исследованиями по социологии организаций Этциони принимал очень активное участие в исследованиях на тему мира и конфликта, а в 1970-е годы все больше времени уделял политике и среди прочего был советником американского президента и впоследствии лауреата Нобелевской премии мира Джими Картера. В период правления Рейгана Этциони сосредоточился на критике микроэкономической парадигмы и утилитаристских теорий в целом, которые оказывали все большее влияние на интеллектуальную и политическую жизнь в США. В результате им была написана книга «Моральное измерение»², которую мы уже цитировали в пятой лекции и в которой критика классиков социологии и Талкотта Парсонса в адрес утилитаризма приведена в соответствие с современной ситуацией. В 1990-е годы Этциони стал *spiritus rector*³ американских коммунитаристов и организатором «Коммунитарной сети», которая должна была представлять и распространять идеи коммунитаризма в общественном и политическом пространстве. Именно в контексте этой деятельности Этциони поместил в центр своих рассуждений проблему стабильности современных обществ (и прежде всего американского общества) и сосредоточился на возникавшем уже у Сандела и Беллы вопросе о том, какими средствами можно

¹ Ср. девятую лекцию.

² *Etzioni A. Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus [The Moral Dimension. Towards a New Economics]. Frankfurt/M.: Fischer, 1996 [1988].*

³ *Spiritus rector* (лат.) – духовный вдохновитель – *Прим. переводчика.*

оживить «коммуникативную инфраструктуру» общества. В своих программных работах, как, например, «Дух общности. Обновление американского общества»¹, Этциони критикует это общество за то, что в нем недостаточно развито «мы-чувство», слишком большое внимание уделяется индивидуальным правам и одновременно приносится в жертву значение обязательств перед общностью. Поэтому важно установить новые отношения между индивидом и общностью и усилить коммуникативные структуры, которые бы способствовали оживлению духа общности. Предложения Этциони простираются от идей относительно школьной политики, в частности, усиления сплоченности класса² и введения одного года «национальной службы» после школы на благо общества³ до более жесткой регламентации финансирования предвыборных кампаний.

Этциони постоянно опровергает обвинения со стороны либералов в том, что он якобы пропагандирует в конечном счете реакционную жизнь в общине и выступает за установление местнической, ограниченной формы общественной солидарности. На самом деле Этциони стремится к усилению социальных связей не ради них самих. Он слишком хорошо знает, что общности могут быть репрессивными, и поэтому утверждает, что «одной из характеристик хорошего общества является то, что в нем сильные коммунальные связи уравниваются такими же сильными механизмами защиты индивидуального „Я“»⁴. Коммунитаризм, как его понимает Этциони, далек от любой формы наивной или обращенной в прошлое идеализации общности как таковой.

Дебаты о коммунитаризме во многом схожи с дебатами о гражданском обществе. Последние были инициированы в 1970-е годы, т. е. еще в советскую эпоху главным образом диссидентами из Восточной Европы. Этим нормативным понятием они обозначали свободную и далекую от государственного вмешательства, хотя и не исключительно частную сферу, которую необходимо было за-

¹ *Etzioni A. Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus [The Spirit of Community. The Reinvention of American Society]. Stuttgart: Schäfer-Poeschel, 1995 [1993].*

² *Etzioni A. Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus [The Moral Dimension. Towards a New Economics]. Frankfurt / M.: Fischer, 1996 [1988]. S. 126 и далее.*

³ Там же. С. 133 и далее.

⁴ *Etzioni A. The Monochrome Society. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2001. P. 144.*

щищать от господства правящих коммунистических партий, чтобы в ней могла зародиться подлинная демократия. В конце 1970-х и в 1980-х годах это понятие играло все большую роль и в социально-теоретических дебатах на Западе, тем более что его легко можно было соотнести с хабермасовским понятием общественности¹. Понятием «гражданское общество» обычно обозначают пространство гражданской активности, не регулируемое ни государством, ни рынком². В начале 1990-х годов американский политолог Роберт Д. Патнэм своим тезисом об обесценивании «социального капитала» в США положил начало еще одной дискуссии, в рамках которой при помощи других, хотя и схожих понятий обсуждалась аналогичная тематика. Речь шла в частности о том, где именно происходит участие граждан в жизни сообщества и насколько интенсивно это участие сегодня³.

С точки зрения Этциони, все эти подходы важны, но не достаточны. Этциони указывает на то, что «гражданское общество» всегда может быть лишь частью или одним из аспектов «хорошего общества», как он его понимает. Ведь приверженцы идеи «гражданского общества», как, например, Патнэм, в конечном итоге ничего не говорят о том, насколько хороши конкретные формы социации. Складывается такое впечатление, что для них все социальные союзы и объединения равноценны, независимо от их формы и цели: участие в союзах, клубах, партиях, социальных движениях и так далее представляется им хорошим само по себе, и «в принципе ни одно добровольное объединение не хуже любого другого»⁴. С такой релятивистской позицией коммунитарист Этциони не может и не хочет мириться, так как, по его мнению, «хорошее общество» всегда сосредоточено вокруг ядра четко определенных, партикулярных (но не партикуляристских!) целей, вследствие чего ученые и прочие интеллектуалы тоже не имеют права воздерживаться от высказываний о том, насколько желательны, с нормативной точки зрения, различные институты и формы участия.

¹ См. девятую лекцию.

² Ср., например: Козн Дж., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория / Пер. с англ. И. И. Мюрберг. М.: Весь мир, 2003.

³ О данной проблематике в Германии см.: Joas H., Adloff F. Milieuwandel und Gemeinsinn // Münkler H., Bluhm H. (Hg.) Gemeinwohl und Gemeinsinn Band 4: Zwischen Normativität und Faktizität. Berlin: Akademie, 2002. S. 153–285.

⁴ Etzioni A. The Monochrome Society. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2001. P. 198.

Тем самым Этциони в каком-то смысле переадресует сторонникам концепции гражданского общества упрек, который он часто слышал в свой адрес в связи с тем, что он якобы не в состоянии провести различие между «хорошими» и «плохими» общностями. Однако и в этом случае данный упрек неоправдан. Ведь хабермасовское понятие общественности, безусловно, тоже имеет сильное нормативное измерение. Также и восточноевропейские диссиденты очень четко себе представляли, какие формы гражданского общества являются демократическими, а какие нет. С течением времени и Патнэм несколько изменил свою позицию с учетом тех различий, на которых настаивал Этциони.

Впрочем, Этциони, бесспорно, прав в том, что сильные ценности могут и должны четко выражаться в общественных дебатах. Если в обществе нет согласия относительно этих ценностей, то у него должен быть шанс вступить в так называемый «мегалог», т. е. в «диалог, охватывающий все общество и соединяющий диалоги множества общностей в открытый, общенародный поиск консенсуса»¹. Только так вообще можно выявить существующие нормативные различия. Наконец, как считает Этциони, рождающееся в этом мегалогии «хорошее общество» приведет к гораздо более четкой позиции в отношении социального неравенства, чем это было возможно в рамках ролзовской аргументации. Этциони считает либеральное отношение Ролза к сильному социальному неравенству неприемлемым. Установление хорошего общества привело бы к гораздо большему сокращению социального неравенства, чем этого требует ролзовский принцип различий². Ведь мы не должны одобрять все формы неравенства только потому, что они так или иначе выгодны в том числе наиболее ущемленным слоям: отношение к социальному неравенству в обществе базируется на сильных оценках, которые нельзя списывать со счетов, как это попытался сделать Ролз с помощью принципа различия.

В программно-политических работах Этциони можно найти множество консервативных предложений, но в них — как можно судить, например, по только что представленной критике Ролза — встречаются и левые или прогрессивные идеи. Как говорит сам Этциони, коммунитаристское движение нельзя однозначно отнести к «правому» или «левому» лагерю в политической системе. И здесь

¹ Там же. Р. 157.

² Там же. Р. 147.

обнаруживается значительное сходство с политической концепцией другого великого социального теоретика современности, а именно с работами Энтони Гидденса о «третьем пути» социальной демократии. И коммунитаристы, и особенно Гидденс оказали сильное влияние на социально-демократические дебаты в Европе 1990-х, причем их главной целью была не только борьба с этатистской ориентацией, т. е. с фиксацией на государстве, столь характерной для традиционных социально-демократических партий. Их целью — и в этом коммунитаристы и Гидденс очень близки к классическому либералу Ролзу — было прежде всего возвращение морального измерения в политику, причем не в смысле узколобного морализаторства, а в смысле соединения нормативных размышлений о желательной форме общности с эмпирическим знанием о ее характере и тенденциях развития. И здесь политическая и социальная теория снова пересеклись, что было одинаково полезно и для той, и для другой стороны. То же самое можно сказать и об интеллектуальном течении, возникшем из идей, которые с самого начала играли важную роль в истории социальных наук в первую очередь в США, но затем все сильнее оттеснялись на задний план. Речь идет о прагматизме и неопрагматизме в различных его формах. Им мы и посвятим нашу следующую лекцию.

Девятнадцатая лекция. НЕОПРАГМАТИЗМ

Как вы знаете из нашего рассказа о символическом интеракционизме в шестой лекции, поколение основателей американской социологии, в частности, Джордж Герберт Мид и представители Чикагской школы социологии, было тесно связано с философией американского прагматизма. Пожалуй, можно даже сказать, что оно решающим образом способствовало развитию прагматистских идей и их использованию в анализе социальных процессов и отношений. Поэтому нет никаких сомнений в том, что прагматистская философия в значительной мере предопределила развитие американской социологии, во всяком случае до 1930-х годов.

Однако после этого влияние прагматизма на социологию заметно ослабело. И одним из решающих факторов, из-за которых идеи прагматистов находили все меньший отклик у социологов, был парсонсовский вклад в формирование социологического канона. Свое видение этого канона Парсонс изложил в работе 1937 года «Структура социального действия», и с некоторой задержкой оно было воспринято социологической общественностью. Во второй и третьей лекциях мы уже указывали на то, что Парсонс объявил основателями социологии исключительно европейских мыслителей (прежде всего Вебера и Дюркгейма) и полностью проигнорировал американских авторов, испытавших на себе влияние прагматизма. Ввиду господства парсонсовской социологии в конце 1940-х годов неудивительно, что подавляющее большинство авторов при разработке социологической теории не обращалось к традиции прагматизма. Ситуация начала меняться лишь в 1960-е годы, когда в социологическом ландшафте в качестве «нового» теоретического подхода и альтернативы теории Парсонса смог утвердиться символический интеракционизм. Впрочем, действительно «новым» подходом символический интеракционизм не был. Скорее, Герберт Блумер, будучи учеником Джорджа Герберта Мида, попытался «спасти» достижения своего учителя в этот сложный период 1940–1950-х годов, когда в социологии безраздельно господствовало парсонсианство. Как показал последующий расцвет символического

интеракционизма в 1960-е годы¹, его попытка была удачной. Таким образом, идейное наследие прагматистов продолжало жить в символическом интеракционизме, хотя и в весьма усеченном виде: ведь для интеракционистов главным авторитетом был Джордж Герберт Мид, тогда как другим основателям американского прагматизма, в частности, Чарльзу Сандерсу Пирсу, Уильяму Джеймсу и Джону Дьюи придавалось гораздо меньше значения.

Помимо представителей символического интеракционизма, в американской социологии всегда были отдельные авторы, близкие к прагматизму. Среди них можно назвать теоретика конфликтов Чарльза Райта Миллса, который ссылаясь на прагматистов по разным вопросам², а в своей критике культуры пропагандировал идеи, весьма схожие с реформаторскими проектами прагматистов. Здесь также надо упомянуть известного американского социолога права и организаций Филипа Селзника (род. в 1919 году), который в своей знаменитой работе 1949 года «Администрация долины Теннесси и народ. Исследование по социологии формальных организаций»³ использовал социально-психологические выводы Дьюи в анализе организаций, а во внушительном трактате 1992 года под названием «Нравственное содружество. Социальная теория и надежда на общность»⁴ рассмотрел ключевые вопросы социальной теории с учетом идей многих представителей прагматизма.

В европейской послевоенной социологии прагматизм долгое время не играл практически никакой роли. Ситуация изменилась лишь в 1970-е годы, когда Хабермас, под влиянием своего друга, философа Карла-Отто Апеля (род. в 1922 году), начал очень активно использовать идеи Мида, Пирса и Дьюи, чтобы, с одной стороны, с их помощью создать устойчивую концепцию интересубъективности, а, с другой стороны, обосновать свои рассуждения относительно дискурсивной этики. Однако, несмотря на огромное влияние Хабермаса, это практически никак не отразилось на восприятии прагматизма. Так что и в отношении США, и в отношении Европы можно утверж-

¹ Ср. шестую лекцию.

² См. его опубликованную посмертно в 1964 году диссертацию: *Mills C. W. Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America*. New York: Paine-Whitman Publishers, 1964.

³ *Selznick Ph. TVA and the Grass Roots. A Study in the Sociology of Formal Organization*. With a new Preface by the Author. New York: Harper, 1966 [1949].

⁴ *Selznick Ph. The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1992.

дать, что в период между 1945 годом и концом 1970-х прагматизм играл лишь очень незначительную роль в научной дискуссии.

Впрочем, такое положение вскоре тоже изменилось, и «виноват» в этом в первую очередь американский философ Ричард Рорти (1931–2007), который в 1979 году своей книгой «Философия и зеркало природы»¹ открыл новую, яркую страницу в истории прагматизма, положив начало его возрождению, правда, пока лишь в рамках философии. Это возрождение связано в первую очередь с тем, что Рорти довольно неожиданным образом поставил Джона Дьюи в один ряд с такими философами, как Людвиг Витгенштейн и Мартин Хайдеггер и объявил этих троих мыслителей «наиболее важными философами»² XX-го века. Дьюи, которого многие по незнанию до сих пор считали довольно скучным философом здравого смысла, благодаря книге Рорти попал в ранг наиболее актуальных авторов, тем более что его работы, казалось, перекликались с постструктуралистскими идеями, входившими в то время в моду во Франции. Какие же тезисы выдвигал Рорти? А главное, как он интерпретировал прагматистов и в первую очередь Джона Дьюи? В нашей лекции мы сначала рассмотрим двух основных представителей неопрагматизма в философии (Рорти и Патнэма), а затем проанализируем попытки создания неопрагматистской социальной теории в работах Ричарда Бернштейна и одного из авторов данной книги, Ханса Йоаса.

«Философия и зеркало природы» – это история философии Нового времени. В своей книге Рорти пытается проследить историческое становление идеи «ментальных процессов», а затем подвергает эту идею критике и объявляет ее устаревшей. Аргументацию Рорти не так просто понять, но в самом общем виде она выглядит так: начиная с Декарта, традиционная философия Нового времени в значительной степени сводилась к попытке бегства от истории, поскольку перед философией ставилась задача производить трансисторические, т. е. вневременные истины. Пытаясь достичь этих истин, философы хватались за идею сознания в значении зеркала, т. е. за идею о том, что, наряду с физическими вещами, существуют ментальные процессы или процессы сознания, которые более или менее адекватно воспроизводят или «отражают» физи-

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997.

² Там же. С. 4.

ческие вещи. За этим представлением стояло допущение о том, что люди имеют привилегированный доступ к своим собственным ментальным состояниям, что они знают эти ментальные состояния лучше, чем все остальное и что именно поэтому «истинное» или «объективное» познание должно быть непосредственно связано с этими внутренними ментальными процессами. Предполагалось, что подлинное познание и постижение истины возможны тогда, когда «сознанию» удастся максимально точно отобразить объекты или природу. То есть «сознание» или сфера «ментального» объявлялись фундаментом любого философствования, поскольку только в этой сфере видели возможность надежного и поэтому вневременного познания.

Рорти же попытался показать, что концепция отличной от физических процессов сферы «ментального» бесполезна или даже попросту бессмысленна, а, значит, бессмысленно и различие между душой и телом, духом и материей. Этот дуализм не выдерживает критики, поскольку то, что в традиционной философии называется «сознанием», может быть описано более простым или другим способом. Рорти показывает это на примере критики немецкого философа и математика Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716), который отстаивал именно такую дуалистическую позицию, утверждая, что мысли в конечном счете невидимы:

(...) почему мы должны беспокоиться по поводу примера Лейбница, что если бы мозг раздуло до размеров целого здания, так чтобы по нему можно было разгуливать, то почему при этом нельзя было бы видеть мыслей? Если мы знаем достаточное число нервных корреляций, то мы и в самом деле увидим мысли — в том смысле, что нашему взору откроется, какого рода мысли есть у обладателя мозга. Если мы не знаем таких корреляций, мы не сможем видеть мысли, но тогда при прогулке по любому зданию без предварительного понимания его частей и их соотношения мы не поймем того, что происходит. Далее, даже если бы мы не могли найти такие нервные корреляции, даже если бы церебральная локализация мыслей окончилась полной неудачей, какой смысл в желании утверждать, что мысли человека или ментальные образы являются нефизическими просто по той причине, что мы не можем объяснить их в терминах его частей? Хилари Патнэм привел пример ситуации, когда мы не можем в терминах элементарных частиц объяснить то обстоятельство,

почему квадратные деревянные не могут быть вставлены в круглые дырки, хотя из этих элементарных частиц состоят как деревянные, так и дырки, но никто при этом не находит озадачивающей онтологической пропасти между макроструктурой и микроструктурой¹

По мнению Рорти, ничто не заставляет нас предполагать существование ментальных и сознательных процессов и тем самым поддерживать картезианский дуализм между телом и духом. Достаточно описывать происходящие в мозгу отдельные процессы (мысли) как функциональные состояния общего комплекса под названием «мозг». То есть если вообще возможно понимание этих процессов, то оно возможно лишь в том случае, если мы поймем общую структуру и способ функционирования мозга. Но для этого нам не нужно понятие «нематериального сознания», поскольку функциональные состояния нельзя назвать «нематериальными»! Именно это утверждается в последнем предложении приведенной выше цитаты: только из-за того, что мы не можем вывести идеи непосредственно из структур мозга, мы не должны предполагать наличие онтологической пропасти между двумя этими явлениями, точно так же, как мы не должны исходить из существования такой пропасти между физическими микро- и макроструктурами только из-за того, что при помощи понятия элементарных частиц мы не можем объяснить, почему квадратные деревянные не входят в круглые дырки.

Конечно, радикальная позиция Рорти по этому вопросу не бесспорна, и тот, на кого он ссылается и о ком мы еще будем говорить в данной лекции, а именно представитель философского прагматизма Хилари Патнэм в своих поздних работах высказывал сомнение в возможности отождествления «ментальных состояний с функциональными» и полного отказа от понятия ментального². Сам Рорти со временем тоже отошел от этого радикального физикализма. Но в данном контексте важнее другое. Главная цель Рорти – историческая реконструкция причин, почему философы на протяжении стольких лет продолжали судорожно держаться за этот, безусловно, проблематичный дуализм. По его мнению, эти причины тесно связаны с именем Декарта, из-за которого философия встала на ложный путь. Согласно Рорти, главной ошибкой философии было то, что она – именно из-за представления о «сознании» как о зер-

¹ Там же. С. 25.

² Ср., например: *Putnam H. Repräsentation und Realität [Representation and Reality]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999 [1988]. S. 16.*

кале природы – искала и находила свое основание в «неопровержимой» теории познания. Такие теоретики познания, как Декарт, Локк или Кант не хотели или не могли мириться с тем, что познание не может считаться вневременной «истиной», к которой можно приблизиться через определенную форму сознания, и что знание следует рассматривать всего лишь как «отношение между человеком и суждением»¹. Однако, по мнению Рорти, познание зависит не от внутреннего созерцания или правильного «ментального» представления реальности, а от разговорной практики между двумя или несколькими людьми.

Возможно, на первый взгляд эта позиция Рорти кажется не слишком оригинальной. Но на самом деле она имеет важные и далеко не бесспорные последствия. Дело в том, что Рорти ставит под сомнение очевидное для большинства понятие истины. По его мнению, мы в принципе не можем говорить о (трансгисторической) истине. Когда мы говорим об «истинных» или «менее истинных» высказываниях, самое большое, что мы имеем в виду, это «различия в уровнях легкости, с которой находятся возражения нашим мнениям»². Таким образом, и наука, и философия имеют своей целью не (вневременную) «истину», а лишь обоснование определенных предложений! При этом формы этого обоснования являются функцией социальной разговорной практики³ и, следовательно, зависят от контекста. Они привязаны к определенному пространству и времени и именно поэтому не могут быть названы трансгисторическими. По этой же причине не может быть и безусловно «истинного познания», и у знания не может быть предельного обоснования.

Мы можем трактовать познание как социальное обоснование мнений, и тогда нам не нужно рассматривать его в значении точной репрезентации.

Как только разговор заменяет конфронтацию, представление об уме как о Зеркале Природы может быть отброшено. Тогда понятие философии как дисциплины, которая ищет привилегированные репрезентации среди тех, которые составляют это

¹ Рорти Р. *Философия и зеркало природы* / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 104.

² Там же. С. 116. Перевод изменен. – *Прим. переводчика*. Ср. также: Rorty R. *Wahrheit und Fortschritt* [Truth and Progress]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2000 [1998]. S. 9 и далее.

³ Рорти Р. *Философия и зеркало природы* / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 125.

Зеркало, становится непонятным. (...) Если мы рассматриваем познание как вопрос разговора и социальной практики, а не как попытку отразить (в зеркале) природу, мы не будем вовлечены в метапрактику, которая будет критикой всех возможных форм социальной практики¹

Итак, даже если философия занимается главным образом оправданием или обоснованием предложений, Рорти, в отличие от Хайбермаса с его идеей заложенного в языке потенциала рациональности, все равно не пытается найти некий фундамент философской аргументации или «метапрактику». Вместо этого Рорти объявляет себя продолжателем традиции «антифундаменталистского мышления» («anti-foundationalist thought»), представители которой² (уже) не верят в возможность бесспорного и надысторического фундамента (философской) аргументации. Так что все попытки установления (надысторической) «метапрактики» или «метаразума», по мнению Рорти, тщетны, и по этой причине он сам называет себя «контекстуалистом», и так же называют его другие философы³. Аргументацию Рорти можно назвать контекстуалистской постольку, поскольку он утверждает, что обоснования действительны только в определенном языковом сообществе, а за его пределами уже не считаются разумными. И он очень последовательно отстаивает эту позицию. Для него и сама философия – это лишь одно сообщество среди многих со своим особым языком и особыми договоренностями относительно обоснований. Тем самым Рорти отвергает представление о том, что философия может претендовать на более высокий уровень рациональности. По его мнению, «философия может сказать о познании и истине не больше, чем здравый смысл (дополненный биологией, историей и т. д.)»⁴. Более того, Рорти утверждает, что «познание», «знание» и «истина» – это не обоснованные концепции, а лишь похвала «убеждениям, которые люди считают обоснованными настолько, что на данный момент нет нужды в дальнейшем обосновании»⁵

¹ Там же. С. 126. Перевод изменен – *Прим. переводчика*.

² См. его интерпретацию Дьюи, Хайдеггера и Витгенштейна.

³ Ср. *Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1988. S. 174 и далее; *Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999. S. 230 и далее.

⁴ *Рорти Р. Философия и зеркало природы* / Пер. с англ. В. В. Целищев. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 130. Перевод изменен – *Прим. переводчика*.

⁵ *Rorty R. Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam, 1988. S. 17.

Если вы вспомните нашу первую лекцию о том, что такое теория, вы, вероятно, заметите, что мы уже затрагивали схожую проблематику в связи с понятием парадигмы в концепции Тома-са Куна. Рорти действительно ссылается на Куна и на философа науки, «анархиста» Пола Фейерабенда, поскольку в их концепциях «несоизмеримости» разных (научных) парадигм, по крайней мере, отчасти представлено то контекстуалистское понимание истины, которое отстаивал Рорти¹. Впрочем, Кун считал, что Рорти заходит слишком далеко в своем резком разделении языка и реальности².

Но вы, наверное, спросите: «Как все это связано с прагматизмом? Почему Рорти называют неопрагматистом или почему он сам считает себя продолжателем прагматистской традиции?» Вот как отвечает на этот вопрос сам Рорти: Дьюи, равно как и два других его героя, а именно поздний Витгенштейн и Хайдеггер, отказались от представления о достоверном познании как о главной цели философии и даже не пытались подвести под философию какой бы то ни было трансисторический фундамент. Витгенштейн, Хайдеггер и особенно Дьюи не были «систематическими» философами и не хотели ими быть. Они были «наставниками» или «прагматистскими» мыслителями:

Эти периферийные, прагматистские философы проявляют скепсис главным образом относительно систематической философии, относительно проекта универсальной соизмеримости в целом. В наше время Дьюи, Витгенштейн и Хайдеггер являются великими наставниками, периферийными мыслителями. Все трое прилагают как можно больше усилий для того, чтобы их мысли не могли рассматриваться как взгляды по традиционным философским проблемам и чтобы их усилия не могли считаться конструктивными предложениями для философии как кооперативной и прогрессивной дисциплины. Они высмеивают классическую картину человека, картину, которая содержит систематическую философию, поиск универсальной соизмеримости в окончательном словаре³.

¹ Рорти Р. *Философия и зеркало природы* / Пер. с англ. В. В. Целищев. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 195 и далее.

² Ср. цитату из неопубликованной работе Куна о Рорти в: Haskell T. *Objectivity is not Neutrality. Explanatory Schemes in History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998. P. 142.

³ Рорти Р. *Философия и зеркало природы* / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 272–273.

Если вы вспомните наше рассмотрение американского прагматизма в шестой лекции, у вас может сложиться впечатление, что Рорти, подводя под одну категорию Дьюи, Хайдеггера и Витгенштейна, предлагает довольно неспецифическое понимание прагматизма, тем более что некоторых важных аспектов прагматистской философии он вообще не касается. Рорти и в самом деле игнорирует ключевые темы и достижения «классической» прагматистской философии! То, что он не особенно интересуется проблемой взаимосвязи между действием и сознанием, волновавшей «классических» прагматистов, пожалуй, можно понять, поскольку он как раз хочет полностью отказаться от понятия сознания. Однако странно, что и встречающиеся, в частности, у Дьюи размышления о действиях и креативности акторов в проблематичных ситуациях действия тоже не играют практически никакой роли в теории Рорти, равно как и размышления Мида об антропологической теории (символической) коммуникации и изначальной социальности человека.

Поэтому те описания и определения «прагматизма», которые дает Рорти, неизбежно остаются в высшей степени формальными и малосодержательными. В его понимании прагматизм – это лишь убежденность в том, «что необходимо отказаться от идеи естественного порядка вещей»¹. Возможно, то, что интерес Рорти к американскому прагматизму ограничивался его критическим потенциалом в вопросах познания и практически не затрагивал весьма оригинальный аналитический подход Дьюи и Мида к анализу специфики человеческого опыта и действия, объясняется тем, что Рорти вышел из (лингвистической) аналитической философии. Так или иначе, Рорти совершенно четко формулирует свое довольно одностороннее восприятие прагматистских идей и в первую очередь идей Дьюи: «Высшим достижением философии Дьюи была его трактовка таких оценочных терминов, как „истина“ и „правильность“ не как означивания отношения к априорно существующему предмету – такому, как Божья воля, или Моральный закон, или Внутренняя природа Объективной реальности, – но как удовлетворения найденным решением проблемы, проблемы, которая, тем не менее, однажды может показаться устаревшей, и удовлетворения, которое однажды может показаться неуместным»². Такое впечат-

¹ *Rorty R. Spinoza, Pragmatismus und die Liebe zur Weisheit // Rorty R. Philosophie & die Zukunft. Essays. Frankfurt / M.: Fischer, 2000. S. 102.*

² *Rorty P. Обретая нашу страну. Политика левых в Америке XX века / Пер. с англ. И. В. Хестановой, Р. З. Хестанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 38.*

ление, что в данном случае Дьюи вообще не воспринимается как теоретик действия.

Высказывания Рорти о теории демократии тоже вряд ли совместимы с идеалами прямого демократического участия, которых придерживались Джон Дьюи или Джордж Герберт Мид. Сам Рорти отдает себе в этом отчет¹ Рорти выступает в роли довольно традиционного либерала, хотя в его трактовке либерализм принимает не столько утилитаристскую, сколько эстетскую форму. Исходным пунктом для рассуждений Рорти о демократии служит приведенный выше постулат: поскольку в сфере (политических) ценностей и норм нет вневременных истин, необходимо соблюдать четкое разделение общественной и частной сферы. Как утверждает Рорти, необходимую для (государственной) общности солидарность сложно совместить с потребностью человека в самосозидании². Однако возможности для самосозидания должны быть сохранены, и специфические потребности индивидов должны охраняться – и именно в этом состоит главная задача демократических институтов. Справиться с этой задачей они могут лишь в том случае, если будут укоренены в либеральной и одновременно иронической культуре, отличающейся тем, что живущие в ней люди отказываются от продвижения «истин» и вместо этого соглашаются с многообразием индивидуальных жизненных проектов. По-видимому, Рорти больше ничего не требует от (либеральной) демократии, и поэтому его определения понятий «либеральный» или «либеральная культура» не богаты содержанием:

Я позаимствовал определение «либерала» у Юдит Шкляр, которая говорит, что либералы – это люди, считающие, что самое худшее – это быть жестоким. Я использую слово «ироник» для обозначения людей, готовых примириться со случайностью своих, его или ее, самых главных убеждений и желаний, – тех, кто является историцистом и номиналистом в достаточной мере, чтобы отказаться от мысли, что эти главные убеждения и желания соотносятся с чем-то за пределами досягаемости времени и случая. Либеральные ироники – это люди, которые, помимо этих необосновываемых желаний, имеют свою собственную на-

¹ Там же. С. 114.

² Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. В. Хестановой, Р. З. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 18.

дежду на то, что страдание будет сведено к минимуму, что унижение одних людей другими можно прекратить¹.

Итак, согласно Рорти, либеральная культура не определяется набором конкретных ценностей или даже общим обязательным этосом, как утверждал, например, Парсонс. Также, вопреки мнению Хабермаса, ее единство обеспечивается не философскими убеждениями, а в лучшем случае консенсусом относительно того, что все граждане этой либеральной культуры должны иметь возможность индивидуального самосозидания и никто не имеет права быть жестоким или унижать другого². Рорти также подчеркивает, что эту либеральную культуру, которой он отдает предпочтение, и основанное на ней демократическое содружество невозможно обосновать с точки зрения их превосходства над другими формами политической организации. Этот либеральный порядок так же случаен, как и любой другой политический проект, и нет такого аргумента, с помощью которого можно было бы доказать его превосходство над остальными порядками. Ведь аргументы за или против той или иной формы жизни, по мнению Рорти, обладают убедительной силой только внутри языкового сообщества. Такая позиция может показаться релятивистской, однако Рорти выступает против подобного обозначения. По-настоящему релятивистская позиция предполагает, что всякое моральное убеждение не лучше и не хуже любого другого. Рорти придерживается другой позиции. Он убежден, что предпочитаемая им либеральная культура гораздо лучше любого другого альтернативного воззрения, даже если это невозможно доказать:

Одно дело – ошибочное утверждение, что между нами и нацистами нет никакой разницы. Совсем другое – правильное утверждение, что не существует нейтральной общей почвы, основываясь на которой философствующий нацист и я смогли бы обсуждать наши различия³.

Таким образом, позиция Рорти относительно теории демократии является не релятивистской, а скорее контекстуалистской или, как говорит сам Рорти, «этноцентристской»: именно потому, что Рорти не верит в универсалистское обоснование норм и в убедительность

¹ Там же. С. 19.

² Там же. С. 186.

³ *Рорти Р* Троцкий и дикie орхидеи / Пер. с англ. А. Эткинд // Неприкосновенный запас. 2001. № 3. – Перевод исправлен – Прим. переводчика.

философских аргументов в целом, веру в возможность распространения фактической солидарности на всех людей и на все культуры он тоже считает иллюзией¹. По его мнению, сила чувства солидарности зависит от нашей интерпретации других людей как «похожих на нас» или «не похожих». Эта интерпретация возникает на основе случайных исторических констелляций и не может быть вызвана или усилена при помощи философских аргументов. Это не означает, что расширение чувства солидарности не желательно. Для Рорти такое расширение является даже признаком нравственного прогресса – однако только с (не поддающейся дальнейшему обоснованию) точки зрения либеральной культуры, которая стремится по возможности предотвратить любое проявление жестокости²!

Как можно видеть из нашего изложения теории демократии Рорти, его философские постулаты вполне могут быть переведены в конкретные политические установки. С другой стороны, нельзя не заметить, что соответствующие утверждения Рорти довольно незрелы, а, главное, никак не связаны с проблемами теории общества и социальной теории. Рорти, безусловно, входит в число самых знаменитых «левых» политических публицистов среди американских интеллектуалов, что он еще раз доказал в 1998 году, выпустив уже цитировавшуюся нами книгу «Обретая нашу страну. Политика левых в Америке XX-го века». Однако он, во-первых, не объясняет, какую роль в либеральном обществе должна играть общественность, а, во-вторых, не задумывается над тем, что концепция предотвращения «жестокости» представляет собой очень растяжимую формулировку, поскольку жестокость, как известно, может интерпретироваться по-разному. Кроме того, Рорти совершенно не интересуется центральной для теории общества и социальной теории проблемой источников или основы этой, столь высоко ценимой им человеческой солидарности, хотя именно у «классиков» прагматизма он мог бы многое почерпнуть по данному вопросу³

¹ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Пер. с англ. И. В. Хестановой, Р. З. Хестанова. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 249.

² Ср. также: Rorty R. Wahrheit und Fortschritt [Truth and Progress]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2000 [1998]. S. 241 и далее.

³ Критику Рорти см. в: Bernstein R. The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity. Cambridge, Mass: MIT Press, 1992. S. 258 и далее; McCarthy T. Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie [Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1993 [1991]. S. 19 и далее; Joas H. Die Entstehung der Werte. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997. S. 247 и далее.

Вряд ли вас удивит тот факт, что тезисы Рорти об (оставшихся) задачах философии, его отказ от понятия истины и его концепция либеральной демократии у многих вызвали решительный протест. И, конечно же, на вызов Рорти откликнулись прежде всего те, кто сам себя считал продолжателем традиции американского прагматизма. И хотя критики признавали, что Рорти своими работами оживил прагматизм и решающим образом способствовал возрождению интереса к нему, они все же, как правило, выражали большие сомнения в том, что то понимание прагматизма, которое отстаивает Рорти, на самом деле имеет отношение к проектам «классических» прагматистов. Особенно четко критика философских позиций Рорти была сформулирована Хилари Патнэмом — пожалуй, самым знаменитым из ныне живущих американских философов и логиков. У Патнэма и Рорти много общего. Так же, как и Рорти, Патнэм видит значительное сходство между Витгенштейном, с одной стороны, и Дьюи и Пирсом, с другой. И Рорти, и Патнэм вышли из аналитической философии и лишь постепенно пришли к идейному наследию прагматизма. Правда, Патнэм, в отличие от Рорти, пришел к нему таким путем, который гораздо больше соответствовал намерениям «классических» прагматистов.

Патнэм (род. в 1926 году) разделяет как минимум четыре посылки «классического» прагматизма. Во-первых, он последовательно отстаивает антискептическую позицию, т.е. принимает уже обсуждавшийся в шестой лекции антикартезианский аргумент Пирса, согласно которому нельзя подвергнуть сомнению все сразу, а философия в своей работе должна руководствоваться не принципиальными, а подлинными сомнениями и проблемами. Во-вторых, Патнэм разделяет характерную для «классических» прагматистов фаллибилистическую убежденность в том, что любые наши убеждения всегда могут оказаться ошибочными и поэтому не являются окончательными истинами. В-третьих, Патнэм оспаривает тезис о том, что можно сохранить четкую границу между фактами и ценностями и что о ценностях нельзя вести аргументированную дискуссию. В-четвертых, он подчеркивает, что человеческое мышление укоренено в человеческой практике, т.е. осуществляется во взаимодействии с природной и социальной окружающей средой¹

¹ Cp. *Raters M.-L., Willaschek M.* Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus // *Raters M.-L., Willaschek M.* (Hg.) Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2002. S. 12.

Последовательно придерживаясь всех этих посылок прагматизма, Патнэм сумел четко сформулировать свою позицию в том числе в рамках спора с Ричардом Рорти. Близость и дистанция между Патнэмом и Рорти становятся очевидными в самом начале одной из важнейших работ Патнэма под названием «Разум, истина и история» (1981):

Подход, который я буду защищать, состоит (...) в том, что существует чрезвычайно близкая связь между понятиями истины и рациональности, что (...) единственный критерий для того, что нечто является фактом, — то, что это рационально приемлемо. (Я говорю об этом в совершенно буквальном и общем смысле; таким образом, если может быть рационально принято, что картина красива, то это может быть факт, что картина является красивой). Согласно этой концепции, могут быть ценностные факты. Но отношение между рациональной приемлемостью и истиной — это отношение между двумя различными понятиями. Утверждение может быть рационально приемлемо в некоторое время, но не истинно (...)¹

Итак, Патнэм, как и Рорти, считает, что «рациональность» не является чем-то надисторическим, а зависит от аргументов, которые могут претендовать на убедительность лишь в конкретном контексте. Тем не менее, он не делает из этого радикальных контекстуалистских или релятивистских выводов, которые считает необходимым сделать Рорти. Вместо этого Патнэм доказывает, что не всякое рациональное обоснование «критериально», т. е. относительно с точки зрения критериев рациональности, определяемых в качестве таковых в языковой игре. Патнэм считает (и здесь его позиция прямо противоположна позиции Рорти), что дискуссии о сущности рациональности изначально предполагают понятие рационального обоснования, которое выходит за рамки конкретных контекстов². Особенно явно это прослеживается в патнэмовском анализе тезиса Куна о «несоизмеримости», с которым полностью соглашался и на который постоянно ссылался Рорти. Патнэм, в свою очередь, утверждает, что этот тезис сам себе противоречит, и это проявляется уже во внутренней несогласованности аргумен-

¹ Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. с англ. Т. Дмитриева, М. Лебедева. М.: Практикс, 2002. С. 10.

² Схожий аргумент против Рорти приводит и Хабермас: *Habermas J. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999. S. 265 и далее.*

тации его сторонников. Невозможно отстаивать тезис о «несоизмеримости» двух парадигм и в то же время пытаться выявить и описать различия между этими двумя парадигмами. Подобные попытки предполагают отказ от идеи «несоизмеримости» и признание по крайней мере частичной «переводимости»!

(...) если бы Фейерабенд (и Кун в его подчеркивании несоизмеримости) были бы правы, то представители других культур, включая ученых XVII-го века, могли бы быть поняты нами только как животные, издающие – в виде реакции на стимулы – шумы, отчасти весьма странным образом походящие на английский и итальянский языки. Было бы полным противоречием сообщать нам, что Галилей имел в своем распоряжении понятия, «несоизмеримые» с нашими, а затем продолжать подробно их описывать¹

В конечном итоге Патнэм полагает, что и Фейерабенд с Куном, и Рорти приняли изначально ошибочную интерпретацию идеи Витгенштейна о языковых играх. В их понимании Витгенштейн рассматривал языковые игры, т. е. господствующие в той или иной культуре правила разговора и аргументации в значении стройных математических расчетов или компьютерных программ. В этом случае языковые игры действительно были бы непереводаемы, поскольку их следовало бы рассматривать как изолированные друг от друга знаковые системы². Однако ни Витгенштейн, ни Дьюи, ни другие представители классического прагматизма не рассматривали языковые игры таким образом, и по этой причине они также не пришли к тем радикальным выводам, к которым пришли Кун или Рорти. Во всяком случае, Рорти, отстаивая свою позицию по данному вопросу, по мнению Патнэма, не имеет права ссылаться на Витгенштейна и тем более на прагматистские традиции. Представители этих философских направлений никогда не сомневались в возможности, по крайней мере, частичного взаимного перевода языковых игр, что также означает, что идея рационального обоснования в их понимании имела смысл не только в том или ином специфическом контексте³.

¹ Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. с англ. Т. Дмитриева, М. Лебедева. М.: Практикс, 2002. С. 154.

² Ср. Putnam H. Pragmatismus. Eine offene Frage [Pragmatism. An Open Question]. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1995 [1995]. S. 42 и далее.

³ Ср. Putnam H. Für eine Erneuerung der Philosophie [Renewing Philosophy]. Stuttgart: Reclam, 1997 [1992]. S. 103; Putnam H. Pragmatismus. Eine offene Frage [Pragmatism. An Open Question]. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1995 [1995].

Изложенная нами позиция Патнэма относительно частичной переводимости языковых игр, помимо всего прочего, связана с его убежденностью в том, что существуют вполне объективные ценности (и по данному вопросу его мнение снова явно отличается от мнения Рорти)¹. То есть Патнэм выступает против тезиса о том, что нормы и этические установки всегда исключительно субъективны или имеют значение лишь в рамках определенной культуры или парадигмы. Так, например, наука основывается на когнитивных ценностях непротиворечивости или простоты, за счет чего становится возможным обоснование определенных высказываний и за счет чего мы в принципе получаем доступ к миру. Это не означает, что мы в каждом отдельном случае можем определить, что такое непротиворечивость или простота, но, по крайней мере, мы можем вести вполне рациональную дискуссию о значении этих ценностей. В этом смысле данные ценности «объективны», подобно тому, как объективны и другие ценности в других сферах общества (помимо науки):

Мы убеждены в том, что такая вещь, как справедливость – это не вера в духов, а «чувство справедливости» – не паранормальная способность, которая позволяет нам чувствовать таких духов. (...) Этика не находится в противоречии с физикой, как предполагает термин «ненаучный»; дело просто в том, что «справедливый», «благо» и «чувство справедливости» являются понятиями в дискурсе, не сводимом к физическому. (...) Рассуждения о «справедливости» (...) могут быть вненаучными, не будучи при этом ненаучными².

Спор между Рорти и Патнэмом³, безусловно, способствовал тому, что интерес к прагматизму невероятно возрос. С другой стороны, эти дебаты не имели практически никакого выхода на социальную теорию: несмотря на то, что Патнэм был гораздо сильнее связан с прагматистской традицией, чем Рорти, несмотря на то, что он гораздо больше смог почерпнуть в концепции демократии Дьюи⁴,

¹ Ср. об этом: *Bernstein R. Putnams Stellung in der pragmatistischen Tradition // Raters M.-L., Willaschek M. (Hg.) Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2002. S. 41 и далее.*

² *Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. с англ. Т. Дмитриева, М. Лебедева. М.: Праксис, 2002. С. 191*

³ Критику Патнэма в адрес Рорти см. также в: *Putnam H. Für eine Erneuerung der Philosophie [Renewing Philosophy]. Stuttgart: Reclam, 1997 [1992]. S. 90 и далее.*

⁴ Там же. S. 227 и далее.

тем не менее, инициированная им дискуссия тоже не выходила за «обычные» рамки философии. Вопросы, связанные с социальной теорией, возникали в ней слишком редко, а изложенные нами теоретические подходы практически не интересовали ее участников. Это тем более удивительно, что именно Патнэм всегда отстаивал прагматистский тезис о непосредственной взаимосвязи действия и мышления.

Впрочем, такое «воздержание» от вопросов социальной теории характерно не для всех мыслителей, испытавших на себе влияние прагматизма, и меньше всего оно характерно для Ричарда Бернштейна. Он является одним из немногих философов-прагматистов, интересующихся социологическими проблемами. Бернштейн (род. в 1932 году), кстати, учился вместе с Рорти в Чикагском университете и с тех пор поддерживал с ним дружеские отношения. Он с самого начала интересовался американским прагматизмом и особенно философией Джона Дьюи и свои собственные философские размышления развивал, исходя из прагматистской тематики. От Рорти, а также от Патнэма Бернштейна отличает его ориентация на социальную теорию и в первую очередь пристальное внимание к особенностям человеческого действия. Так что у «классических» прагматистов Бернштейн перенял в первую очередь не их позицию по вопросам теории и критики познания, а их размышления о теории действия. Этот интерес проявился уже в одной из первых книг Бернштейна под названием «Практика и действие. Современные философии человеческой деятельности»¹. В ней Бернштейн анализирует четыре философских течения, в центре которых находится человеческое действие или человеческая практика: марксизм, экзистенциализм Сартра (и Кьеркегора, 1813–1855), аналитическую философию с ее, по крайней мере, вначале очень формальной концепцией действия и, наконец, американский прагматизм, представленный Дьюи и Пирсом. Сильные стороны философии Бернштейна проявились уже в этой ранней работе: он продемонстрировал не только потрясающую способность находить точки соприкосновения между различными философскими традициями и «переводить» те или иные проблемы с одного языка на другой (при этом свою

¹ *Bernstein R. Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971. Существует также сокращенный перевод на немецкий язык: *Bernstein R. Praxis und Handeln.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1975.

первоочередную задачу он видит в том, чтобы познакомить американскую философию с европейскими интеллектуальными течениями), но ему также удалось представить тематику действия в качестве главной фундаментальной проблемы современной философии. При этом он очень дифференцированно подходит к каждому из рассматриваемых направлений: он «хвалит» (лингвистические) аналитические исследования за ясность формулировок, отмечает «радикальную антропологию» Маркса и его попытку преодоления дихотомии между «сущим» и «должным»¹, отдает должное Сартру за то, что тот неустанно подчеркивает свободу человеческих действия, а Дьюи и Пирсу – за их усилия реконструировать «практику, направляемую здравым смыслом и интеллектом»².

Понимая первостепенное значение тематики действия, Бернстайн следит за начавшимися в 1970-е годы философскими и социологическими дебатами и сопровождает их своими критическими комментариями с позиции философии Дьюи и Пирса. В 1976 году он публикует их в своей следующей крупной работе «Реструктуризация социальной и политической теории»³. В этой книге Бернстайн среди прочего анализирует подход Альфреда Шютца – главного авторитета феноменологической социологии и этнометодологии⁴ – и Юргена Хабермаса, причем делает это на гораздо более обширном материале, нежели Рорти или Патнэм, которые интересовались преимущественно теорией познания и ее критикой. Проблемой действия Бернстайн продолжает заниматься и в 1990-е годы, причем именно благодаря тому, что он последовательно придерживается прагматистского понимания действия, Бернстайну удается найти точки соприкосновения между позициями Хабермаса и постмодернистов и одновременно выявить (скрытые) базовые этические допущения постмодернистской философии⁵.

Итак, благодаря дебатам между Рорти и Патнэмом прагматизм или неопрагматизм пережил настоящий взлет, хотя и преимущественно в рамках философии. Характерно, что при этом, как правило, затрагивались те аспекты прагматизма, которые были связаны

¹ *Bernstein R. Praxis und Handeln. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1975. S. 203.*

² Там же. S. 211.

Bernstein R. Rekonstruktion der Gesellschaftstheorie [The Restructuring of Social and Political Theory]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1979 [1976].

⁴ См. седьмую лекцию.

⁵ *Bernstein R. The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity. Cambridge, Mass: MIT Press, 1992.*

с теорией познания, а потенциал теории действия, заложенный, в частности, в работах Дьюи и Пирса, напротив, оставался незамеченным. И еще реже предметом систематической дискуссии становились социально-теоретические импликации того понятия действия, которое мы находим у «классических» прагматистов, не говоря уже о попытках развить и усовершенствовать прагматистскую теорию действия.

В этом смысле действительно можно говорить о «несостоявшемся возрождении прагматизма в американских социальных науках» (Алан Вольф), так как нынешняя актуальность и едва ли не мода на прагматизм до сих пор не затронули социальные науки в узком смысле слова. И это касается не только США, но и Европы. Впрочем, из этого правила есть исключения. Разработкой социологических и социально-теоретических аспектов прагматизма занимается один из авторов этой книги, немецкий социолог Ханс Йоас (род. в 1948 году). Исходя из допущений «классического» прагматизма, он стремится кардинальным образом изменить ориентацию теории действия. Далее мы (в третьем лице) расскажем о работах одного из двух авторов данного курса лекций. Это, безусловно, довольно деликатный момент, однако, на наш взгляд, такая форма лучше всего соответствует учебному характеру нашей книги.

Йоас, в настоящее время директор Коллегии культурологических и социально-научных исследований им. Макса Вебера при университете города Эрфурта и профессор социологии в Чикагском университете, с самого начала своей карьеры позиционировал себя как продолжатель традиции американского прагматизма. Его диссертация на тему «Практическая интерсубъективность. Формирование и развитие теории Дж. Г. Мида» (1980)¹ была первой полной реконструкцией работ Мида в европейском пространстве и одновременно попыткой сопоставить социальную теорию Мида с основными направлениями континентальной философии и социологии. Мид был представлен читателю как мыслитель, сумевший путем глубокого анализа взаимосвязи между действием и сознанием решить многие проблемы теории действия, над которыми тщетно бились европейские социальные теоретики, а также, благодаря своей антропологической теории коммуникации, создать первую устойчивую концепцию интерсубъективности.

¹ Joas H. Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989 [1980].

Однако у этой ранней работы были более далеко идущие цели, нежели простая реконструкция теории одного из мыслителей прошлого. Прежде всего Йоас стремился показать, что ни символический интеракционизм с его крайне фрагментарным восприятием мидовского наследия, ни марксизм или критическая теория с их явно недостаточными понятиями действия, интерсубъективности и демократии не могут считаться адекватными теориями. Поэтому логично было искать свой собственный путь, при этом постоянно двигаясь в направлении восприятия и переработки всего спектра идей «классического» прагматизма. Отсюда все более частое обращение к Дьюи, а впоследствии также к Уильяму Джеймсу. Как самокритично замечает сам Йоас в предисловии к более позднему изданию «Практической интерсубъективности», по-настоящему значение Дьюи стало понятно ему лишь тогда, когда диссертация была уже завершена:

Если нас интересует в первую очередь теория интерсубъективности, то здесь Мид, безусловно, играет более важную роль. Однако если основное внимание мы уделяем «практическому» аспекту в моей формуле «практической интерсубъективности», то тогда первостепенное значение имеет гораздо более комплексный прагматизм Дьюи¹

В любом случае, знакомство с работами Дьюи во всем их тематическом многообразии помогло Йоасу в начале 1990-х годов в книге «Креативность действия»² выступить с критикой существующих проектов теории действия и сформулировать основы своей собственной оригинальной теории.

В «Креативности действия» теоретико-исторические аргументы чередуются с систематическими. Первая часть книги посвящена доказательству того, что классики социологии при разработке своих теорий и типологий действия сталкивались с большими трудностями в связи с феноменом человеческой креативности. Йоас демонстрирует это на примере работ Дюркгейма, Тённиса, Зиммеля и не в последнюю очередь Макса Вебера. Именно у Вебера обращает на себя внимание тот факт, что, с одной стороны, он разрабатывает очень последовательную и, казалось бы, исчерпывающую типологию действия, различая целерациональное, ценностнорациональ-

¹ Там же. S. XIII.

² Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Алетейя», 2005.

ное, традиционное и аффективное действие, но, с другой стороны, работая с конкретным эмпирическим материалом, он снова и снова обращается к таким историческим или общественным явлениям, которые, совершенно очевидно, не укладываются в его типологию.

Так, например, понятие харизмы играет огромную роль во всем творчестве Вебера, а особенно в его социологии господства, но при этом совершенно неясно, к какому типу действия харизма относится. Очевидно, что харизматические образы действия не укладываются (...) в типологию действия Вебера. Разумеется, любая типология, которая, подобно веберовской, более или менее скрыто содержит остаточную категорию, может – хотя часто с грехом пополам – классифицировать любой феномен. Но решающим здесь является то, что принцип этой типологии не учитывает измерение, которое становится очевидным на примере харизматического действия, а именно креативное измерение¹

Итак, с одной стороны, подход Вебера отличает то, что феномены харизмы играют в нем огромную роль. Именно они вносят перемены и новации в исторический процесс. То есть в этих феноменах креативное измерение проявляется в самом что ни на есть конкретном виде! Но, с другой стороны, именно это измерение не учитывается в веберовской теории действия.

Впрочем, случай Вебера не единичен, поскольку ни одному классику социологии не удалось «гармонично интегрировать идеи по теории креативности в свою общую теорию»². Это означает, что классики неоднократно сталкивались с явлениями, в которых напрямую проявлялась проблематика креативности, но они так и не смогли последовательным и непротиворечивым образом включить эту проблематику в свои теоретические конструкции.

При этом периферийное положение проблематики креативности в социологии удивительно еще и потому, что в целом в истории идей эпохи модерна эта тематика играла значительную роль. Как показывает Йоас во втором разделе своей книги, «метафоры» креативности, например, понятие производства и революции у Маркса, в середине XIX-го века находились в самом центре интеллектуальной дискуссии, точно так же, как понятие жизни в философии жизни в конце XIX-го века и понятие (креативного) интеллекта в

¹ Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Алетейя», 2005. С. 57

² Там же. С. 80.

прагматизме в начале века двадцатого. Все эти явления, с трудом поддающиеся понятийному выражению, не удалось «отразить» при помощи теории, ориентированной на модель нормативного или рационального действия, и в результате возникли «отдельные» размышления и положения теории креативности, которые, однако, интересующиеся данной тематикой теоретики так и не смогли соединить с убедительной и, самое главное, применимой в социологии теорией человеческого действия.

Именно эту задачу ставит перед собой Йоас в третьей, фундаментально-теоретической части своей книги. При этом, как ясно уже из названия книги, он не стремится выделить какой-то особый тип действия, который можно было бы назвать «креативным», в отличие от остальных (рутинизированных) форм действия. Он, скорее, пытается показать, что в любом действии есть креативное измерение. Поэтому книга так и называется: «Креативность действия»! Йоас формулирует эту мысль следующим образом:

Итак, речь идет не о простом расширении, а о преобразовании основ общеизвестной теории действия. Общепринятые типологии действия оспариваются не потому, что они неполные; сомнению подвергается сам принцип типологизации. Любая типология действия, которая явно или скрыто работает с остаточной категорией, под которую можно подвести все не поддающиеся эксплицитной категоризации феномены, формально является полной. Но это вовсе не означает, что подобная типология действия в состоянии объяснить изучаемые феномены¹

Упомянутое «преобразование основ общеизвестной теории действия» означает следующее: по мнению Йоаса, почти во всех теориях действия, будь то в экономике, философии, психологии или в социологии, за отправную точку берется так называемое «рациональное действие». Если мы ограничимся социологией, то здесь это несложно увидеть у столь различных авторов, как Вебер, Парсонс и даже Хабермас. Например, веберовская теория действия явно построена таким образом, что ценностнорациональное, традиционное и аффективное действие отличаются от целерационального действия недостаточной рациональностью. Парсонс в «Структуре социального действия» расширяет модель рационального действия лишь постольку, поскольку добавляет к ней нормативное действие.

¹ Там же. С. 60.

Но в то же время он не выходит за рамки телеологической модели действия, так как интерпретирует целерациональные или нормативные цели действия как данность, а сам ход действия – всего лишь как реализацию заранее сформулированных целей¹. И даже Хабермас строит свою модель действия таким образом, что отправной точкой всегда служит целерациональное или стратегическое действие (в зависимости от характера связи с миром), и уже исходя из этого Хабермас приходит к понятиям действия, подразумевающим более разнообразные связи с миром и более высокий потенциал рациональности². И какими бы разными ни были теории действия этих трех авторов, их объединяет именно общая отправная точка – «рациональное действие». По мнению Йоаса, такая ситуация проблематична как минимум по двум причинам. Во-первых, в данных моделях действия в конечном итоге никогда нельзя учесть проблематику креативности: исходя из «рационального действия», мы автоматически создаем «зеркальную категорию нерационального»³, и отсюда возникает уже знакомая нам проблематика остаточных категорий, которые не могут быть должным образом классифицированы в существующей типологии действия. Во-вторых, еще более серьезная проблема заключается в том, что само рациональное действие предполагается просто как данность или сама собой разумеющаяся очевидность, и при этом не поднимается вопрос о том, какие фундаментальные допущения лежат в его основе.

Чтобы избежать недоразумений, отметим, что Йоас не подвергает сомнению то, что модели рационального действия могут быть полезны в эмпирических исследованиях. Он выступает лишь против использования рациональной модели действия без систематического обсуждения ее основ. Наверное, такой подход кому-то может показаться даже излишне основательным. Но на самом деле только такой шаг позволяет подвергнуть фундаментальной критике существующие теории действия, к чему как раз стремится Йоас, а, кроме того, он позволяет концептуализировать проблематику креативности, что не могли сделать прежние теории действия. Другими словами, только такой подход кардинальным обра-

¹ Ср. вторую лекцию.

² Ср. десятую лекцию.

³ Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Алетейя», 2005. С. 162.

зом меняет наше «понимание (инструментальной) рациональности и нормативности»¹

Как показывает Йоас, все теории действия, которые исходят из типа рационального действия, приписывают «действующему субъекту (...), во-первых, способность к целенаправленному действию, во-вторых, владение своим телом и, в-третьих, автономию по отношению к окружающим людям и вообще к окружающей среде»². Однако все эти три предпосылки совершенно не очевидны. Поэтому для начала необходимо подвергнуть их систематическому анализу и выяснить, какие теории в принципе способны объяснить эти допущения, до сих пор воспринимавшиеся как само собой разумеющиеся.

1. Если мы сосредоточимся на первом допущении, согласно которому действующие субъекты пытаются реализовать свои намерения, действуя, как правило, по схеме «цель – средство», то мы без труда найдем весьма убедительную философскую и социологическую критику, ставящую под сомнение «самоочевидное применение схемы „цель – средство“ к трактовке человеческого действия». Как мы уже видели³, Никлас Луман в своих ранних работах выступил с серьезной критикой модели бюрократии и организации, разработанной Максом Вебером и Робертом Михельсом, поставив под вопрос представление о том, что организации можно трактовать таким образом, как будто они функционируют в соответствии с некими высшими целями. Впрочем, Луман был не единственным социологом, сомневающимся в возможностях применения схемы «цель – средство». Теоретики действия тоже ставили под вопрос непреложность этой схемы. Вспомните хотя бы Юргена Хабермаса и его модель коммуникативного действия, которое сам он охарактеризовал как телеологическое, поскольку дискурс не имеет цели как таковой, а должен рассматриваться как процесс с открытым результатом⁴. Таким образом, анализ одной только социологической литературы показывает, что социальные явления и социальные действия необязательно должны трактоваться как телеологические.

Йоас тоже это понимает, но делает отсюда совершенно другие и отчасти более радикальные выводы, чем Луман и Хабермас. В то

¹ Там же. С. 164.

² Там же. С. 164.

³ См. одиннадцатую лекцию.

⁴ Ср. десятую лекцию.

время как Луман в связи со своей критикой в адрес классической теории организации сразу же отбросил теорию действия и занялся разработкой функционально-структуралистской теории, а впоследствии создал крайне абстрактную (аутопойетическую) системную теорию, в то время как Хабермас только коммуникативное действие считал нетелеологическим, а стратегическое или целерациональное действие, равно как и действие, ориентированное на нормы, практически не анализировал, Йоас выбирает другую стратегию. Он, в отличие от Лумана, по-прежнему остается теоретиком действия, но, в отличие от Хабермаса, предполагает, что, возможно, и целерациональное и нормативно ориентированное действие гораздо правильное было бы интерпретировать исходя из того, что не каждое действие изначально является телеологическим. При этом он ссылается на Джона Дьюи, который, как никто другой, своим анализом человеческого действия подорвал веру в обоснованность применения схемы «цель – средство» (чем, кстати, оказал влияние на Лумана).

Как считает Йоас, Дьюи учит нас тому, что цели действия не всегда являются лишь предвосхищением будущих состояний. Они также непосредственно организуют действия в их настоящем, и поэтому между целями и средствами действий существуют реципрокные отношения, т. е. они влияют друг на друга.

(...) цели действия, как правило, относительно неопределенны и конкретизируются лишь в результате решения о средствах, которые должны использоваться. Таким образом, реципрокность целей и средств означает взаимодействие между выбором средств и провозглашением цели. Соответственно, шкала средств не является нейтральной по отношению к шкале целей. Осознавая, что в нашем распоряжении находятся определенные средства, мы наталкиваемся на цели, которые прежде вообще не пришли бы нам в голову¹

Таким образом, прагматисты и в первую очередь Дьюи убедительно показали текучесть, изменчивость целей в процессе действия, тем самым выступив против их трактовки как изначально заданных и, соответственно, жестко фиксированных. Для разумного преследования целей характерно как раз креативное сопоставление возможностей действия и доступных средств. И это относится как к целерациональному, так и к моральному действию. Это особенно

¹ Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Алетейя», 2005. С. 171.

важно постольку, поскольку имеет непосредственное отношение к теории морали, что отчетливо проявляется уже в этической позиции Дьюи. Дьюи решительно отмежевывается от «жестких» теорий морали, трактующих моральное действие как простое следование «предсуществующим» высшим ценностям или нормам:

Всякий раз, когда действующий субъект придает цели священный ореол ценности, от него скрываются остальные последствия его постановки цели и выбора средств, как если бы они чудесным образом не наступили или как если бы их можно было игнорировать¹

Таким образом, ссылаясь на Дьюи, а также на другие философские традиции, Йоас сумел показать, что содержательный в эмпирическом плане анализ действия так или иначе должен выйти за рамки схемы «цель – средство», что «ни рутинизированное, ни проникнутое смыслом, ни креативное, ни экзистенциально рефлекслируемое действие не укладывается в эту схему»². Но если это так, то возникает вопрос, почему же тогда в истории социальных наук вообще установилась и, самое главное, так долго и без каких-либо серьезных возражений продержалась эта фиксация теории действия на схеме «цель – средство».

По мнению Йоаса, ответить на этот вопрос мы сможем, осознав тот факт, что различные теории действия, как правило, основывались на картезианском дуализме духа и тела, мира и человеческого «Я». Только исходя из этого допущения имеет смысл трактовать целевые установки в значении отделенных от действия рациональных целей и полагать, что сначала в ходе умственного процесса устанавливаются цели, а затем (физически) осуществляется действие. При этом предполагалась еще одна дихотомия, а именно дихотомия между восприятием и мышлением, с одной стороны, и действием, с другой. Если же принять прагматистскую критику в адрес картезианства³, то отношение между действием и восприятием или мышлением будет совершенно другим. Одновременно с этим появляется возможность отказаться от телеологической модели действия, т. е. такой модели, которая ориентирована на схему «цель – средство».

Альтернатива телеологическому толкованию действия и традиционной для него зависимости от картезианского дуализма за-

¹ Там же. С. 172.

² Там же. С. 173–174.

³ Ср. шестую лекцию.

ключается в том, чтобы не помещать восприятие и познание прежде единичного действия, а трактовать их как фазу действия, в ходе которой действие направляется и перенаправляется в своих ситуативных контекстах. Постановка цели происходит – с этой альтернативной точки зрения – не в результате духовного акта до самого действия, а в результате рефлексии относительно уже и так влияющих на наше действие, дорефлексивных устремлений и направленностей. В этом акте рефлексии темой становятся такие устремления, которые обычно воздействуют и без нашего сознательного внимания к ним. Но где размещены эти устремления? Они размещены в нашем теле: его навыки, привычки и способы отношения к окружающему миру представляют собой подоплеку любого сознательного целеполагания, нашей интенциональности. В этом случае сама интенциональность состоит в саморефлексивном управлении нашим текущим поведением¹

Итак, используя идеи прагматизма, Йоас убедительно доказывает, что критический анализ понятия цели заставляет нас всерьез воспринимать телесность действия и одновременно креативность единичного акта действия. При этом решающее значение имеет ситуация, «ситуативный контекст», поскольку «понятие „ситуации“ способно заменить схему „цель – средство“ в качестве первой фундаментальной категории теории действия»². Ведь именно в конкретной ситуации действия происходят процессы восприятия и познания, разрабатываются планы и ставятся цели, которые затем постоянно – в связи с появлением новых ситуативных интерпретаций – видоизменяются или даже формулируются по-новому: «(...) какое действие будет реализовано, решается на основе рефлексивного отношения к пережитому в ситуации вызову»³. В этом смысле именно ситуативные вызовы требуют постоянно новых креативных решений, а не бездумного следования заранее установленным целям и планам. Мотивы и планы являются продуктом рефлексии в ситуации действия, а не (предшествующей по времени) причиной этого действия.

Таким образом, критика схемы «цель – средство» с позиций прагматизма ведет – через понятие ситуации – к пониманию креа-

¹ Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Алетейя», 2005. С. 175.

² Там же. С. 178.

³ Там же. С. 179.

тивности любого действия. Она также ведет к тому, что особое внимание уделяется телесности действия. Схожим образом (хотя отчасти и с других позиций) этот аспект тематизируется Энтони Гидденсом, но в других теориях действия он, как правило, совершенно упускается из виду. Дело в том, что рефлексия по поводу вызова, который нам бросает ситуация, не является высоко рациональным или абстрактным умственным процессом. На самом деле рефлексия происходит потому, что наше «телесно-практическое отношение к миру», т. е. повседневный поток наших действий, наши почти не осознаваемые привычки, рутинные практики и устоявшиеся способы восприятия уже нельзя сохранить в прежнем виде, и ситуация требует от нас креативных решений.

Напротив, если основываться на предлагаемом здесь понимании интенциональности, постановка цели – это результат ситуации, в которой действующий субъект оказывается перед препятствием, мешающим ему в дальнейшей реализации рефлексивных способов действия. В этой ситуации он вынужден занять рефлексивную позицию по отношению к своим дорефлексивным устремлениям¹.

И здесь опять-таки очевидно, что такое понимание интенциональности среди прочего влияет также на аргументацию в рамках теории морали. Ведь нетелеологическая логика гораздо адекватнее описывает не только реализацию целерациональных задач, но и действия, ориентированные на нормы или на ценности. В отношении этих действий тоже можно утверждать, что только в конкретных ситуациях действия мы выясняем, «что удовлетворяет нашим устремлениям и что соответствует нашим ценностям. Как конкретизация ценностей, так и удовлетворение потребностей зависят от креативной деятельности»²

2. При анализе второго допущения, принимаемого на веру в большинстве теорий действий, а именно допущения о том, что действующий субъект может контролировать свое тело, Йоас указывает на необходимость выяснить, какие ступени развития должен пройти человек, прежде чем он действительно сможет контролировать свое тело, и благодаря чему ему удастся, по крайней мере, на время ослабить этот контроль. При этом нельзя исходить ни из того, что люди в самом деле могут распоряжаться своим телом, как любым другим предметом, ни из того, что этот контроль над телом

¹ Там же. С. 180.

² Там же. С. 181.

всегда осуществляется в одной и той же форме. Так, например, когда мы смеемся или плачем, мы отчасти теряем контроль над собственным телом, хотя это не воспринимается как патология. Таким образом, допущение контроля действующего субъекта над собственным телом отнюдь не очевидно.

Опираясь на исследования в рамках философской антропологии, а также на работы Мерло-Понти и Джорджа Герберта Мида, Йоас показывает, что способность человека к действию в принципе возникает только за счет того, что она может опереться на формирующуюся в детстве «телесную схему» или «образ тела». Только «осознание действующим субъектом морфологической структуры собственного тела, его частей и его поз, его движений и его границ»¹ позволяет активно воздействовать на мир. Впрочем, «осознание» в данном случае не предполагает артикулированного обращения к своему телу. Для того чтобы иметь возможность действовать, мы вынуждены полагаться на досознательные или пререклексивные функции тела. С этим тезисом мы тоже уже встречались при обсуждении гиденсовского подхода, и он тоже подрывает представление о дуализме духа и тела.

Самый впечатляющий анализ значения телесной схемы можно найти в работах Мориса Мерло-Понти. Он анализирует телесную схему на примере фантомных органов, рассматривая ситуацию, когда человек с ампутированной рукой, с одной стороны, чувствует отсутствующую руку и все время о ней думает, но, с другой стороны, постоянно должен ее игнорировать. Это «ощущение» руки, по мнению Мерло-Понти, не является ни «физическим» феноменом, поскольку источники раздражения отсутствуют, ни исключительно «психическим» явлением, так как дело не только в том, что пациент стремится вытеснить из сознания факт ампутации. Мерло-Понти отходит от этого дуализма духа и тела и аргументирует следующим образом:

Фантомная рука не есть представление руки, это двусмысленное присутствие руки. (...) Обладать фантомной рукой – значит быть готовым ко всем действиям, на которые способна только рука, значит сохранять то поле деятельности, которое мы имели до увечья. (...) Больной осознает свой дефект именно постольку, поскольку его игнорирует, и игнорирует его постольку, поскольку осознает²

¹ Там же. С. 195.

² Мерло-Понти М. Феноменология восприятия (1945) / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 118–119.

Таким образом, в силу того, что наши действия являются в том числе физическим феноменом, мы ориентированы на определенные аспекты мира. Мир дан нам дорефлексивно. При этом схема тела – это, с одной стороны, результат индивидуальной биографии, в которой эта практическая ориентация на мир всегда играла важную роль, а, с другой стороны, в принципе бесконечный процесс. Ведь осознание собственного тела неизбежно меняется, когда человек стареет, а также в связи с беременностью, болезнями или увечьями. Таким образом, действующий субъект должен постоянно осуществлять досознательное конструирование и реконструирование этой схемы тела. Тело дорефлексивным, габитуальным образом ориентировано на определенные, меняющиеся практические отношения к миру, и это означает, что теория действия не может предполагать сознательный контроль над телом как нечто само собой разумеющееся.

Однако, хотя Мерло-Понти смог очень удачно проиллюстрировать значение телесной схемы, его объяснения того, каким образом эта схема формируется, т. е. как, с точки зрения теории социализации, следует представлять себе генезис телесной схемы, очень фрагментарны. Мерло-Понти лишь намекает на то, что опыт собственного тела всегда связан с опытом тела Другого или Другой. Говоря об основах нашего телесного опыта, следует исходить не из отдельного, изолированного индивида, а из интересубъективного контекста. Подробные исследования именно этого аспекта мы находим в американском прагматизме и в первую очередь у Мида, поскольку именно Мид интегрировал «доязыковую коммуникацию ребенка (...) в объяснение конституирования телесной схемы»¹ и убедительно показал, как происходит обращение ребенка с объектами по модели перенятия ролей и на основании способности идентифицировать себя с другим человеком. Эта форма обращения с вещами сохраняется и во взрослой жизни. По Миду, взаимодействие рук и глаз только тогда образует «вещи» или перманентные объекты, когда мы приписываем объекту субстанциональное ядро, из которого исходит давление, переживаемое нами в нашем обращении с объектами как их сопротивление. Под этим «ядром» мы понимаем не нечто, находящееся внутри, скрытое за поверхностью объекта, а активный, сопротивляющийся характер, центр действия

¹ Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Алетейя», 2005. С. 201.

которого расположен в самой вещи. В практическом обращении мы приписываем объектам внутреннее ядро, т. е. исходящее от них самих, не зависящее от нас сопротивление¹

Это допущение о наличии в объектах некоего сопротивляющегося нам ядра может возникнуть потому, что маленький ребенок с самого рождения включен в социальные взаимодействия, и даже тогда, когда он еще не осознает границы между собой и миром, он уже реагирует на жесты родителей или референтных личностей. Уже на ранней стадии детского развития имеет место коммуникация с помощью жестов, которая предполагает идентификацию себя с партнерами, т. е. с родителями. И это перенятие роли дает ребенку модель для обращения с физическими объектами, поскольку наличие сопротивляющегося «ядра» в данном случае приписывается вещам. Таким образом, воздействие на вещи понимается аналогично воздействию – посредством жестов – на партнеров по интеракции, включая вызываемую у них реакцию, которая, в свою очередь, направлена на ребенка.

Однако это объясняет лишь специфику действия по отношению к физическим объектам, но еще не объясняет происхождение самой телесной схемы. По мнению Мида, телесная схема возникает только тогда, когда в ходе дальнейшей коммуникации мы приобретаем способность к самоидентификации и принимаем к сведению иной характер неодушевленных объектов, их не-социальность. Только тогда ребенок в состоянии провести различие между своим телом и другими физическими объектами, между своим телом и своим сознанием². И только в этом случае ребенок может контролировать свое тело, тогда как в традиционных теориях действия эта способность предполагается изначально, как нечто само собой разумеющееся.

Если это так, если тело не дано действующему субъекту непосредственно, а доступно лишь в интерсубъективно конституируемой телесной схеме, то отношение действующего субъекта к своему телу на самом глубоком уровне определяется структурами тех социальных отношений, в которых он вырос.

3. И здесь мы вплотную подходим к третьему допущению большинства теорий действия, а именно к допущению автономии человека по отношению к окружающим его людям и к окружающей

¹ Там же. С. 202.

² Там же. С. 202–203.

среде. В этом вопросе Йоас снова обращается к своей интерпретации теории Джорджа Герберта Мид, поскольку Мид неизменно оспаривал это допущение и подчеркивал изначальную социальность действующего субъекта. Здесь мы лишь укажем на то, что, благодаря своей антропологической теории коммуникации, Мид смог объяснить, каким образом в отношениях коммуникации формируется целостное человеческое «Я». Индивидуальность, по Миду, является не биологической данностью, а «результатом развития, обусловленного многими факторами»¹. В большинстве теорий действия это обстоятельство тоже не учитывается должным образом. Но речь здесь идет не только о происхождении индивидуальности, но и о всегда неустойчивых условиях ее сохранения.

Данная реконструкция предпосылок рациональной модели действия имеет важные последствия. Она не только позволяет понять, что в описании процессов действия должны учитываться телесность действующего субъекта и его изначальная социальность, поскольку иначе за рамками рассмотрения остаются значимые аспекты интеракции. Но еще важнее то, что критика схемы «цель – средство», лежащей в основе многих теорий действия, и акцент на креативных аспектах любого действия влекут за собой важные содержательные изменения в ключевых областях социологических исследований. Теория действия, прошедшая школу прагматистской аргументации и учитывающая креативность действия, должна, по мнению Йоаса, оказать влияние и на макросоциологию. Именно этот вопрос Йоас рассматривает в четвертом разделе своей книги, уделяя при этом особое внимание двум областям. Так, он старается доказать, что исследования социальных движений, ориентированные на рациональную модель действия, упускают из виду важнейшие феномены коллективного действия. Ведь и представители теории мобилизации ресурсов², трактующие возникновение социальных движений, исходя из допущений теории конфликта или утилитаризма, и такие исследователи, как Нейл Смлзэр³, интерпретирующий социальные движения с точки зрения утверждения или реализации определенных предзаданных нормативных целей, уже из-за используемого ими понятийного аппарата игнорируют тот факт, что в социальных движениях (на что, кстати, обращали внимание представители сим-

¹ Там же. С. 208.

² Ср. восьмую лекцию.

³ Ср. тринадцатую лекцию.

волического интеракционизма¹⁾ возникают новые ценности и цели действия, формируемые только в ситуации массового действия. Таким образом, и в отношении коллективного действия нельзя сказать, что его определяют установленные ценности и расчеты полезности, проведенные заранее в ходе созерцательных размышлений. На самом деле в ходе взаимодействия акторов возникают новые определения ситуации, которые требуют креативного согласования средств и целей и по этой же причине создают возможность возникновения новых ценностей.

Аналогичного пересмотра неопрагматистский подход требует также от «традиционных» макросоциологических теорий изменений. Если принять предлагаемую Йоасом модель действия, то историю уже нельзя будет рассматривать как автоматическое развитие процессов рационализации и дифференциации, как это делали веберианцы и в первую очередь – в продолжение парсонсовской традиции – представители теории дифференциации. Исследователь очень скоро будет вынужден констатировать, что действующие субъекты сами сталкиваются с новыми ситуациями, требующими от них креативных решений. И этот процесс просто-напросто не укладывается в функционалистскую логику. В данном случае Йоас разделяет позицию Касториадиса²⁾, который, правда, исходя из других теоретических предпосылок, тоже делал акцент на тематике креативности и именно по этой причине резко критиковал представителей функционализма, строящих свою аргументацию на основании теории дифференциации. В то же время Йоас также согласен с критикой Гидденса и Бека в адрес функционализма: возможно, концепция дифференциации не лишена смысла, но необходимо всегда помнить о том, что эта тенденция дифференциации реализуется акторами, а не отражает внутреннюю логику системы. В этой связи Йоас резко отмежевывается от теоретиков функционализма и говорит о «демократизации вопроса дифференциации». Данный тезис, направленный прежде всего против Лумана, означает, что решение о конкретной форме процессов дифференциации и их необходимости принимают не теоретики, а акторы.

Развивая идеи Йоаса и ссылаясь на его прагматистскую модель действия, Йенс Беккерт (род. в 1967 году, в настоящее время профессор социологии в Гёттингенском университете) показал, что без

¹ Ср. шестую лекцию.

² См. шестнадцатую лекцию.

понятия креативного действия не может обойтись также экономическая социология. Дело в том, что, с одной стороны, аналитики рыночных процессов постоянно сталкиваются с неопределенными ситуациями принятия решений, в которых акторы, в силу отсутствия надежной информации, вынуждены действовать креативно. С другой стороны, феномен инновации, имеющий решающее значение для производственных и рыночных процессов, практически неизбежно отсылает нас к такой модели действия, в которой одним из ключевых элементов является креативность акторов¹

Некоторые темы, отчасти только затронутые в «Креативности действия», а также связанные с ними тезисы Йоас продолжил разрабатывать в своих дальнейших публикациях. Это относится и к упомянутой выше области макросоциологии. В этой связи следует особо отметить постоянную полемику с представителями теории дифференциации и модернизации. С середины 1980-х годов Йоас так же, как и Гидденс, особое внимание уделяет феномену военного насилия в эпоху модерна. Изучение данной тематики представляется ему важным в первую очередь потому, что современная социология, как правило, избегала этих проблем, и по этой причине в ней смогли утвердиться весьма проблематичный оптимизм и вера в прогресс². Социологический анализ войн, их причин, хода и последствий действительно может привести к релятивизации идей прогресса, столь распространенных в социологии и прежде всего в теории модернизации. Феномен войны заслуживает внимания и тщательного изучения также потому, что войны являются наглядным примером контингентности, не-необходимости в истории. Войны – это не только «темные» и поэтому обычно игнорируемые вехи в истории «развития», которую часто рисуют самыми радужными красками. Они являются также узловыми точками истории, поскольку опыт войны, а также ее последствия открывают перед действующими субъектами непредвиденные возможности. В результате начинаются новые процессы, достигающие беспрецедентного масштаба, и часто предполагаемая идея линейности истории

¹ Cp. *Beckert J. Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz.* Frankfurt / M. / New York: Campus, 1997; *Joas H., Beckert J. Action Theory // Turner J. H. (Ed.) Handbook of Sociological Theory.* New York: Kluwer Academic, 2001. P. 269–285.

² *Joas H. Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts.* Weilerswist: Velbrück, 2000. Прежде всего S. 49–86.

оказывается опровергнутой. Если сформулировать это на языке теории действия, то можно сказать, что акторы реагируют на «ситуацию» войны новыми креативными проектами. При этом необходимо сразу отметить, что понятие «креативности» не содержит в себе никакой нормативной оценки. Ведь возникающие во время и после войны креативные проекты далеко не всегда были «хорошими» с точки зрения морали, как показывает, например, общепринятая концепция «рождения фашизма из духа первой мировой войны».

Таким образом, в данном случае интенсивное изучение войн служит релятивизации макросоциологических теорий изменений. Схожую функцию имеет также анализ религий, к которому Йоас проявляет все больший интерес¹. Изучение религиозной сферы позволяет проникнуть в суть макросоциологических изменений. Простое допущение теории модернизации относительно того, что секуляризация – это неотъемлемая часть модернизации, сегодня становится все менее убедительным.

Наряду с этим интересом к совершенно конкретным областям социально-научных исследований, Йоас продолжил развивать и систематизировать свои сугубо теоретические аргументы. В этой связи следует в первую очередь назвать его книгу 1997 года «Возникновение ценностей»². Здесь, как и в «Креативности действия», Йоас соединяет теоретико-исторические и систематические аргументы ради ответа на, казалось бы, довольно простой вопрос: откуда берется приверженность ценностям?

Я вижу свою задачу (...) в том, чтобы выявить те контексты действия и типы опыта, в которых зарождается ощущение того, что нечто является ценностью³.

При этом отправной точкой служит тот факт, что представители современной социальной теории, начиная с Парсонса и заканчивая Хабермасом, постоянно говорили о ценностях, но не предпринимали никаких серьезных усилий для того, чтобы прояснить вопрос о происхождении ценностей и, самое главное, проанализировать, как и за счет чего люди начинают чувствовать свою приверженность определенным ценностям. Поэтому в отношении истории социальной теории главный тезис Йоаса гласит, что в определенный

¹ Cp. *Joas H. Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder, 2004.

² *Joas H. Die Entstehung der Werte*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997.

³ Там же. S. 22.

период истории европейской и американской гуманитарной мысли эта тематика привлекла внимание многих известных авторов. Руководствуясь различными мотивами и используя самый разный теоретический инструментарий, в период с конца XIX-го века и до 30-х годов XX-го века этими проблемами занимались такие мыслители, как Фридрих Ницше, Уильям Джеймс, Эмиль Дюркгейм, Георг Зиммель, Макс Шелер и Джон Дьюи. После этого дискуссия по данным вопросам по разным причинам пошла на спад, а в 1980-е годы ее нить подхватил один из виднейших участников коммунитаристских дебатов, канадский философ Чарльз Тейлор¹. Несмотря на все те проблемы, которыми обременены рассуждения вышеупомянутых авторов, изучив их работы и сопоставив их аргументы, Йоас приходит к выводу, что «[возникновение] ценностей связано с опытом формирования и трансцендентности человеческой самости»².

Рассмотрим сначала первую часть этого тезиса: ценности и приверженность им возникают в детстве и юности, когда формируется индивидуальное «Я», например, когда в диалоговом или, если угодно, гармоничном освобождении от родительской опеки возникает личная идентичность. Однако всегда необходимо помнить о том, что индивидуальные, равно как и коллективные идентичности вполне могут формироваться также в виде реакции на опыт власти и изоляции, причем возникающие в данном контексте ценности могут быть абсолютно разными. Если применить эти рассуждения к рассмотренному выше макросоциологическому феномену войны, то опыт военного насилия может привести как к (милитаристской или фашистской) героизации этого насилия, так и к глубокой приверженности пацифистским ценностям. Как гласит вторая часть тезиса, ценности и приверженность им возникают также из опыта трансцендентности «Я» в неповседневных ситуациях, например, в ходе религиозных ритуалов и в моменты коллективного экстаза, «в столкновении со смертью, в моменты стыда и вины, раскаяния и смирения, раскрытия „Я“ в разговоре или в переживании природы»³. Этот путь анализировали и те авторы, о которых пишет Йоас, но его, безусловно, можно подвергнуть более глубокому анализу на основании предметно-содержательной феноменологии опыта переживания ценностей.

¹ Там же. S. 195.

² Там же. S. 10.

³ Там же. S. 256.

Теоретический ответ на вопрос о возникновении ценностей служит исходной точкой для разработки программы эмпирического исследования. Последнее должно быть направлено на выявление различных измерений понятия «возникновение» для того, чтобы ключевая идея стала плодотворной и для исторической социологии.

Речь может идти, во-первых, о провозглашении ценности впервые в истории; во-вторых, об отстаивании этой ценности небольшой, но увеличивающейся группой приверженцев; в-третьих, о возникновении у индивидов новой приверженности отнюдь не новым ценностям, например, в связи с переходом в другую веру; наконец, в-четвертых, об оживлении ценностей, которые или были забыты, или оказывали недостаточное мотивирующее воздействие¹.

При этом должно быть ясно, что в возникновении ценностей решающую роль играют контингентные обстоятельства. Ценности не следуют какой-то конкретной логике развития, и приверженность определенным ценностям не является результатом какого-то неизбежного процесса. На самом деле ценности «рождаются», заимствуются и распространяются в конкретных ситуациях действия. Исследовательская работа, ведущаяся в настоящее время в данной области, направлена прежде всего на историко-социологическое изучение возникновения прав человека и универсального идеала человеческого достоинства, с одной стороны, и на анализ истории XX-го века с учетом понимания ее контингентности, с другой стороны. В центре внимания оказываются конкретные исторические формы и проявления морального универсализма.

Как с точки зрения социальных наук, так и с точки зрения философии в данном контексте возникает вопрос о том, как соотносятся между собой контингентность возникновения ценностей и притязания морали на универсальность. Позиция Йоаса по этому вопросу близка к позиции Поля Рикёра, о которой мы уже говорили в шестнадцатой лекции и которая предвосхитила плодотворную интеграцию коммунитаристских и либеральных подходов. Правда, в своей попытке найти точки соприкосновения между взглядами либералов и коммунитаристов Йоас использует другие аргументы, нежели Рикёр, поскольку применительно к данной проблематике он тоже придерживается аргументационной стратегии, основанной на прагматистских допущениях.

¹ Там же. S. 257.

Как уже неоднократно упоминалось, при разработке прагматистской этики ее авторы последовательно исходили из позиции актора. В отношении Дьюи и Мида это означает, что для них основное значение имеет не абстрактное обоснование норм, а решение конкретных проблем действия. В конечном итоге это неизбежно ведет к критике «традиционных» теорий морали. Так, например, Мида в кантовской философии морали не устраивает то, что «сам по себе категорический императив может служить только для проверки действий на предмет возможности их универсализации, но не для выяснения того, какие действия адекватны в том или ином случае»¹. Мид критикует кантовскую этику за лежащее в ее основе допущение, согласно которому только ссылка на правило, одобряемое всеми людьми, может помочь в поиске конкретных указаний к действию. Однако на самом деле это совершенно не так, поскольку действующий субъект всегда находится перед лицом конкретной ситуации и, следовательно, вынужден планировать свои «действия в условиях контингентности». Поэтому для него «первостепенное значение имеет не обоснование, а конкретизация блага или справедливости в той или иной ситуации действия»².

Именно потому, что прагматисты последовательно выстраивают свою аргументацию с позиций теории действия, понятие ситуации имеет для них решающее значение и в вопросах теории морали. Именно на это ссылается Йоас в своей попытке неопрагматистского примирения либералов и коммунитаристов. Конечно, как считает Йоас, мы не можем отказаться от кантовского категорического императива или от другого правила универсализации, если мы сравниваем между собой моральные альтернативы. В этом смысле категория правильного или справедливого всегда будет представлена в моральном дискурсе, что признавал, кстати, и Мид, который, как известно, не отвергал полностью идею категорического императива. С другой стороны, из этого правила универсализации невозможно вывести решения, которые должны быть приняты в условиях ситуативной контингентности. Отсюда следует, что мы не можем говорить ни о приоритете справедливости перед благом (как это делают либералы), ни о приоритете блага перед справедливостью (как утверждают коммунитаристы), а можем говорить лишь о рефлексивном равновесии между этими двумя категориями:

¹ Там же. S. 266.

² Там же. S. 267.

Если мы будем (...) исходить из такой теории действия, которая укореняет интенциональность в ситуативной рефлексии по поводу наших дорефлексивных устремлений, нам станет ясно, что справедливость может быть лишь критерием контроля (...). В этих ситуациях мы можем достичь лишь рефлексивного равновесия между нашими ориентациями. Конечно, степень контроля, которому мы подвергаем наши ориентации, может варьироваться. Поэтому в позиции справедливости всегда заложен неисчерпаемый потенциал такого изменения категории блага, которое приводит его в соответствие с требованием универсализации. Однако из универсальности справедливости не следует, что в ситуациях действия мы должны автоматически признавать приоритет справедливости перед всеми другими соображениями, но из нее не следует также, что мы не должны этого делать¹

С точки зрения взаимосвязи универсальных норм и партикулярных ценностей это означает, что они находятся в напряженном взаимодействии, но вывести из универсальных норм определенные ценности в любом случае невозможно. С точки зрения политической теории, это в то же время означает, что мы не можем утверждать, что в конституционном государстве с характерным для него доминированием универсальных норм для партикулярных ценностей уже не остается места, как долгое время считал, в частности, Хабермас. Скорее, следует исходить из того, что в партикулярных системах ценностей в западных демократиях есть правила, «которые могут рассматриваться как перевод универсальных правил морали в партикулярные политические институты. Последние неизбежно (...) остаются партикулярными и при любом переносе на почву другой культуры должны подвергаться новой проверке на предмет того, не является ли их партикулярность партикуляризмом. Однако в представлении о том, что для преодоления партикуляризма должна исчезнуть партикулярность, не учитывается неизбежно контингентный характер ценностей (...)»².

Итак, по этому вопросу Йоас отмежевывается от Хабермаса³ и утверждает, что соотнесение интеграции обществ исключительно с универсалистскими правовыми нормами не является ни правдоподобным с эмпирической точки зрения, ни необходимым с точки

¹ Там же. S. 270–271.

² Там же. S. 274.

³ Ср. десятую лекцию.

зрения логики аргументации. На самом деле – и в этом позиция Йоаса близка к позиции коммунитаризма – вполне возможно (и убедительно) другое объяснение сплоченности обществ. В нем в качестве основы этой сплоченности рассматриваются специфические и, следовательно, партикулярные ценности, что, однако, совершенно не обязательно противоречит универсальным нормам, на которых настаивают либералы. Такая позиция посредничества между либералами и коммунитаристами в то же время предполагает критику в адрес дискурсной этики Хабермаса, поскольку в ней вопрос ценностей остается за скобками в связи с невозможностью их универсализации, что приводит к большим логическим проблемам в аргументации. При этом Йоас разделяет намерения и цели, которые Хабермас преследовал в своей дискурсной этике. Однако, по мнению Йоаса, эти намерения могут быть реализованы лишь в том случае, если должным образом будет учтена исключенная Хабермасом проблематика ценностей. Дискурсная этика должна учитывать, по крайней мере, следующие аспекты ценностей, эмпирическая значимость которых, по мнению Йоаса, совершенно очевидна:

В ходе дискурса осуществляется проверка того, к чему люди чувствуют оценочную привязанность; без приверженности определенным ценностям они не могут быть мотивированы к участию в дискурсе и соблюдению его правил; и тогда они чувствуют приверженность лишь по отношению к результату дискурса, если это вытекает из их приверженности ценностям или если сам по себе опыт участия порождает ценностную приверженность¹

Итак, помимо теории рационального дискурса, необходима также соответствующая логика коммуникации о ценностях². Здесь опять-таки явно прослеживается сходство с позицией Рикёра, что еще раз подтверждает наш тезис, который мы выдвинули еще в первой лекции и согласно которому развитие социальной теории нельзя трактовать как случайную череду отдельных теоретических подходов. На самом деле в истории ее развития можно проследить

¹ Joas H. Die Entstehung der Werte. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997. S. 285.

² Cp. Joas H. Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten // Raters M.-L., Willaschek M. (Hg.) Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2002. Прежде всего S. 275–278.

некие общие проблемы, которые иногда ведут к сближению взглядов. Так, либералы и коммунитаристы многому научились друг у друга, что привело к сближению некогда совершенно несовместимых позиций. Схожая в содержательном плане модификация имела место в хабермасовской теории дискурса как в направлении американско-немецкого прагматизма, так и в направлении французского антиструктурализма и герменевтики. Поэтому представление о том, что возникновение национальных теоретических традиций в связи с прекращением гегемонии Парсонса привело к расколу социологии на множество направлений, ошибочно. Подтверждение этому мы увидим и в следующей, последней лекции, в которой мы будем говорить о современном положении в социальной теории.

Двадцатая лекция. СИТУАЦИЯ СЕГОДНЯ

Подводя предварительные итоги лекций с девятой по девятнадцатую, можно с уверенностью констатировать, что в 1970-е и 1980-е годы к существующим классическим подходам в области социальной теории, а также к школам, которые Парсонс не включил в свою теоретическую конструкцию, добавились новые, многообещающие синтезы. Однако именно в этом «добавлении» и заключалась проблема, поскольку их авторам явно не удалось реализовать свои намерения, в которые входил не только интеллектуальный синтез социальной теории, но и институциональное доминирование в этой области. Поэтому, несмотря на все стремления к синтезу, современная ситуация в социальной теории отнюдь не отличается ясностью и упорядоченностью. Кроме того, не так давно произошли кардинальные исторические изменения глобального масштаба (вызванные, в частности, крахом советской империи), и чтобы переработать их в социальную теорию, нужно время. Поэтому в заключительной лекции мы не будем делать вид, будто социальная теория в конце концов нашла решения всех проблем. Вместо этого мы честно обрисуем современную ситуацию и дадим обзор новейших творческих тенденций, что поможет вам сориентироваться в этой труднообозримой области и в вашей собственной социологической работе. При этом, разумеется, нельзя ни на секунду забывать о том, что эти новые тенденции так или иначе являются продолжением рассмотренных нами теорий и теоретических школ. Сюда же относятся также новейшие теоретические разработки в рамках всех рассмотренных выше подходов. Таким образом, последняя лекция — это, скорее, дополнение и уточнение с учетом актуальных тенденций развития, нежели обобщающее завершение. Но, возможно, именно знакомство с открытыми вопросами и с современными тенденциями вдохновит вас на реализацию своего собственного подхода и, соответственно, продолжение того дискурса, историю которого, начиная со второй мировой войны, мы изложили в наших лекциях.

1. Начнем с вопроса о том, в каком состоянии сегодня находятся наиболее амбициозные и знаменитые теоретические синтезы, а именно теоретические проекты Хабермаса, Лумана, Гидденса и

Турена. Меньше всего изменений претерпела гиденсовская теория структуризации. Сам Гидденс не стал разрабатывать дальше свою программу теории действия, а найти учеников, которые бы занялись этим серьезно и, главное, систематически, он тоже не смог. Возможно, это состояние неизменности объясняется самим характером теоретической конструкции Гидденса. В отличие от проектов Хабермаса и Лумана, гиденсовский синтез с самого начала лишь в незначительной степени основывался на глубоком философском проникновении в область его интересов. Вместо этого для разработки своих основных идей Гидденс привлекал эмпирические данные из самых разных областей. Такой подход положительно отразился на восприятии его книг и статей, но при этом не были проложены пути для дальнейшей систематической работы. И хотя сегодня теория Гидденса по-прежнему служит источником важных импульсов в социальных науках, на ее основе не была создана самостоятельная теоретическая школа.

Несколько иначе обстоят дела с теорией Лумана. В отличие от Гидденса, у Лумана был целый ряд учеников, которые пошли по стопам «мастера» и которым действительно удалось – по крайней мере, в Германии – добиться значительного влияния в социологии. Впрочем, в отношении лумановского проекта поднимался вопрос о том, возможно ли вообще «развитие» данной теории ввиду того невероятного радикализма и той последовательности, с которой Луман выстраивал свою теорию. Разве Луман не сказал сам все, что хотел? Для лумановской школы на самом деле характерно некоторое эпигонство. Однако есть и исключения, и здесь в первую очередь следует назвать Рудольфа Штихве (род. в 1951 году, в настоящее время профессор в Люцерне), ученика и преемника Лумана в должности заведующего кафедрой социологии в Билефельдском университете. В рамках системно-теоретических дебатов Штихве обратил на себя внимание явно выраженной исторической ориентацией и последовательной концентрацией на темах социологии науки и профессий, с одной стороны, и социологии так называемого «мирового общества», с другой стороны.

В своих исторических работах Штихве не только описал ранний этап выделения науки в отдельную подсистему общества в Европе¹, но также тщательно разработал аргументы теории диффе-

¹ *Stichweh R. Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16.–18. Jahrhundert).* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1991.

ренциации и проанализировал специфику и комплексность дисциплинарной дифференциации внутри университетов, которую нельзя однозначно отнести ни к сегментарному, ни к функциональному типу. Тем самым Штихве ввел в системную теорию более адекватное эмпирической реальности описание модерна, чем то, которое могло быть получено при помощи изначального лумановского подхода и характерного для него утрированного тезиса об абсолютном приоритете функциональной дифференциации в эпоху модерна.

С одной стороны, от функциональной дифференциации дифференциация дисциплин отличается тем, что она не соотносит комплементарные частичные проблемы системы с отдельными подсистемами, а, скорее, перенимает дифференциацию окружающего мира. С другой стороны, от сегментарной дифференциации дифференциация дисциплин отличается тем, что рядоположенные ею элементы по сути не тождественны друг другу, а определены как раз через нетождественность другим элементам¹

Начиная с середины 1990-х годов Штихве занимается также разработкой лумановских тезисов о так называемом «мировом обществе». Эти усилия направлены на то, чтобы в дебатах о глобализации закрепить исключительное право интерпретации за системной теорией. Луман уже с середины 1970-х годов использовал концепцию «мирового общества» и обосновывал ее прежде всего с точки зрения теории коммуникации: ввиду существующих глобальных возможностей коммуникации, обеспеченных благодаря новейшим средствам коммуникации и транспортной инфраструктуре, уже ни с эмпирической, ни с теоретической точки зрения нет смысла говорить о национальных обществах, а следует говорить лишь о едином «мировом обществе». В разработке лумановских идей в концепции Штихве интересны два аспекта. Во-первых, он более подробно объясняет, почему, казалось бы, очень похожая концепция «мировой системы», основанная на валлерстайновской версии марксизма, а также встречающиеся в других теоретических контекстах (например, у Бека или Гидденса) положения о так называемой «глобализации» ошибочны. По мнению Штихве, столь важное для Валлерстайна, экономически обоснованное различие центра и периферии базируется на «староевропейской» модели, которая не учитывает характерную для модерна функциональную

¹ Stichweh R. Wissenschaft, Universität, Professionen. Soziologische Analysen. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1994. S. 22.

дифференциацию¹ Различия между городами мирового значения и сельскими регионами, между ядерными державами и периферийными государствами и так далее теряют эмпирическую значимость в процессе усиливающейся функциональной дифференциации. По аналогичным причинам понятие глобализации также не учитывает все аспекты реальности, «поскольку оно направлено главным образом на генетический аспект расширения или децентрализации феноменов, бывших до сих пор локальными, но делает это не с точки зрения возникающей в то же время системы более высокого уровня системности, использующей механизмы глобализации в качестве механизмов возведения собственной структуры»². То есть при таком подходе системность самого мира остается вне поля зрения.

Во-вторых, аргументация Штихве в связи с концепцией «мирового общества» примечательна еще и потому, что, в отличие от концепции Лумана, она учитывает также нормативные структуры. Сам Луман проявлял едва ли не циничное отсутствие интереса к нормативным вопросам. Даже если концепция «мирового общества» не так плодотворна, как утверждают ее сторонники, а связанный с ней отказ от понятия национального государства опережает действительность, в любом случае, с точки зрения социальной теории, интересно, насколько сильно в данном случае Штихве опирается на Парсонса, утверждая, что в «мировом обществе» государства обязаны быть модерными, т. е. обязаны выполнять нормативные обязательства, присущие государствам всеобщего благосостояния³. В этом смысле Штихве осторожно дистанцируется от резкого анти-нормативизма Лумана, который в этой своей форме кажется уже неприемлемым в первую очередь для эмпирического анализа.

Еще более явное дистанцирование от Лумана можно наблюдать у другого ведущего представителя системной теории, а именно у Хельмута Вильке. Вильке (род. в 1954 году, в настоящее время профессор в Билефельдском университете), как может показаться на первый взгляд, разделяет основные теоретические допущения Лумана. В частности, он утверждает, «что центробежная динамика функциональной дифференциации форсирует преобразования общественного порядка, способствуя всеобщему переходу к гетера-

¹ *Stichweh R. Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen. Frankfurt / M.. Suhrkamp, 2000. S. 15 и 199.*

² Там же. S. 14.

³ Там же. S. 58.

рархическому, полицентристскому и децентристскому устройству автономных подсистем общества»¹. Так же, как и Луман, он отвергает представление о том, что политику следует рассматривать как высший центр управления обществами, который доминирует над остальными подсистемами или дает им указания к действию. Однако Вильке не разделяет ни лумановскую концепцию «мирового общества»², ни его радикально-скептическую позицию относительно идеи политического управления, которая у Лумана всегда вызывает только насмешки. Таким образом, Вильке оказывается в одном ряду с теми политологами и социологами, которые начиная с 1980-х годов все больше разочаровываются в теоретическом подходе Лумана. Если в 1970-е годы этот подход еще казался очень привлекательным, так как концепция внутренней логики подсистем, казалось, давала убедительное объяснение современных феноменов, в частности, неспособности западных обществ к реформам, то со временем управленческий пессимизм Лумана, становившийся все более радикальным и подкрепленный исключительно логическими, но не эмпирическими доказательствами, именно в сфере политической социологии практически неизбежно должен был столкнуться с сопротивлением. Сотрудники Института общественных исследований им. Макса Планка в Кёльне, в частности Фриц Шарпф и Ренате Майнтц, все больше отдалялись от теоретической программы Лумана, с которой они некоторое время работали, и пытались — в отличие от Лумана — в своих исследованиях учесть взаимодействие коллективных акторов с целью описания политических процессов и прежде всего объяснения того, почему в некоторых обществах инициированные политиками реформы были успешно реализованы, а в других обществах их реализация оказалась невозможной³. В конечном итоге Вильке тоже делает этот шаг. Как ни странно, он при этом опирается в том числе на работу Амитаи Этциони «Активное общество», о которой мы говорили в восемнадцатой лекции, и

¹ *Willke H. Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992. S. 7*

² *Cp. Willke H. Supervision des Staates. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1997. S. 9 и далее.*

³ О расхождении между Луманом и Шарпфом см. их спор в «Политическом журнале» за 1989 год: *Luhmann N. Politische Steuerung: Ein Diskussionsbeitrag // Politische Vierteljahresschrift. 1989. Vol. 31. No. 1. S. 4–9; Scharpf H. W. Politische Steuerung und Politische Institutionen // Politische Vierteljahresschrift. 1989. Vol. 31. No. 1. S. 10–21.*

пытается создать такую теорию управления, которая бы, в отличие от лумановского подхода, строилась на базе теории действия. Это проявляется в частности в том, что Вильке в своей аргументации часто указывает на разнообразные констелляции коллективных акторов¹. Демократическую политику Вильке рассматривает как один из основных типов управления, наряду с управлением посредством рыночных механизмов и иерархий. Правда, демократическое управление, на его взгляд, следует представлять себе только как «дистанцированное участие», т. е. как управление контекстами: демократическая политика уже не может с надеждой на успех отдавать приказы или указания другим подсистемам общества. В этом Вильке соглашается с Луманом. Однако политика может взять на себя роль контролирующей инстанции, т. е. она может мотивировать другие функциональные системы к рефлексии, и именно здесь заложена возможность управления обществом:

Причину того, что в современной, функционально дифференцированной демократии, где все функциональные системы равны по рангу, именно политика берет на себя роль контролирующей инстанции, следует искать не в остаточном приоритете политики, а в ее специфической функции – в ее ответственности за производство и обеспечение необходимых для общества коллективных благ. Это функциональное обоснование подразумевает два базовых принципа политического контроля: во-первых, политическому контролю подлежат только такие решения, которые по своей сути касаются производства и обеспечения коллективных благ. Во-вторых, политика в значении контролирующей инстанции не заменяет принятые решения своими собственными, что вело бы к нарушению автономии функциональных систем. Вместо этого в случае дискурсивно доказанной недостаточности спорного решения контролирующая инстанция ограничивается процедурой «отклонения», т. е. рекомендует функциональной системе пересмотреть свой выбор, перепроверить свою политику².

Какие последствия будет иметь это расширение лумановской теории и внедрение в нее перспективы теории действия, насколько

¹ Willke H. Systemtheorie III: Steuerungstheorie. Grundzüge einer Theorie der Steuerung komplexer Sozialsysteme. Stuttgart / Jena: Gustav Fischer, 1995. S. 21 и далее.

² Willke H. Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992. S. 335.

ко вообще этот шаг совместим с лумановской концепцией «аутопойетических» (под)систем¹, это покажут лишь дальнейшие и, возможно, более фундаментальные дискуссии. Пока же ясно одно: без подобного взаимодействия с теорией действия эмпирическая значимость системно-теоретических аргументов будет неуклонно снижаться, а системная теория в целом станет абсолютно неплодотворным подходом.

Тенденции, схожие с тенденциями развития в «лагере Лумана», т. е. осторожное дистанцирование от «главы школы», с конца 1980-х годов наблюдаются также в антиструктуралистской социологии в кругу последователей Алена Турена. Турен «собрал» вокруг себя немало талантливых коллег и учеников, которые – по крайней мере, отчасти – во многом шли своим путем. Примечательно, что эти ученики Турена – и здесь в первую очередь следует назвать Франсуа Дюбе (род. в 1946 году) и Мишеля Виевьорку (род. в 1946 году) – существенно расширили область эмпирической работы. Если Турен в своей конкретно-исследовательской практике занимался главным образом социальными движениями и свой диагноз современности разрабатывал, исходя из их анализа, то его ученики в своих эмпирических исследованиях освоили более широкий тематический диапазон, стараясь сделать теоретические рассуждения Турена еще более убедительными. Так, например, исследовательские интересы Дюбе лежат не только в сфере социальных движений, но также в социологии города, молодежи, иммиграции, профессий и школы², а Мишель Виевьерка приобрел известность благодаря своим аналитическим работам по проблемам терроризма и расизма³.

Это расширение тематического диапазона эмпирических исследований не было случайным. Оно свидетельствовало о все большем отдалении от тех теоретических положений, которых придержи-

¹ Ср. критические замечания Шиманка по этому поводу: *Schimank U. Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*. Opladen: Leske & Budrich, 1996. S. 196 и далее.

² Ср., например: *Dubet F. La galère: jeunes en survie*. Paris: Fayard, 1987; *Dubet F. Lapeyronnie D. Im Aus der Vorstädte. Der Zerfall der demokratischen Gesellschaft [Les quartiers d'exil]*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994 [1992]; *Dubet F. Le Déclin de l'institution*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

³ *Wieviorka M. Sociétés et terrorisme*. Paris: Fayard, 1988; *Wieviorka M. et al. (Ed.) La France raciste*. Paris: Édition du Seuil, 1992; *Wieviorka M. Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten*. Hamburg: Hamburger Edition, 2003; *Wieviorka M. La violence*. Paris: Ballard, 2004.

вался Турен, по крайней мере, в зрелый период своего творчества. Вплоть до 1980-х годов Турен продолжал упорно верить в появление нового, масштабного социального движения, которое придет на смену прежнему рабочему движению, и даже в 1990-е годы он все еще не был готов окончательно отказаться от этой идеи. Дюбе и Виевьорка решительно порвали с подобными представлениями. На их взгляд, структуры современных обществ настолько разнородны и нестабильны, что подобное сосредоточение исследовательской практики на каком-то одном социальном движении недопустимо. Поэтому они совершенно осознанно занялись изучением целого спектра того, что раньше называли «социальными проблемами», не ожидая при этом, что эти проблемы каким-то образом смогут мобилизовать широкие слои населения.

Развернутые теоретические рассуждения на эту тему представил в первую очередь Франсуа Дюбе¹. Так же, как и его учитель Ален Турен, а, возможно, даже еще более резко, Дюбе критикует воззрения так называемой «классической социологии», согласно которым ввиду процесса интернализации норм исследователь может исходить из гармоничной интеграции индивидов в стабильные «общества». Сегодня, как утверждает Дюбе, такое допущение о единении индивидов и институтов, индивидов и общества не оправданно с эмпирической точки зрения. Институциональная структура обществ стала очень непрочной и находится в процессе распада. Поэтому акторы в условиях отсутствия ясности реализуют самые разные и зачастую несовместимые между собой логики действия. В конечном итоге это означает, что (туреновское) представление о некоем главном общественном конфликте уже не может соответствовать действительности². Ведь даже это представление, возникшее под влиянием теории конфликта, в конечном счете базируется на ошибочном допущении некоей целостности, против которой могли бы бороться определенные акторы. Поэтому Дюбе еще решительнее, чем поздний Турен³, призывает отказаться от понятия исторического субъекта, а разнообразие социальных движений (во множественном числе!) со всеми их различными формами мобилизации и проектами считать нормой⁴.

¹ Ср. *Dubet F. Sociologie de l'expérience. Paris: Éditions du Seuil, 1994.*

² Там же. P. 15.

³ Ср. шестнадцатую лекцию.

⁴ *Dubet F. Sociologie de l'expérience. Paris: Éditions du Seuil, 1994. P. 214 и далее* и P. 258.

Как стремится показать Дюбе в своих эмпирических исследованиях, в последнее время между системой / институтом / обществом, с одной стороны, и акторами, с другой стороны, произошел раскол, который уже нельзя преодолеть при помощи инструментария «классической социологии». Сегодня уже невозможно обнаружить «классического» автономного индивида (в веберовском или дюркгеймовском понимании), а возникшие в марксистском контексте понятия, такие как «отчуждение», «кризис» или «противоречие» уже не в состоянии адекватно описать и объяснить реальность¹. Дюбе доказывает, что, например, опыт «отчуждения» можно пережить только в стабильном институциональном контексте, из которого человек исключен или от которого он отчужден. Однако сегодня такая ситуация невозможна, потому что субъекты заняты постоянными (иногда отчаянными) поисками идентичности, хотя никакие институты уже не могут гарантировать стабильность этой идентичности².

Итак, системы и институты утратили свою былую или же только предполагавшуюся гиперстабильность, свою способность интегрировать индивидов. И после 1990-х годов социология – как несколько утрированно, но все же убедительно отмечает Дюбе, подспудно критикуя всякого рода структурализмы и системные теории – отреагировала на это повышенным вниманием к теориям действия с их оправданным недоверием ко всем гиперстабильным структурным и системным конструкциям³. Дюбе намерен присоединиться к этому направлению и более четко очертить его профиль. Он предлагает заменить понятие «действие» понятием «социальный опыт», поскольку оно не обременено теми проблематичными рационалистическими допущениями, какие характерны для понятия действия:

Опыт – это познавательная деятельность, это способ конструирования реального, способ его верификации и экспериментирования с ним. Опыт конструирует явления независимо от категорий разума и рассудка⁴.

Правда, Дюбе не занимается дальнейшей теоретической разработкой этого интересного и столь важного, в частности, для аме-

¹ Там же. Р. 58.

² Там же. Р. 18.

³ Там же. Р. 79.

⁴ Там же. Р. 93.

риканского прагматизма понятия¹. Оно остается лишь этикеткой, необходимой для более точной формулировки диагноза современности, в котором акцент делается на распаде прочных институциональных форм. Однако без серьезной разработки понятия действия и понятия опыта этот диагноз никогда не будет достаточно убедительным, так что остается лишь ждать и наблюдать, в каком теоретическом направлении будет развиваться «лагерь» последователей Турена.

Пожалуй, наиболее явные изменения в основных ориентациях были предприняты учениками и коллегами Юргена Хабермаса. И здесь в первую очередь следует назвать Акселя Хоннета (род. в 1949 году), профессора философии в университете города Франкфурта и преемника Хабермаса в этой должности. Хоннет еще в 1980-е годы, будучи ассистентом Хабермаса, двигался в направлении социальной теории, которую можно назвать «теорией конфликта» в самом широком смысле слова. При этом он пытался усилить отдельные мотивы, встречавшиеся у раннего Хабермаса, но впоследствии не нашедшие места в его теории. Это заметно уже в его диссертации 1986 года, посвященной критической теории, Фуко и Хабермасу². В ней Хоннет критикует хабермасовское различие системы и жизненного мира и лежащую в его основе теорию эволюции³, поскольку теория эволюции скрывает от нас тот факт, что институциональное устройство общества во всех его сферах есть результат борьбы и договоренностей между группами. По мнению Хоннета, именно из-за своего специфического, основанного на теории эволюции метода работы Хабермас описывает то или иное историческое отношение между системами и жизненным миром как своего рода автоматический процесс (научения) и тем самым лишает себя возможности «рассматривать общественный порядок как институционально опосредованные коммуникативные отношения между *интегрированными на базе общей культуры группами*, которые осуществляются посредством *медиума социальной борьбы* до тех пор, пока существует асимметрия в распределении властных полномочий»⁴.

¹ Ср. Dewey J. Erfahrung und Natur [Experience and Nature]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998 [1929].

² Honneth A. Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1986.

³ Ср. десятую лекцию.

⁴ Honneth A. Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1986. S. 334. Курсив наш — Х. Йоас, В. Кнёбль.

Эту идею в духе теории конфликта Хоннет впоследствии развил в своей докторской диссертации на тему «Борьба за признание. О нравственной грамматике социальных конфликтов» (1992)¹ Как видно уже из названия, центральное место в его теоретической стратегии занимает понятие «признание». И хотя Хоннет во многом продолжает аргументацию Хабермаса, он в то же время помещает его «коммуникационную парадигму не в контекст теории языка, а в контекст теории признания»² Что это означает, а, самое главное, на что конкретно направлена аргументация Хоннета?

Понятно, что встречающийся уже у раннего Гегеля термин «признание», описывающий моральное развитие человечества как последовательность различных этапов социальной борьбы, наилучшим образом выражает «конфликтно-теоретические» намерения Хоннета. Его использование дает Хоннету сразу несколько преимуществ. Во-первых, исторический процесс может быть представлен в виде социальной борьбы между различными группами или классами за определенное институциональное устройство, причем эта борьба продолжается до тех пор, пока у общественных групп или классов не появится ощущение, что они достигли заслуженного признания. В одной из своих работ Хоннет формулирует это следующим образом:

Гегель, предвосхищая материалистическое возражение против когнитивистских теорий развития, объясняет процесс нравственного научения рода негативным опытом практической борьбы, которую субъекты ведут между собой за правовое и социальное признание их идентичности. Измененное таким образом понятие социальной борьбы может быть полезно критической теории общества и сегодня, поскольку оно дает возможность интерпретировать исторический процесс как целенаправленную последовательность нравственных конфликтов и противостояний³

Однако понятие признания позволяет сохранить не только конфликтно-теоретический аспект марксизма, который был посте-

¹ *Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

² *Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000. S. 103.

³ *Honneth A. Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozial-philosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels // Honneth A., McCarthy T., Offe C., Wellmer A. (Hg.) Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989. S. 549–573.

ленно утрачен в теории Хабермаса. Как можно видеть из последнего предложения приведенной выше цитаты, понятие признания также позволяет избежать характерного для Маркса экономизма. Ведь, как известно, Маркс по большому счету сводил борьбу между социальными классами к идее чисто экономического конфликта интересов. Понятие «признание», напротив, имеет гораздо более широкое значение, поскольку ощущение того, что вам отказывают в признании, может появиться не только в результате экономической дискриминации, но и, например, из-за неуважения к вашей культуре, языковой дискриминации и так далее. Этот последний момент позволяет не только преодолеть узость марксистских теорий, но и сформулировать обоснованную критику в адрес универсалистских теорий морали, в частности, против теории Ролза. Как совершенно справедливо отмечает Хоннет, ощущение того, что к вам относятся неуважительно, может возникнуть не только из-за несправедливого распределения общественных благ. Кроме того, понятие признания открывает доступ к самым разным актуальным дебатам, в которых речь идет о коллективных правах, начиная с феминистских дискуссий о правах женщин и заканчивая мультикультуралистскими дебатами о политическом представительстве этнических и языковых групп. Наконец, понятие признания позволяет ослабить рационалистический характер хабермасовского диагноза современности. В этом диагнозе общественные патологии всегда трактуются как системно обусловленные ограничения универсальной коммуникативной рациональности повседневного общения. Однако, по мнению Хоннета, в обществе имеют место и другие патологии, в частности, распад социальных связей, и именно они лучше поддаются пониманию при помощи теории коммуникации, дополненной теорией признания, чем при помощи теоретического инструментария Хабермаса¹

Если это действительно так, если, как показывают различные исторические исследования Хоннета и его работы по теории социализации, действия групп и классов, равно как и индивидуальное моральное поведение определяются интуитивными представлениями о справедливости, т. е. если в обоих случаях принципиальное значение имеют представления о справедливости, «связанные с уважением нашего собственного достоинства, чести или репутации», то в социальной теории коммуникации должен применяться

¹ *Honneth A. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2000. S. 102.*

другой подход, нежели тот, что был предложен Хабермасом. Ведь тогда становится ясно, что «в завоевании социального признания [следует] видеть *главную нормативную предпосылку* любого коммуникативного действия»¹ Таким образом, Хоннет критикует Хабермаса за то, что тот никогда не уделял должного внимания этой предпосылке и всегда оставлял моральный фундамент коммуникации за рамками рассмотрения, вследствие чего его диагноз современности получился односторонним, а в отдельных аспектах – совершенно неубедительным.

Впрочем, отстаивая свою позицию, Хоннет, как он сам прекрасно понимает, взваливает на себя по меньшей мере два комплекса проблем. Во-первых, ему приходится разрабатывать различные формы и типы признания и неуважения. Он делает это в своей книге «Борьба за признание»², анализируя работы Гегеля и Мида и знакомя читателя с содержащимися в них вариантами понятия признания и показанными в них формами неуважения. Однако помимо этой экзегезы наследия Гегеля и Мида, он должен разработать по крайней мере формальную антропологию, объясняющую, что вообще следует понимать под признанием и неуважением. Сам Хоннет говорит о «сложной задаче» – «заменить универсальную прагматику Хабермаса такой антропологической концепцией, которая могла бы объяснить весь спектр нормативных предпосылок социального взаимодействия»³ Разрабатывать соответствующий подход Хоннет начал в своих последних работах, прежде всего в ответ на критику в адрес своей программы⁴. Но здесь возникает вопрос, не возлагает ли Хоннет на понятие признания слишком большие надежды, выходящие далеко за рамки его изначальной задачи. В конце концов конфликтно-ориентированная концепция интерсубъективности вряд ли в состоянии ответить на все вопросы, возникающие в процессе обоснования социальных наук с позиций теории действия.

Однако убедительная, антропологически обоснованная феноменология признания и неуважения кажется Хоннету безусловно необходимой именно потому, что только с ее помощью (и в этом

¹ Там же. S. 99. Курсив наш – Х. Йоас, В. Кнёбль.

² *Honneth A. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1992.

³ Там же. S. 101.

⁴ Там же. S. 171–192; на сегодняшний день наиболее подробно идеи Хоннета изложены в: *Fraser N., Honneth A. Umverteilung und Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse.* Frankfurt / M.: Suhrkamp, 2003.

заключается второй проблемный комплекс) можно разработать программу исследования «патологий» или «парадоксов капиталистической модернизации»¹, которая бы могла составить конкуренцию другим диагнозам современности, в частности, диагнозу Хабермаса. Таким образом, по сути Хоннет должен четко определить, где и когда в современных обществах имеют место ситуации неуважения или попрания достоинства. Насколько успешной будет реализация этого замысла, покажет работа по-прежнему существующего и по-прежнему связанного с идеями критической теории Института социальных исследований во Франкфурте, исполнительным директором которого в настоящее время является Аксель Хоннет. В любом случае, очевидно, что выбранное Хоннетом теоретическое направление знаменует собой гораздо более решительный отход от «главы школы», чем это можно наблюдать в рассмотренных нами остальных случаях. Впрочем, это говорит не о более низком качестве исходной теории Хабермаса, а, скорее, о ее открытом характере, допускающем самые разные варианты дальнейшей разработки.

2. В предыдущем пункте мы говорили о французской социологии и социальной теории лишь постольку, поскольку рассматривали нынешнее состояние теоретической конструкции Турена и то, каким образом она разрабатывается его учениками. В таком же ключе можно было бы «пройтись» по теории Бурдьё, указав на интересных учеников в его окружении, в частности, на Лоика Вакана (род. в 1960 году). Однако в данном случае такой подход кажется нам неправильным, так как мы рискуем упустить из виду более серьезные перемены, наметившиеся во французской социальной теории еще в 1990-е годы.

Суть этих перемен заключается в решительном отмежевании молодого поколения от структурализма и постструктурализма и в обращении к французским (Рикёр), немецким и англосаксонским теориям действия. Историк науки Франсуа Доссе видит в этих изменениях тенденцию «гуманизации социальных наук». Молодое поколение, «по всей видимости, наконец-то обрело выразительные формы и интеллектуальные средства, необходимые для поиска смысла без перехода на телеологические рельсы, для обнаружения историчности без склонности к историцизму и для выражения потребности действовать без ложного активизма»². И поскольку эти

¹ Cp. *Honneth A. Die Zukunft des Instituts für Sozialforschung // Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung. 2001. No. 12. S. 62 и далее.*

² *Dosse F. L'Empire du sens: L'humanisation de sciences humaines. Paris: La Découverte, 1997. P. 15.*

перемены именно в наше время нашли отражение во множестве важных работ, наш обзор был бы неполным без сравнительно подробного изложения новейшей французской социальной теории.

На первый взгляд понятия, используемые Франсуа Доссе, могут показаться весьма абстрактными, но они становятся гораздо понятнее, если посмотреть, против кого или против чего выступают представители этого молодого поколения. Пожалуй, наиболее четко их позиция выражена у Люка Болтански (род. в 1940 году, один из учеников Бурдьё) и Эва Кыяпелло (род. в 1965 году). Эти два автора обращают внимание на то, что французская социология 1960–1970-х годов, включая последовательный структурализм и подход Бурдьё, запуталась в весьма странной по своей противоречивости аргументации. С одной стороны, мир описывался таким образом, как будто он функционирует в соответствии с некими неизменными законами. С другой стороны, заявлявшие об этом представители социальных наук поддерживали левое движение, целью которого было активное вмешательство в мир, т. е. его изменение. Очевидно и еще одно противоречие: с одной стороны, ученые претендовали на объективную, сугубо научную точку зрения, исходя из которой они неизбежно должны были разоблачать моральные ценности и идеалы индивидов и видеть в них лишь идеологии; с другой стороны, у них самих как у ученых были свои критические идеалы, потому что только в этом случае попытка разоблачения вообще имела смысл.

Это противоречие проявляется как раз в социологии господства Пьера Бурдьё. Ее цель – обнаружить «механизмы», с помощью которых повсюду и постоянно реализуется господство, презентующее себя в виде железного закона и в то же время делающее вид, что оно способствует освобождению индивидов в значении освобождения от власти и внешних вмешательств. Однако если все эти отношения в конечном счете могут быть сведены к конфликтам интересов и отношениям власти и если при этом речь идет о некоем законе, внутренне присущем социальному порядку, то к чему тогда этот критически-негодующий тон, если те же отношения можно было бы выявлять с хладнокровием энтомолога, изучающего колонию термитов¹?

Этот способ аргументации, направленный против структурализма и одновременно против Бурдьё, проливает свет на те «аб-

¹ *Boltanski L., Chiapello E. Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel // Berliner Journal für Soziologie. 2001. Vol. II. No. 4. S. 460.*

страктные» понятия, которые использует Доссе для описания теоретических проектов молодого поколения социологов. Ведь тот, кто критикует структуралистов и Бурдые так, как это делают Болтански и Кьяпелло, сам не станет прибегать ни к «телеологическому» способу аргументации, т. е. исходить из некой конечной точки в истории, ни к «историцистскому» способу аргументации, т. е. предполагать обязательное наличие логики или закономерности в ходе социальных процессов. И именно потому, что такой критик отдает себе отчет в контингентности истории, он будет действовать обдуманно и не станет разыгрывать из себя пророчествующего «активиста» в ложной уверенности в том, что история так и так на его стороне. И здесь появляется еще одно важное понятие, а именно понятие «контингентности», которое объясняет, почему представители молодого поколения с таким интересом восприняли, в частности, этнометодологию и символический интеракционизм, тогда как раньше эти направления на протяжении десятилетий практически полностью игнорировались участниками социально-научной дискуссии во Франции. Ведь именно интерпретативная парадигма¹ учит нас, что акторы вынуждены принимать решения в совершенно конкретных ситуациях и в контингентных условиях. Интеракционистский и этнометодологический тезис о том, что действие невозможно предсказать или вывести теоретически, а акторы в своем поведении не просто руководствуются нормами или правилами, а постоянно договариваются об этих нормах и правилах в ходе крайне сложного процесса интерпретации и, соответственно, меняют их, позволяет найти более точное теоретическое выражение тому недовольству, которое прежде лишь смутно ощущалось в связи со структуралистским способом мышления.

Такой теоретический взгляд на действие ведет также к переоценке значения ценностей и норм. Если в структуралистской социологии они, как правило, не воспринимались всерьез и считались всего лишь идеологическими масками или проявлением ложного сознания, представители более молодого поколения, кажется, снова возвращаются к классическому вопросу социальной теории о том, «что такое социальный порядок и как его „изображать“ (...), не сводя а priori к простому взаимодействию сил, на которое акторы не имеют никакого влияния»². Подразумевается, что ценности и нормы

¹ Ср. шестую и седьмую лекции.

² Boltanski L., Chiapello E. Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel // Berliner Journal für Soziologie. 2001. Vol. II. No. 4. S. 460.

актеров, различные формы их критики и оправдания воспринимаются всерьез, а не клеймятся сразу же как идеологии. Болтански и Кьяпелло выражают эту мысль емкой формулой, согласно которой якобы критическую (читай: структуралистско-детерминистскую) социологию пора наконец заменить социологией критики¹

Сам Болтански в соавторстве с разными другими теоретиками действительно попытался реализовать эту программу в своих работах, и, пожалуй, наиболее примечательной в этом отношении является книга «Об оправдании» (1991)², написанная им совместно с экономистом Лореном Тевено. В самом начале своего исследования авторы заявляют, что видят свою задачу в типологической разработке различных логик оправдания, используемых актерами в дискурсах, и в эмпирическом изучении того, как достигается и оправдывается консенсус. При этом они сразу же ставят под сомнение традиционную дихотомию между консенсусом и конфликтом³. Проанализировав историю политической философии, они выделяют шесть «режимов оправдания» или форм обоснования, которые применяются в различных ситуациях с целью общей легитимации или, наоборот, критики определенных решений. При этом авторы используют весьма необычную терминологию, говоря о шести «градах» («*cité*») или мирах обоснования. В истории политической философии определенный мир обоснования служил фоном для формирования индивидуальных представлений о величии («*grandeur*»), и, соответственно, индивиды в общественном дискурсе апеллировали к разным аргументам. Так, «*Civitas Dei*» («Град божий») бл. Августина (354–430) требовал другого дискурса и, соответственно, привлечения других обоснований, чем «рыночный мир» Адама Смита. Болтански и Тевено выделяют «мир вдохновения» (здесь превозносится священное, т. е. стратегии обоснования указывают на сакральность того или иного явления или святость того или иного человека), «мир домашний» (величие приписывается первоначальному, старшему и так далее), «мир мнения» (здесь величие зависит от мнения многих других), «мир гражданский» (величие приписывается политическому представителю коллектива), «мир рыночный» (велик тот, кто умеет использовать возможности рын-

¹ Там же.

² *Boltanski L., Thévenot L. De la justification. Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991.*

³ Там же. Р. 39.

ка) и «мир индустриальный» (здесь величие измеряется эффективностью мер)¹

Имея в своем «багаже» результаты этого дискурсного анализа, который на первый взгляд может показаться странным, Болтански и Тевено приступают к исследованию процессов принятия решений и их обсуждения на коммерческих предприятиях. Этот проект в том виде, в каком его реализует прежде всего Болтански, ведет к трем теоретически значимым выводам. Во-первых, становится ясно, что в сфере экономики встречаются все шесть форм обоснования, разумеется, в разных масштабах, т. е. в экономике тоже нет какой-то одной доминирующей стратегии легитимации. Это также означает, что ситуации принятия решений тоже неоднозначны, поскольку здесь всегда договариваются между собой разные акторы, которые к тому же приводят совершенно разные аргументы² Таким образом, как раз для исследования процессов принятия экономических решений лучше подходят методы последовательной теории действия, представленной, в частности, в интерпретативной парадигме. Однако цели проекта выходят далеко за рамки этого вывода, поскольку Болтански (и это второй теоретически значимый момент) всегда старается соотнести свои исследования с макроуровнем. Так, в своих недавних работах, написанных совместно с Эвом Кыпелло, Болтански утверждает, что в 1980-х годах началось формирование нового «духа» капитализма, нового «града» или мира – «мира проектируемого»: на смену дискурсу эффективности, характерному для капитализма середины XX-го века, пришли такие понятия, как креативность, гибкость и инновация³ Чтобы прийти к этому выводу, авторам пришлось разработать типологию различных исторических этапов капитализма, т. е. провести макроанализ, которого обычно стараются избегать представители интерпретативной парадигмы. При этом Болтански и Кыпелло обращают внимание на то, что их концепция «духа» капитализма не предполагает идеалистического подхода, в котором изучаются исключительно

¹ Там же. Р. 107 и далее.

² Ср. об этом: *Wagner P.* Die Soziologie der Genese sozialer Institutionen – Theoretische Perspektiven der „neuen Sozialwissenschaften“ in Frankreich // *Zeitschrift für Soziologie*. 1993. Vol. 22. No. 6. S. 472.

³ *Boltanski L., Chiapello E.* Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel // *Berliner Journal für Soziologie*. 2001. Vol. II. No. 4. S. 463 и далее; ср. также: *Boltanski L., Chiapello E.* Der neue Geist des Kapitalismus [Le nouvel esprit du capitalisme]. Konstanz: UVK, 2003 [1999].

дискурсы без учета «реальных» экономических структур. Вместо этого они утверждают, что дискурсы оправдания в свою очередь влияют на «реальную реальность», что только они легитимируют определенные формы накопления капитала и за счет этого позволяют «мобилизовать силы, препятствующие другим формам накопления. Если к описанным стратегиям оправдания относятся серьезно, то уже не всякая прибыль будет легитимной, не всякое обогащение – справедливым и не всякое накопление, каким бы важным и быстрым оно ни было, – допустимым»¹ Последнее утверждение – это также камень в огород марксистских и неоклассических подходов в экономике, поскольку их представители все еще говорят о «едином» капитализме, о его свободной от норм «логике» и об участниках рынка, занятых исключительно расчетом собственной выгоды.

Наконец, в-третьих, проект Болтански, безусловно, предполагает определенный вклад в социологию социальных изменений, поскольку в нем ставится вопрос о том, благодаря чему в принципе возникают новые режимы или новые «грады» оправдания, как им удастся утвердиться и какую роль в этом играют элиты. «Смена режимов оправдания, по всей видимости, связана с появлением групп, пытающихся обойти препятствия на пути к стабильному сохранению или приумножению своих привилегий. Они пытаются найти новые пути к успеху и признанию, чтобы им уже не нужно было подтверждать свое соответствие легитимным критериям отбора»². И хотя Болтански и Кьяпелло не говорят об этом открыто, их «динамическая модель нормативных изменений» имеет множество точек соприкосновения с культурно-теоретической аргументацией Шмуэля Н. Айзенштадта и его последователей и одновременно содержит скрытую критику бессубъектных теорий дифференциации.

Работы Болтански, его коллег и соавторов, безусловно, выделяются на общем фоне французской социологии, однако в 1980-е и в 1990-е годы о себе заявили другие авторы, преследующие схожие теоретико-стратегические цели, но при этом интересующиеся отчасти совершенно другими темами. В рамках этой лекции мы

¹ Boltanski L., Chiapello E. Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel // Berliner Journal für Soziologie. 2001. Vol. II. No. 4. S. 463.

² Там же. S. 472.

не можем подробно рассмотреть все важные работы, но хотим, по крайней мере, назвать некоторых значимых авторов, чтобы вы получили хотя бы приблизительное представление о широком диапазоне современной дискуссии во Франции. Социолог Луи Кере (род. в 1947 году) изначально входил в круг сподвижников Алена Турена и занимался исследованиями социальных движений, однако впоследствии отдал предпочтение этнометодологической исследовательской программе. Историк и философ Марсель Гоше (род. в 1946 году, вместе с историком Пьером Нора основал журнал «Le Débat») был одним из тех, кто в 1970-е годы входил в круг единомышленников Клода Лефора и Корнелиуса Касториадиса и активно участвовал в философских дебатах на темы тоталитаризма и демократии¹. В 1980-е годы он занялся проблемой непрерывности и дискретности истории на примере религиозного опыта и изучением вопроса о том, какую роль играла религия после того, как в XVIII-м веке она была вытеснена из системы официально-государственных институтов, и что пришло ей на смену. Эта проблема затрагивает не только аспекты теории демократии, но и вопросы индивидуальной идентичности². Наконец, ученик Клода Лефора, социолог Ален Кайе (род. в 1944 году) – тоже весьма интересный автор, собравший вокруг себя небольшую группу исследователей, которые поставили перед собой задачу освободить социальные науки от влияния утилитаризма и с этой целью в 1980-х годах основали журнал «La Revue du MAUSS» (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales)³. И хотя этот журнал никогда не выходил большим тиражом, он все же имеет большое значение, так как служит форумом для многих французских авторов, которых Доссе как раз причисляет к «новому поколению» антиструктуралистов. Разумеется, созвучие его названия и фамилии великого классика французской социологии, племянника Дюркгейма и автора знаменитого «Очерка о даре» Марселя Мосса не случайно⁴. В своих исследованиях Кайе неоднократно обращался к тематике этого очерка и старался доказать, что феномен дара характерен не только для примитивных

¹ Ср. сборник, изданный под редакцией Рёделя: *Rödel U.* (Hg.) *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1990.

² Ср. *Gauchet M.* *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion* [*Le Désenchantement du monde*]. Princeton: Princeton University Press, 1997 [1985].

³ Антиутилитаристское движение в социальных науках – *Прим. переводчика.*

⁴ Ср. сорок четвертую лекцию.

обществ, но что заложенный в нем принцип реципрокности или взаимности имеет решающее значение и для действий акторов в эпоху модерна¹. Наиболее развернуто эти идеи впоследствии были разработаны Марселем Энаффом (род. в 1943 году)².

Международной известности достиг еще один французский социолог, а именно Бруно Латур. Латур (род. в 1947 году) является членом сравнительно крупной международной сети исследователей, занимающихся антропологией наук. Впрочем, Латур не остановился на этом отраслевом уровне и из своих исследований по социологии науки сделал целый ряд выводов, представляющих интерес как для социальной теории, так и для политической философии в целом. В работе 1991 года под названием «Нового времени не было»³ Латур показывает, как из того факта, что ученые конструируют свои объекты, возникла неисправимая путаница между природой и обществом, путаница, с которой нам и теперь приходится считаться:

Озоновая дыра слишком социальна и слишком часто выступает предметом обсуждений, чтобы представлять собой нечто в самом деле относящееся к природе; стратегия фирм и государственных руководителей слишком наполнена химическими реакциями, чтобы быть сведенной только к власти и к интересам; дискурс экосферы слишком реален и слишком социален, чтобы быть сведенным только к эффектам смысла⁴.

По мнению Латура, наука создала целый ряд гибридов, неких «квазиобъектов», которые не являются ни целиком природными явлениями, ни людьми или субъектами. Если отнестись к этому замечанию серьезно, то сразу же возникают политические вопросы: как обращаться с этими квазиобъектами, ставшими элементами общества? Как обеспечить их представительство? Латур в ответ на этот вопрос призывает к созданию «парламента вещей»⁵, к своего рода саморефлексивной демократии, в которой народные представители отдают себе отчет в том, что они зачастую говорят о квазиобъек-

¹ *Godbout J., Caillé A. L'esprit du don. Paris: La Découverte, 1992.*

² *Hénaff M. Le Prix de la vérité: Le Don, l'argent, la philosophie. Paris: Éditions du Seuil, 2002.*

³ Русский перевод: *Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии* / Пер. с фр. Д. Я. Калугина. СПб.: Издательство Европейского университета, 2006.

⁴ Там же. С. 65–66.

⁵ Там же. С. 227 и далее.

тах, т.е. о социально-природных вещах, и в том, что они должны представлять также и сами эти вещи. В подобной демократии речь уже идет не просто о представительстве интересов, а о том, что и парламент, и общественность постоянно рефлексировали об этом неизбежном переплетении общества и природы, с последствиями которого нам приходится мириться.

И каким бы расплывчатым ни было это политическое представление Латура, он все же сумел, исходя из результатов своих исследований по социологии науки, убедительно доказать, что для эпохи модерна (а она всегда была и остается тесно связанной с наукой) были характерны два вида практик. С одной стороны, ученые постоянно создавали некие гибридные существа, с другой стороны, они сами упорно отрицали эту гибридность и старались четко различать природу и общество¹. Латуру удалось показать, что эта двойственность науки и общества всегда была характерна для эпохи модерна (Нового времени). Отсюда и название книги: а что если мы никогда не жили в эпоху модерна? Модерн никогда не был одномерным, но всегда отличался двойственностью, о которой говорит Латур. Так что ни теоретики классического модерна, ни теоретики постмодерна не были правы в своем одностороннем (позитивном или негативном) видении модерна.

Мы никогда не были погружены в гомогенный всемирный поток, идущий либо из будущего, либо из глубин времен. Модернизации никогда не было. Нет ничего такого, что напоминало бы приливную волну, которая долго нарастала и сегодня, наконец, захлестнула нас. Такой волны никогда не было. Мы можем перейти к другим вещам, то есть возвратиться к множественности вещей, которые всегда двигались различными путями².

И сегодня, полагает Латур, мы должны признать эту двойственность, т.е. по сути смириться с тем, что переплетение природы и общества в виде гибридных объектов неизбежно и неустранимо. И это осознание не только положит конец бесконечным дебатам между модернистами и постмодернистами, но также поможет сформировать новый, более адекватный взгляд на актуальные мировые проблемы.

Итак, мы кратко рассмотрели последние тенденции развития идейного ландшафта Франции, что было важно для нас прежде все-

¹ Там же. С. 71.

² Там же. С. 146.

го потому, что характерная для него открытость по отношению к различным подходам в рамках теории действия позволяет надеяться на благоприятные изменения и плодотворную работу в будущем. Ведь заложенный во французской интеллектуальной традиции потенциал может раскрыться на благо международному научному сообществу только в том случае, если удастся отеснить на задний план структурализм и близкие к нему социально-теоретические подходы.

3. С 1980-х годов все более заметным становится междисциплинарное движение, которое подтверждает наше наблюдение о том, что между теоретическими парадигмами всегда существуют «коридоры», и поэтому нельзя говорить о полной «несоизмеримости» парадигм¹. Речь идет о так называемом «новом институционализме». Как видно из названия, институционализм существовал и раньше, и здесь следует назвать в первую очередь таких американских социологов и экономистов, как Торстейн Веблен (1857–1929), Джон Коммонс (1862–1945) и Уэсли Митчелл (1874–1948). Они критиковали допущения классической экономики и обращали внимание на вовлеченность индивидов в институты, что противоречило положению классической экономики об ориентации поведения индивидов на рынке исключительно на максимизацию собственной выгоды. Впрочем, эти «старые» институционалистские подходы встречались не только в США. В Германии схожую программу разрабатывали представители так называемой новой исторической школы в националэкономии и в первую очередь Густав Шмоллер (1838–1917). Они придерживались аналогичного подхода к анализу экономики, который впоследствии оказал влияние на вышеназванных американских экономистов. Классиков социологии, например, Дюркгейма или Вебера, тоже можно назвать «институционалистами», поскольку им тоже было хорошо известно, что культурные образцы и институты решающим образом влияют на мотивацию индивидов. Наконец, в этой связи следует также упомянуть Талкотта Парсонса, который, как вы, вероятно, помните по второй и третьей лекции, опираясь на идеи Дюркгейма, всегда подчеркивал неэкономические предпосылки экономических действий и особое внимание обращал на значение институционализированных ценностей. В этом смысле Парсонс тоже был «институционалистом».

¹ См. первую лекцию.

Но почему же тогда для того, чтобы институционалистское мышление снова вышло на первый план, было необходимо особое движение? Ответ на этот вопрос сравнительно прост, и он тоже в каком-то смысле подтверждает правильность нашего решения начать курс лекций с Парсонса. Дело в том, что многие выводы Парсонса оказались утерянными в 1960-е и 1970-е годы, равно как и достижения классиков социальных наук¹. В политологии в связи с экспансией определенных методов эмпирических исследований утвердился так называемый бихевиоризм, представители которого придавали институтам лишь второстепенное значение и видели в них не более чем результат взаимодействия отдельных индивидов. В теории и социологии организаций многие авторы следовали утилитаристской модели, которая была не в состоянии отразить определенные эмпирические явления, такие как, например, потребность организации в легитимации собственного существования. В экономических науках тоже постепенно становилось ясно, что микроэкономические допущения относительно когнитивных способностей акторов не соответствуют эмпирической реальности, потому что существуют пределы восприятия информации, или что на рынке важную роль играет также доверие, ибо только оно может гарантировать соблюдение договоров без дополнительных затрат. Если же иметь в виду акторов, ориентированных на максимизацию собственной выгоды, и исходить из утилитаристской модели действия, то понять данные феномены невозможно. В связи с этим становилось очевидно, что институты необходимо вернуть в социально-научный анализ.

Поэтому в 1980-х годах в различных исследовательских областях начался поворот к анализу и теоретизации институтов. При этом подходы в рамках различных научных дисциплин существенно различались между собой. Если в экономике нобелевский лауреат Дуглас Норт (род. в 1920 году) по-прежнему подходил к проблеме институтов с утилитаристской точки зрения и основное внимание уделял вопросу о том, какие институциональные структуры ответственны за сохранение неэффективных рыночных механизмов², то

¹ См. об этом: DiMaggio P. J., Powell W. W. Introduction // Powell W. W., DiMaggio P. J. (Eds.) *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago / London: University of Chicago Press, 1991. S. 1–38; Scott R. *Institutions and Organizations*. Thousand Oaks / London / New Delhi: Sage, 1995. S. 2 и далее.

² Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / Пер. с англ. А. Н. Нестеренко. М.: Начала, 1997.

в других социальных науках утилитаристская модель действия уже многими ставилась под сомнение. В экономической, политической и исторической социологии, равно как и в социологии организаций исследователи гораздо больше внимания уделяли нормативным ограничениям акторов, их мировоззрениям и когнитивным схемам, определяющим их действия, практикам действия и мышления, освоенным в ходе профессиональной деятельности, а, кроме того, аспекту политической власти. Только учитывая все эти феномены, ученые смогли убедительно объяснить, почему, например, рынки не «подчиняются» законам микроэкономической парадигмы и почему организации и политические процессы практически невозможно анализировать при помощи модели рационального актора¹

В настоящее время дебаты вокруг так называемого «нового институционализма» продолжаются, и, без сомнения, они будут и впредь служить источником важных импульсов для эмпирических исследований. В то же время «новый институционализм» вряд ли сможет утвердиться в качестве самостоятельного теоретического направления по причине существенных различий в исходных посылах участников этих дебатов: одни модифицируют постулаты теории рационального выбора, другие дополняют институциональную модель Парсонса выводами из теории конфликта, этнометодологии или когнитивной психологии. При этом в разных дисциплинах это происходит по-разному, и даже в рамках одной и той же дисциплины теоретики институционализма очень часто в своей аргументации ссылаются на разные теоретические направления, с которыми мы познакомили вас в предыдущих лекциях. Поэтому вполне оправданным кажется подозрение в том, что «новый институционализм» не является единым теоретическим направлением и что речь здесь идет просто об этикетке, обозначающей на самом деле совершенно различные исследовательские проекты, объединенные лишь одним общим моментом – все они занимаются институтами².

¹ Cp. *DiMaggio P. J.* The New Institutionalism: Avenues of Collaboration // *Journal of Institutional and Theoretical Economics*. 1998. No. 54. P. 696–705; *Hall P. A., Taylor R. C. R.* Political Science and the Three New Institutionalisms // *Political Studies*. 1996. Vol. XLIV No. 5. S. 936–957

² Такую ситуацию произвольно выдает и сборник под редакцией А. Маурер и М. Шмид: *Maurer A., Schmid M. (Hg.) Neuer Institutionalismus. Zur soziologischen Erklärung von Organisationen, Moral und Vertrauen*. Frankfurt / M.: New York: Campus, 2002.

4. В самом конце нашего курса лекций мы бы хотели обратить ваше внимание на три комплекса проблем, вокруг которых в настоящее время сосредоточены терминологические и теоретические усилия многих социологов и которые образуют своеобразные центры актуальной дискуссии. Значимость данных проблем для социологического диагноза современности не вызывает сомнений. Впрочем, говоря о новых темах и новых авторах, мы вовсе не хотим сказать, что в остальных теоретических подходах, о которых мы рассказывали в предыдущих лекциях, не создавалось ничего нового.

а) Тезис Бруно Латура о модерне (или Новом времени), которого не было, уже указывает на один из этих горячо обсуждаемых вопросов, а именно на вопрос о специфике западного модерна. Насколько целостным был и остается модерн? Какие внутренние культурные противоречия для него характерны? Интерес к данной тематике был обусловлен одномерным представлением о модерне среди теоретиков модернизации и постмодерна, от которого хотели отмежеваться их критики. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в настоящее время самыми оригинальными и перспективными интерпретациями модерна и его истории являются интерпретации, предполагающие «не-идентичность модерна» (Йоханн Арнасон), т. е. четко отображающие разломы и противоречия этой эпохи. Основной тезис сторонников данного подхода гласит, что модерн не был единым ни раньше, ни теперь, чем объясняется также беспокойный характер его истории.

Мы уже сталкивались с подобными интерпретациями, в частности, в лекции о французском антиструктурализме. Ален Турен в своей реконструкции западного модерна указывал на неустранимое, на его взгляд, противоречие между субъективизацией, с одной стороны, и десубъективизацией посредством систем, с другой стороны. В свою очередь, Турен здесь развивает мысль, встречающуюся еще у Касториадиса. Последний говорил о возникшей в Древней Греции идее автономии, которая хотя и получила новый шанс в рамках европейского Просвещения, но в то же время находилась под постоянной угрозой со стороны другой тенденции, а именно гетерономии. При этом Касториадис резко противопоставляет, с одной стороны, демократию и, с другой стороны, капитализм и тоталитарные системы, поддерживающие идею гетерономии. Это среди прочего позволило ему влиться в очень интересную и плодотворную дискуссию о понятии тоталитаризма.

Но, пожалуй, самая полная и убедительная реконструкция культурных противоречий в эпоху модерна возникла в другом контексте, и ее автором стал уже упоминавшийся нами философ-коммунитарист, политолог Чарльз Тейлор (род. в 1931 году). Его внушительное произведение 1989 года «Источники личности. Возникновение современной идентичности»¹ представляет собой самую крупномасштабную попытку путем исторического анализа западноевропейской мысли выявить истоки или традиции, из которых сегодня формируется или может формироваться наша современная идентичность. При этом Тейлор называет три традиции, возникшие в разные исторические эпохи. Это восходящая к Августину и Декарту высокая оценка внутренней, «духовной жизни», положительное отношение к повседневной жизни и труду («одобрение обычной жизни»), которым мы обязаны не исключительно, но все же не в последнюю очередь Реформации, и, наконец, восприимчивость к романтическому пониманию природы и уважение к творческой и экспрессивной сфере («голос природы»). Эти, взятые из разных традиций элементы позволяют современному человеку, с одной стороны, сформировать весьма разностороннюю и содержательную личность — в том случае, если ему удастся найти гармоничный баланс между ними. Но, в то же время, они служат причиной множества противоречий, которые можно обнаружить не только у конкретных индивидов, но и в западной культуре в целом. Тейлор называет три основных противоречия или конфликта модерна. Во-первых, существуют требования универсальной справедливости, свободы и равенства, с которыми все мы в принципе можем согласиться и которые в западных демократических обществах в значительной степени реализованы. Однако в то же время в обществе царит крайняя неопределенность относительно того, что такое хорошая, правильная жизнь, относительно сильных оценок и высших благ помимо вышеназванных принципов, с которыми все готовы согласиться². Во-вторых, совершенно очевидно существование неразрешимого конфликта между инструментализмом, который требуется от нас в повседневной жизни и в трудовой деятельности, и романтическим протестом против односторонней

¹ Taylor Ch. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität [Sources of the Self. The Making of the Modern Identity]. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1999 [1989].

² Там же. S. 855.

и порой отупляющей целерациональности. Наконец, в-третьих, по-прежнему остается спорным вопрос о том, действительно ли всегда возможна гармония между нашими нравственными стандартами и нашим стремлением и желанием стать разносторонней, интересной личностью, и какому из этих аспектов следует отдавать предпочтение в каждом конкретном случае¹

Свою типологию предельно широких и поначалу довольно абстрактных противоречий модерна Тейлор использовал и для конкретного политического анализа и в своих статьях попытался показать, каким образом эти противоречия отражаются — хотя часто в преломленном виде — в политических конфликтах и конstellляциях современных западных обществ².

Довольно скоро после публикации «Источников личности» Тейлора, а именно в 1990 году вышла в свет книга историка и философа науки Стивена Тулмина (род. в 1922 году в Лондоне) «Космополис. Скрытая программа модерна»³. За отправную точку Тулмин берет тезисы Ричарда Рорти о месте Витгенштейна, Хайдеггера и Дьюи в современной философии. При этом он ставит следующий вопрос: даже если эти великие философы XX-го века были правы, и познание действительно не имеет прочного фундамента, если «поиски достоверности» (как называется знаменитая книга Дьюи) тщетны, то все равно необходимо понять, когда и при каких обстоятельствах начались эти поиски. И здесь нельзя обойтись только историко-философскими аргументами и указанием на внутреннее строение философской системы Декарта. Необходимо еще раз более подробно исследовать начавшийся с Декарта переход от Средневековья к Новому времени, причем изучить не только историю идей, но и историю общества⁴.

В этой связи Тулмин обращает внимание на то, что модерн берет свое начало, по меньшей мере, в двух традициях, которые, в свою очередь, возникли в две разные исторические эпохи. Если эпоха Возрождения породила литературное и гуманистическое наследие модерна, пожалуй, наиболее ярко представленное

¹ Там же. С. 860 и далее.

² См., например, его статью под названием «Кризис легитимации» в сборнике: *Taylor Ch. Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1988. С. 235 и далее.

³ *Toulmin S. Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne [Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity]*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1994 [1990].

⁴ Там же. С. 30.

в работах Эразма Роттердамского (1467–1536), Мишеля Монтеня (1533–1592) и Уильяма Шекспира (1564–1616), то Рене Декарт (1596–1650) относится уже к совершенно другой эпохе. Он является представителем научной мысли и систематической философии, которые, согласно концепции Тулмина, составляют вторую традицию модерна. И далее Тулмин спрашивает: почему в такой сравнительно короткий промежуток времени произошел столь резкий поворот в мышлении, а именно отход от Возрождения? При этом, как ни странно, он приводит политическую трактовку этих изменений. По его мнению, картезианский проект, т. е. предпринятый Декартом поиск прочного основания познания, тот самый «поиск достоверности» не был вызван внутренней логикой философского развития или особенностями индивидуальной биографии автора, а начался в ситуации крайней неопределенности: Тридцатилетняя война и волнения во Франции, где политические группировки боролись друг с другом посредством оружия, религиозных доктрин и идеологий, способствовали появлению особого настроения среди тех, кто проявлял интерес к философии. Вот как Тулмин описывает это настроение:

Если европейцы не хотели погрузиться в болото отупляющего скептицизма, им нужно было найти что-то, в чем они могли быть «уверены». Чем дольше длилась борьба, тем сложнее было себе представить, что протестант мог бы согласиться с «достоверностью» католической веры или что благочестивый католик мог бы принять «достоверность» протестантской ереси. Единственным альтернативным направлением, от которого можно было ожидать «надежных основ веры», были отвергнутые Монтенем эпистемологические доказательства¹

Итак, Декарт выступает против гуманистического скептицизма Монтеня, против его сомнения в том, что поиски достоверного познания вообще имеют смысл, потому что для Декарта во времена гражданской войны и политических убийств философский поиск достоверности представляется единственным выходом. Таким образом, философский проект Декарта, точно так же как и естественно-научный проект Ньютона обязаны своим возникновением не логической или практической необходимости, а политико-религиозному контексту. Неслучайно поэтому ньютоновская картина мира была

¹ Там же. S. 99.

быстрее всего принята именно в централистских национальных государствах¹.

Такая интерпретация важна по двум причинам. Во-первых, становится понятно, что для модерна с самого начала и всегда были характерны существенные культурные противоречия, а именно противоречия между научным поиском достоверности и литературно-гуманистическими стремлениями. Однако еще более интересна вторая причина: тулминовская интерпретация совершенно неожиданно бросает тень на историю европейской мысли, которую прежде никто не замечал. Ведь, согласно его концепции, рождение картезианского мышления и научной картины мира не было свободным, ничем не обремененным стремлением к новым берегам. В личности Декарта это мышление было связано с опытом насилия, завоеваний, гражданской войны – с опытом, который сыграл огромную роль во всей европейской истории. И тогда становится понятно, что без войны в европейском модерне не возникли бы не только основные социальные институты (в частности, национальное государство), но и важные и, казалось бы, далекие от политики направления гуманитарной мысли.

Наконец, еще одним участником дебатов о культурных противоречиях модерна стал немецкий социолог Петер Вагнер (род. в 1956 году, в настоящее время преподает во Флоренции). Докторская диссертация на тему «Социология модерна. Свобода и дисциплина»², которую Вагнер защитил в Берлинском Свободном университете в 1991 году, представляет собой историко-социологическое исследование институтов модерна. При этом внутри модерна Вагнер выделяет несколько эпох: эпоху либерального модерна XIX-го века, эпоху организованного модерна в период между началом XX-го века и 1960-ми годами и затяжной кризис этого организованного модерна, который привел к распаду старых и к плюрализации новых институциональных практик. При этом Вагнер показывает, что столь характерная для модерна идея свободы всегда уравнивалась не менее характерными дисциплинарными практиками. Такой подход схож с концепциями Касториадиса и Турена, а также Фуко. Безусловно сильная сторона концепции Вагнера заключается в том, что он пытается трактовать этот конфликтный характер модерна

¹ Там же. S. 196.

² *Wagner P. Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1995.*

не только с точки зрения истории культуры и философии, но также с позиций теории институтов. Так, Вагнер проводит подробный анализ институтов, отсутствовавший, в частности, в работах Турена, причем рассматривает изменения не только в политической и рыночной, но и в научной сфере. Благодаря этому ему удается создать более содержательную в социологическом плане картину изломов и конфликтов в эпоху модерна чем та, которую до сих пор предлагали французские антиструктуралисты. Впрочем, в отношении вагнеровской позиции тоже остается один критический вопрос: говоря о противопоставлении и уравнивании свободы и дисциплины, Вагнер так же, как и французские теоретики, подвержен дихотомизации мышления, которая всегда таит в себе опасность недооценивания сложности модерна и многообразия его традиций. Но в любом случае его указание на то, что в модерне и сейчас, и в будущем всегда будут присутствовать неразрешимые противоречия и проблемы, имеет принципиальное значение: «У дискуссий об оправдании нет конца, коль скоро здесь замешаны разные режимы оправдания»¹ Правда, Вагнер идет дальше простой констатации непреодолимого плюрализма ценностей², пытаясь на основании историко-социологических фактов показать, как различные акторы в разные периоды модерна реагировали на эти неразрешимые противоречия. Поэтому в настоящее время его исследовательский интерес направлен на то, чтобы рассмотреть поиски достоверности, описанные Дьюи (и Рорти) исключительно с точки зрения истории идей, в исторической перспективе (и в этом его концепция близка к теории Тулмина и напрямую связана с концепцией Йоаса).

Итак, вы убедились, что в рамках дискурса о культурных противоречиях модерна возможны самые разные интерпретации. Но мы бы хотели, чтобы вы поняли также, что ни в социологии, ни в исторической науке нет какой-то одной истинной и окончательной интерпретации. Скорее, речь идет о более или менее логичных реконструкциях, убедительность которых зависит также от контекста их создания и восприятия, потому что для разных авторов и для разных исторических поколений в трактовке истории интересны и важны разные аспекты. С другой стороны, это не должно вести к абсолютному релятивизму. Если вы повнимательнее посмотрите

¹ *Wagner P. Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory.* London / Thousand Oaks / New Delhi: Sage, 2001.

² Там же. Р. 19 и далее.

на изложенные нами (исторические) интерпретации модерна, вы наверняка заметите, что по сути они не противоречат друг другу, а, скорее, дополняют одна другую. Точно такой же «конфликт интерпретаций» вы можете наблюдать и в особенно актуальном на сегодняшний день дискурсе о «множественности модернов», который, кстати, довольно сложно отделить от дебатов о внутренних противоречиях западного модерна.

б) С дискурсом о «множественности модернов» вы уже сталкивались в тринадцатой лекции, когда речь шла о Шмуэле Айзенштадте — авторе, на которого ссылаются все участники этой дискуссии. Теперь же мы познакомим вас с другими важными участниками и назовем некоторые проблемы, которые их в настоящий момент волнуют¹

Начало дебатов о «многообразии модернов» тоже, безусловно, связано с осмыслением веберовского наследия. Айзенштадт испытал сильное влияние Вебера и очень рано сам приступил к разработке столь же амбициозной программы сравнительных исследований, какую Вебер, по крайней мере, отчасти реализовал в своих работах по социологии мировых религий.

Впрочем, веберовская исследовательская программа по данной тематике была сравнительно мало известна международному социологическому сообществу (наверное, за исключением круга коллег и учеников Парсонса, к которому принадлежал и Айзенштадт) и в 1960-х и 1970-х годах обсуждалась в основном в Германии. Здесь интерес вызвала прежде всего веберовская теория рационализации, которую соотносили с общим контекстом его сравнительного социологического анализа религий. В десятой лекции мы уже указывали на то, что, в частности, Хабермас использовал идею Вебера о рационализации для того, чтобы сформулировать свою эволюционно-теоретическую трактовку происхождения модерна и подтвердить свой тезис об угрозе, которой подвергается жизненный мир со стороны систем. Однако это обращение к веберовской теории вряд ли было бы возможно, если бы прежде другой немецкий социолог не изучил ее и не раскрыл социологического общезначения ее значения. Речь идет о Вольфганге Шлюхтере (род. в 1938 году). Он интерпретировал веберовское наследие в первую очередь по его работам по социологии религии и особое внимание

¹ См. обзор этой дискуссии в зимнем выпуске американского журнала «Daedalus» за 2000 под названием «Multiple Modernities».

уделил содержащейся в них комплексной теории рационализации. Шлюхтер, как никто другой, старался ввести теорию Вебера в теоретические дебаты о диагнозах современности в качестве актуальной и конкурентоспособной альтернативы¹

Впрочем, несмотря на большое влияние Шлюхтера, интерпретация модерна с позиций теории рационализации не получила признания у международной социологической общественности. Очевидно, слишком велико было подозрение, что теория рационализации Вебера сформировалась под влиянием немецкого идеализма с характерным для него представлением о внутренней логике развития Духа. Нередко высказывались сомнения в том, что веберовская трактовка с ее акцентом на теории рационализации пригодна для анализа модерна. Британские социологи, в частности, Энтони Гидденс и Майкл Манн, гораздо больше ценили Вебера в качестве теоретика конфликта, чем в качестве теоретика модернизации. Так что вряд ли есть основания утверждать, что дискуссия вокруг теории рационализации, происходившая в основном в Германии, подготовила почву для дискурса о «множественности модернов». Этого не произошло еще и потому, что теория рационализации, разработанная Вебером и впоследствии Шлюхтером и Хабермасом, могла восприниматься всего лишь как усовершенствованный вариант теории модернизации, против которой как раз был направлен дискурс о «множественности модернов».

Однако, Шлюхтер не остановился на реконструкции веберовской теории рационализации, а попытался сопоставить теорию религии Вебера, его исследования по древнему иудаизму, конфуцианству и даосизму, индуизму и буддизму, исламу и древнему и западноевропейскому христианству с современным социально-научным и гуманитарным знанием. В результате целого ряда международных конференций, в которых, как правило, участвовал и Айзенштадт и по итогам которых издавались очень ценные по своему содержанию

¹ Ср. его работу «Развитие западного рационализма. Анализ теории общества Макса Вебера»: *Schluchter W. Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*. Tübingen: Mohr, 1979. Ср. также новое издание с новым, весьма показательным названием «Возникновение современного рационализма. Анализ теории развития Запада в работах Макса Вебера»: *Schluchter W. Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1998. В предисловии на страницах 9–37 сообщается о причинах изменения названия.

сборники¹, стало очевидно, насколько различны проекты обществ, создававшиеся в разных религиях мира, и каким разнообразным в связи с этим должен был быть процесс модернизации. В этом смысле работа Шлюхтера была важным вкладом в подготовку дебатов о «множественных модернах».

Следующий автор, чей вклад в дискурс о многообразии модерна тоже весьма существенен, связан с другой традицией, нежели Айзенштадт и Шлюхтер. Этот автор – Йоханн Арнасон. Он родился в 1940 году в Исландии, в 1960-х учился в Праге, а после введения советских войск в Чехословакию в 1968 году и жестокого подавления эксперимента по созданию «социализма с человеческим лицом» переехал в Германию, где был близок к кругу единомышленников Юргена Хабермаса. До недавнего времени Арнасон был профессором в университете La Trobe в Мельбурне. В настоящее время он является редактором одного из наиболее интересных журналов, посвященных проблемам социальной теории, «Thesis Eleven».

Свою научную карьеру Арнасон начинал как социальный философ и лишь в конце 1980-х годов активно занялся эмпирически обоснованным анализом модерна. При этом он, неизменно посредничая между теорией Хабермаса и французскими антиструктуралистами, такими как Турен и Касториadis, сумел на удивление успешно применить свои знания и достижения в области социальной теории к эмпирической работе. Помимо всего прочего, он выпустил важную книгу о советской общественной модели², а начиная с 1990-х годов уделял все больше внимания анализу истории и общества Японии и восточно-азиатского пространства³. При этом главный

¹ Cp. Schluchter W (Hg.), Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981; Schluchter W (Hg.) Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1983; Schluchter W (Hg.) Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1984; Schluchter W (Hg.) Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1985; Schluchter W (Hg.) Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1987; Schluchter W (Hg.) Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1988.

² Arnason J. P. The Future that Failed. Origins and Destinies of the Soviet Model. London / New York: Routledge, 1993.

³ Arnason J. P. Social Theory and Japanese Experience. The Dual Civilization. London / New York: Kegan Paul, 1997; Arnason J. P. The Peripheral Centre. Essays on Japanese History and Civilization. Melbourne: Transpacific Press, 2002.

тезис, сформулированный Арнасоном с опорой на концепцию креативности Касториадиса, заключается в том, что политическую историю этих регионов невозможно понять, если рассматривать ее в значении эндогенного развития. Вместо этого историческое «развитие» в Советском Союзе, равно как и в Японии следует трактовать как креативную альтернативу западному модерну. Так, например, советскую модель общества следует интерпретировать как трагически-неудачную попытку догнать и перегнать западные общества при помощи других, тоталитарных средств.

Безусловно, Арнасон во многом использует цивилизационный подход Айзенштадта, поскольку он тоже убежден, что для понимания динамики обществ необходимо рассматривать целые цивилизации, в которых они возникли, и характерные для них культурные противоречия. Но в то же время он видоизменяет этот подход в одном важном аспекте. Он критикует Айзенштадта за то, что тот видел в идее осевого времени некую культурную программу, реализуемую в той или иной цивилизации независимо от других событий и, соответственно, автономно. Арнасон же предлагает теорию цивилизации в «процессуальном обличье», которая учитывает в качестве важной переменной в том числе и взаимодействие между цивилизациями и в этом смысле имеет ярко выраженную трансцивилизационную и транснациональную направленность. Такой подход напоминает те первоначальные намерения, которые преследовал Валлерстайн, создавая свою теорию миро-системы, но которые он не смог должным образом реализовать в силу ее экономизма. Подход Арнасона позволяет ему создать гораздо более динамичную картину трансформационных процессов. Он, в отличие от Айзенштадта, не подводит развитие японского общества под некую архаичную логику, а вместо этого основное внимание уделяет стратегии заимствования и переработки культурных образцов, которая столь успешно применялась в разные периоды японской истории¹

В последнее время Арнасон занимается вопросом, который в явном виде никогда не поднимался в работах Айзенштадта, а именно вопросом о том, насколько оправданно применение понятия цивилизации. Айзенштадт исходил из того, что цивилизации, возникшие в результате религиозного развития, существуют, и при этом именно они являются единицами социологического анализа. В тринадцатой

¹ Ср. об этом также: Knöbl W. Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit. Weilerswist: Verbrück, 2001. S. 330 и далее.

лекции вы уже познакомились с нашими критическими замечаниями на этот счет. Наш аргумент против Айзенштадта сводился к тому, что понятие цивилизации не намного точнее «традиционного» социологического понятия общества. И хотя в последнее время стало модно говорить о размывании границ национального государства, а связанное с ним понятие общества все чаще вызывает оправданные сомнения, тем не менее, неправильно заменять его таким же неясным или расплывчатым понятием. Арнасон подхватывает это критическое замечание и начинает с того, что в своей книге «Спор о цивилизации. Исторические вопросы и теоретические традиции»¹ проводит своеобразную инвентаризацию определений цивилизации в социальных науках и выявляет их сильные и слабые стороны. И как бы мы ни оценивали результаты проведенного Арнасоном анализа, очевидно, что на сегодняшний день поддержать интерес к цивилизационно-теоретическим подходам в дебатах о «множественности модернов» можно только за счет подобных теоретических усилий и терминологических объяснений.

Помимо вопроса об адекватности понятия «цивилизация», в рамках дебатов о «множественности модернов» разворачивается еще один спор. Его участники активно обсуждают вопрос об относительном значении культурных и структурных факторов в изучении процессов социальных изменений. Как правило, те, кто использует понятие цивилизации, во главу угла ставят культурные факторы, особенно если они, как Айзенштадт с его тезисом об осевом времени, трактуют это понятие с точки зрения социологии религии. Однако такая трактовка дает основания полагать, что в ней недооцениваются или искажаются отдельные аспекты действительности. Разве не прав был Валлерстайн со своей теорией миро-системы, несмотря на все его экономистские аргументы, в том, что главной темой своего анализа стран за пределами Северной Америки и Западной и Центральной Европы он сделал препятствия экономического развития, т. е. структурные и в то же время внешние факторы? Особый поворот данная тематика получила в работах шведского социолога Гёрана Терборна (род. в 1941 году). Терборн попытался доказать, что вполне допустимо говорить – в духе Айзенштадта – о нескольких путях к модерну или сквозь него, но при этом не разделять ни эндогенную перспективу айзенштадтовской теории цивили-

¹ *Annason J. P. Civilizations in Dispute. Historical Questions and theoretical traditions. Leiden: Brill, 2003.*

лизаций с ее исключительным вниманием к культурным факторам, ни экономизм Валлерстайна. Терборн говорит о четырех путях модернизации: о европейской модернизации, о модернизации Нового Света (Северная и Южная Америка, Австралия, Новая Зеландия), о модернизации, вызванной внешними факторами, но проведенной автономно, как, например, в Японии, и о насильственной модернизации в теперь уже бывших колониях, т. е. во всех остальных регионах, куда модерн попал буквально «из стволов орудий» со всеми вытекающими отсюда культурными травмами¹. Как бы мы ни относились к предложению Терборна, очевидно, что такой подход, учитывающий также историю насильственной колонизации, позволяет охватить другие, не менее важные аспекты модерна, чем те, что рассматриваются в цивилизационно-теоретическом, культуралистском подходе Айзенштадта, где во главу угла ставятся эндогенные факторы. Поэтому, вероятно, и в будущем дискуссии о «множественных модернах» будут сосредоточены именно вокруг вопроса о сравнительном значении структурных и культурных, внутренних и внешних факторов. В настоящее время эту новую сферу осваивает другой шведский социолог и политолог Бьёрн Виттрок (род. в 1945 году), который в своих глубоких историко-аналитических изысканиях сочетает теорию культуры, вобравшую в себя выводы дискурсивной теории и социологии знания, и универсально-историческую перспективу².

с) В свете проведенного Терборном анализа насильственной «модернизации» во многих регионах мира становится очевидно, что сегодня ни одна адекватная теория социальных изменений и ни один убедительный диагноз современности не могут сбрасывать со счетов макросоциальное насилие. Даже краткого указания на «Космополис» Тулмина достаточно, чтобы понять, что и значимые культурные достижения модерна нельзя объяснить без учета европейской (и американской) истории насилия. Поэтому именно сегодня, во времена международной нестабильности, когда война, кажется, снова стала едва ли не обычной политической стратегией,

¹ *Therborn G. Die Gesellschaften Europas 1945–2000 [European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies. 1945–2000]. Frankfurt / M. / New York: Campus, 2000 [1995]. S 21; см. также: Therborn G. The Right to Vote and the Four World Routes to / through Modernity // Torstendahl R. (Ed.) State Theory and State History. London / Newbury Park / New Delhi: Sage, 1992. P 62–92.*

² *Wittrock B. Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as Global Condition // Daedalus. 2000. Vol. 129. No. 1. S. 31–60.*

для социальной теории крайне важно интенсивное изучение этого аспекта. До сих пор ему уделялось недостаточно внимания. Конечно, и раньше предпринимались попытки учесть эту темную сторону модерна, в частности, в работах Гидденса, Йоаса или того же Тулмина. Однако в целом в социальной теории и социологии отсутствует необходимый инструментарий и, самое главное, интерес для того, чтобы рассмотреть тематику войны и мира в непосредственной связи с анализом современности. Эти проблемы обычно отдают на откуп смежной дисциплине – политологии, которая, впрочем (за исключением разве что специального раздела международных отношений), тоже зачастую не проявляет к ним должного интереса. При этом часто забывают, что многие классики социологии в своих работах неоднократно затрагивали данную тематику. Но лишь в британской социальной теории¹ была предпринята попытка разработать понятийный аппарат, необходимый для создания такой теории социальных изменений, которая бы учитывала проявления насилия. Однако в ситуации, наступившей после окончания «холодной войны», когда значение вооруженных конфликтов постоянно растет, этого слишком мало для социальной теории, претендующей на адекватный диагноз современности².

Интенсивное изучение тематики войны и других теневых сторон модерна имеет большое значение еще и потому, что для социальной теории важно понять, по каким критериям она оценивает историю и откуда она сама берет свои нормативные критерии. Ведь если утверждения теоретиков модернизации о том, что нормативные достижения модерна так или иначе станут достоянием всех обществ³, неверны, если мы не можем исходить из того, что, к примеру, свобода, правовое государство и демократия утвердятся во всех странах без какого-либо сопротивления или что хотя бы на Западе эти ценности надежно защищены от посягательств, тогда с новой силой встает вопрос о том, можно ли вообще говорить о социальном прогрессе. Насколько вообще оправданны разговоры об извлечении каких-то нравственных уроков применительно ко

¹ Мы уже указывали на концепцию Майкла Манна и его концепцию четырех сетей власти, где особое значение придается военной власти. Ср. двенадцатую лекцию.

² В жанре диагноза времени ср.: *Mann M. Die ohnmächtige Supermacht [Incoherent Empire]. Frankfurt / M. / New York: Campus, 2003.*

³ *Joas H. Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Weilerswist: Velbrück, 2000. S. 84 и далее.*

всему обществу? Может быть, стоит, вслед за постмодернистами, объявить подобный вопрос бессмысленным или, вслед за Гидденсом, рассматривать историю как прерывистую череду различных эпох? Или здесь возможен другой выход благодаря тому, что субъекты сами интерпретируют свою собственную историю, формируют свое настоящее на фоне исторического образа и таким образом всегда – по крайней мере, отчасти – поддерживают связь с прошлым, со своими надеждами и опытом, со своими достижениями и страданиями? Если мы уже не можем исходить из того, что история стремится к некой цели, воплощающей в себе все доброе и прекрасное, если мы уже не верим в то, что историческое развитие является одновременно нравственным прогрессом, то тогда социальная теория неизбежно будет формировать свою нормативную позицию независимо от каких бы то ни было эволюционистских и телеологических допущений.

В любом случае она не станет довольствоваться простым описанием событий прошлого и настоящего. Нормативные вопросы все равно будут «напрашиваться» сами собой. И хотя сегодня мы вряд ли можем принять ответы, предложенные Парсонсом и другими классиками социологии, их вопросы остаются основополагающими для социальных наук. Посредничество между нормативной сферой и историей было и остается ключевым аспектом самовосприятия социальной теории и ее задач в эпоху модерна.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Abbot Andrew. The Systems of Professions: an Essay on the Division of Expert Labor. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Adler Patricia, Adler Peter, Fontana Andrea. Everyday Life in Sociology // Annual Review of Sociology 1987 No. 13. P 217–235.

Adorno Theodor W. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied / Berlin: Lucherhand, 1969.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/M.: Fischer, 1986 [1944].

Alchian Armen, Allen William R. Exchange and production: Competition, coordination, and control. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, Inc., 1977

Alexander Jeffrey C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. I: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1982.

Alexander Jeffrey C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. II: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1982.

Alexander Jeffrey C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. III: The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1983.

Alexander Jeffrey C. Theoretical Logic in Sociology. Vol. IV: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1983.

Alexander Jeffrey C. Introduction // *Alexander J. A.* (Ed.) Neofunctionalism. London et al.: Sage, 1985. P 7–18.

Alexander Jeffrey C. Twenty Lectures. Sociological Theory since World War II. London et al.: Hutchinson, 1987

Alexander Jeffrey C. Kultur und politische Krise: „Watergate“ und die Soziologie Durkheims // *Alexander Jeffrey C.* Soziale Differenzierung und kultureller Wandel. Frankfurt/M./New York: Campus, 1993 [1988]. P. 148–195.

Alexander Jeffrey C. Modern, Anti, Post, and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the “New World” of “Our Time” // *Zeitschrift für Soziologie.* 1994. Vol. 23. No. 3. S. 165–197

Alexander Jeffrey C. Critical Reflections on “Reflexive Modernization” // *Theory, Culture & Society.* Vol. 13. No. 4. P. 133–138.

Alexander Jeffrey C. Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society // *Alexander Jeffrey C.* (Ed.) Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization. London et. al.: Sage, 1998. P. 96–114.

Alexander Jeffrey C. Neofunctionalism and After. Malden, Mass / Oxford: Basil Blackwell, 1998.

Alexander Jeffrey C., Colomy Paul. Toward Neo-Functionalism // Sociological Theory. 1985. Vol. 3. No. 2. P. 11–23.

Almond Gabriel, Verba Sidney. The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Newbury Park / London / New Delhi: Sage, 1989 [1963].

Arendt Hannah. Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München: Piper, 1981 [1960].

Arendt Hannah. Macht und Gewalt [On Violence]. München: Piper, 1970 [1970].

Arnason Johann P. Praxis und Interpretation. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

Arnason Johann P. The Future that Failed. Origins and Destinies of the Soviet Model. London / New York: Routledge, 1993.

Arnason Johann P. Social Theory and Japanese Experience. The Dual Civilization. London / New York: Kegan Paul, 1997

Arnason Johann P. The Peripheral Centre. Essays on Japanese History and Civilization. Melbourne: Transpacific Press, 2002.

Arnason Johann P. Civilizations in Dispute. Historical Questions and theoretical traditions. Leiden: Brill, 2003.

Barber Bernard. Neofunctionalism and the Theory of the Social System // Colomy Paul (Ed.) The Dynamics of Social Systems. London et. al: Sage, 1992. P. 36–55.

Baudrillard Jean. Agonie des Realen. Berlin: Merve, 1978.

Bauman Zygmunt. Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust [Modernity and the Holocaust]. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002 [1989].

Bauman Zygmunt. Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit [Modernity and Ambivalence]. Hamburg: Junius, 1992 [1991].

Bauman Zygmunt. Postmoderne Ethik [Postmodern Ethics]. Hamburg: Hamburger Edition, 1995 [1993].

Bauman Zygmunt. Unbehagen in der Postmoderne [Postmodernity and its Discontents]. Hamburg: Hamburger Edition, 1999 [1997].

Baumann Zygmunt. Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit [In Search of Politics]. Hamburg: Hamburger Edition, 2000 [1999].

Beck Ulrich. Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit. Frankfurt / M.: Suhrkamp, 1988.

Beck Ulrich. Die Erfindung des Politischen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993. S. 12–13.

Becker Gary S. A Treatise on the Family. Cambridge / London: Harvard University Press, 1981.

Becker Howard S. Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens [Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance]. Frankfurt/M.: Fischer, 1981 [1963].

Becker-Schmidt Regina, Knapp Gudrun-Axeli. Feministische Theorien zur Einführung. Hamburg: Junius, 2001.

Beckert Jens. Grenzen des Marktes. Die sozialen Grundlagen wirtschaftlicher Effizienz. Frankfurt / M. / New York: Campus, 1997

Bellah Robert. Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan. New York / London: Anchor Books, 1985 [1957].

Bellah Robert. Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1991 [1970].

Bellah Robert et al. Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft [Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life]. Köln: Bund, 1987 [1985].

Bellah Robert et al. The Good Society. New York: Knopf, 1991.

Bellow Saul. Ravelstein. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2000.

Bendix Reinhard. Social Stratification and Political Power // Bendix Reinhard, Lipset Seymour M. (Eds.) Class, Status and Power. A Reader in Social Stratification. Glencoe: Free Press, 1963 [1952]. P. 596–609.

Bendix Reinhard. Work and Authority in Industry. Ideologies of Management in the Course of Industrialization. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1974 [1956].

Bendix Reinhard. Max Weber – Das Werk. Darstellung – Analyse – Ergebnisse [Max Weber. An Intellectual Portrait]. München: Piper, 1964 [1960].

Bendix Reinhard. Vom Berlin nach Berkeley. Deutsch-jüdische Identität [From Berlin to Berkeley. German Jewish Identities]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990 [1986].

Benhabib Seyla. Kritik des „postmodernen Wissens“ – eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard // Huyssen Andreas, Scherpe Klaus R. (Hg.) Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Reinbek: Rohwolt, 1986. S. 103–127

Benhabib Seyla. Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne [Situating the Self]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995 [1992].

Berger Peter L., Luckmann Thomas. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City / New York: Anchor Books, 1966.

Bergson Henry. Zeit und Freiheit [Essai sur les données immédiates de la conscience]. Frankfurt/M.: Athenäum, 1989 [1889].

Bernstein Richard. Praxis and Action. Contemporary Philosophies of Human Activity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Bernstein Richard. Praxis und Handeln. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975.

Bernstein Richard. Rekonstruierung der Gesellschaftstheorie [The Restructuring of Social and Political Theory]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979 [1976].

Bernstein Richard. The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity. Cambridge, Mass: MIT Press, 1992.

Bernstein Richard. Putnams Stellung in der pragmatistischen Tradition // Raters Marie-Luise, Willaschek Marcus (Hg.) Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002. S. 33–48.

Bittner Egon. Police Discretion in Emergency Apprehension of Mentally Ill Persons // *Social Problems*. 1967 Vol. 14. No. 3. P. 278-292.

Blau Peter M. Exchange and Power in Social Life. New York / London / Sidney: John Wiley & Sons, 1964.

Blumer Herbert. Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.

Blumer Herbert. Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus // Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1 + 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 80-146.

Blumer Herbert. George Herbert Mead // *Buford Rhea* (Ed.) The Future of the Sociological Classics. London: Allen & Unwin, 1981. P. 136-169.

Blumer Herbert. Industrialization as an Agent of Social Change. A Critical Analysis. New York: Aldine de Gruyter, 1990.

Bolt Christine. The Women's Movements in the United States and Britain from the 1790s to the 1920s. Amherst: University of Massachusetts Press, 1993.

Boltanski Luc. Die Führungskräfte. Die Entstehung einer sozialen Gruppe [Les cadres. La formation d'un groupe social]. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1990 [1982].

Boltanski Luc, Chiapello Eve. Der neue Geist des Kapitalismus [Le nouvel esprit du capitalisme]. Konstanz: UVK, 2003 [1999].

Boltanski Luc, Chiapello Eve. Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel // *Berliner Journal für Soziologie*. 2001. Vol. II. No. 4. S. 459-477

Boltanski Luc, Thévenot Laurent. De la justification. Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991.

Bosshart David. Politische Intellektualität und totalitäre Erfahrung. Hauptströmungen der französischen Totalitarismuskritik. Berlin: Duncker & Humblot, 1992.

Boudon Raymond. The Unintended Consequences of Social Action. New York: St. Martin's Press, 1982.

Bourdieu Pierre. Sociologie de l'Algérie. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.

Bourdieu Pierre. Zur Soziologie der symbolischen Formen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970.

Bourdieu Pierre. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft [Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976 [1972].

Bourdieu Pierre u.a. Eine illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie [Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie]. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1981 [1965].

Bourdieu Pierre. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Kritik [La distinction. Critique sociale du jugement]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982 [1979].

- Bourdieu Pierre.* Soziologische Fragen [Questions de sociologie]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993 [1980].
- Bourdieu Pierre.* Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital // Kreckel Reinahrd (Hg.) Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der Sozialen Welt. Göttingen: Schwartz, 1983. S. 183–198.
- Bourdieu Pierre.* Homo academicus [Homo academicus]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988 [1984].
- Bourdieu Pierre.* Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes [Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999 [1992].
- Bourdieu Pierre.* Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft [La misère du monde]. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2001 [1993].
- Bourdieu Pierre.* Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft [Méditations pascaliennes]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001 [1997].
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude.* Die Illusion der Chancengleichheit. Untersuchungen zur Soziologie des Bildungswesens am Beispiel Frankreichs. Stuttgart: Ernst Klett, 1971.
- Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude.* Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt // Lepenies Wolf (Hg.) Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin. Band 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981. S. 496–551.
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc J. D.* Reflexive Anthropologie [Réponses pour une anthropologie réflexive]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996 [1992].
- Browning Christopher R.* Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen [Ordinary Men. Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland]. Reinbek: Rowohlt, 1993 [1992].
- Brownmiller Susan.* Gegen unseren Willen. Vergewaltigung und Männer-herrschaft [Against Our Will: Men, Women and Rape]. Frankfurt/M.: Fischer, 1992 [1975].
- Butler Judith.* Das Unbehagen der Geschlechter [Gender Trouble]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991 [1990].
- Butler Judith.* Haß spricht. Zur Politik des Performativen [Excitable Speech. A Politics of the Performative]. Berlin: Berlin Verlag, 1998 [1997].
- Camic Charles.* The Utilitarians Revisted // American Journal of Sociology. 1979. Vol. 85. No. 3. P. 516–550.
- Camic Charles.* "Structure" after 50 Years: The Anatomy of a Charter // American Journal of Sociology. 1989. Vol. 95. No. 1. P. 38–107
- Camic Charles.* Introduction: Talcott Parsons before The Structure of Social Action // Camic Charles (Ed.) Talcott Parsons. The Early Essays. Chicago: University of Chicago Press, 1991. P. IX–LXIX.
- Cardoso Fernando H., Faletto Enzo.* Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika [Dependencia y desarrollo en América Latina. Essayo de interpretatiyn sociologica]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976 [1969].

Castoriadis Cornelius. Durch Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft [Les carrefours du labyrinthe]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983 [1978].

Castoriadis Cornelius. Reflections on „Rationality“ and „Development“ // Thesis Eleven. 1984/1985. No. 10/11. P. 18–35.

Castoriadis Cornelius. Les destinées du totalitarisme // *Castoriadis C.* Domaines de l'homme, tome 2: Les carrefours du labyrinthe. Paris: Editions du Seuil, 1986. P. 201–218.

Castoriadis Cornelius. Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie // Rödel Ulrich (Hg.) Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990. S. 298–328.

Castoriadis Cornelius. Aeschylean Anthropogony and Sophoclean Self-Creation // *Arnason Johann. P., Murphy Peter* (Eds.) Agon, Logos, Polis. The Greek Achievement and its Aftermath. Stuttgart: Franz Steiner, 2001. P. 138–154.

Caws Peter. Structuralism. The Art of the Intelligible. Atlantic Highlands, NJ.: Humanities Press, 1988.

Chalmers A. F. What is this Thing Called Science? Second Edition. Milton Keynes / Philadelphia: Open University Press, 1986.

Charle Christophe. Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert. Frankfurt/M.: Fischer, 1997

Chazel François. Away from Structuralism and the Return of the Actor: Paradigmatic and Theoretical Orientations in Contemporary French Sociology // *Sztompka Piotr* (Ed.) Agency and Structure. Reorienting Social Theory. Yverdon, Switzerland / Langhorn, Pa: Gordon and Breach, 1994. P. 143–163.

Chodorow Nancy. Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter [The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender]. München: Frauenoffensive, 1994 [1978].

Cicourel Aaron V Method and measurement in sociology. New York, 1964.

Cicourel Aaron V Basisregeln und normative Regeln im Prozeß des Aushandelns von Status und Rolle // Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1 + 2. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 147–188.

Cohen Jean, Arato Andrew. Civil Society and Political Theory. Cambridge: MIT Press, 1992.

Cohen-Solal Anni. Sartre. 1905–1980. Reinbek: Rohwolt, 1988 [1985].

Coleman James S. The Asymmetric Society. Syracuse: Syracuse University Press, 1982.

Coleman James S. Grundlagen der Sozialtheorie. 3 Bände (Foundations of Social Theory). München / Wien: R. Oldenbourg, 1995 [1990].

Collins Randall. Functional and Conflict Theories of Educational Stratification // American Sociological Review. 1971. Vol. 36. No. 6. P. 1002–1019.

Collins Randall. Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science. New York / San Francisco / London: Academic Press, 1975.

Collins Randall. The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification. New York: Academic Press, 1979.

Collins Randall. Three Sociological Traditions. New York et al.: Oxford University Press, 1985.

Collins Randall. Weberian Sociological Theory. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1986.

Collins Randall. The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change. Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, 1998.

Collins Randall, Chafetz Janet Saltzman, Blumberg Lesser Rae, Scott Coltrane, Turner Jonathan H. Toward an Integrated Theory of Gender Stratification // Sociological Perspectives. 1993. Vol. 36, No. 3. P. 185-216.

Colomy Paul B. Recent Developments in the Functionalist Approach to Change // Sociological Focus. 1986. Vol. 19, No. 2. P. 139-158.

Colomy Paul, Brown David J. Elaboration, Revision, Polemic, and Progress in the Second Chicago School // *Fine Gary Alan* (Ed.) A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology. Chicago/London: University of Chicago Press, 1995. P. 17-81.

Coser Lewis A. The Functions of Social Conflict. Glencoe, Ill: Free Press, 1956.

Coser Lewis A. Continuities in the Study of Social Conflict. New York / London: Free Press, 1967

Dahrendorf Ralf. Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1957

Dahrendorf Ralf. Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft. München: Piper, 1972.

Dahrendorf Ralf. Struktur und Funktion. Talcott Parsons und die Entwicklung der soziologischen Theorie // *Dahrendorf Ralf.* Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie. München / Zürich: Piper, 1986. S. 213-242.

Dahrendorf Ralf. Pfade aus Utopia. Zu einer Neuorientierung der soziologischen Analyse // *Dahrendorf Ralf.* Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie. München / Zürich: Piper, 1986. S. 242-263.

Dahrendorf Ralf. Über Grenzen. Lebenserinnerungen. München: C. H. Beck, 2002.

Denzin Norman K. Notes on the Criminogenic Hypothesis: A Case Study of the American Liquor Industry // American Sociological Review. 1977 Vol. 42. No. 6. P. 905-920.

Denzin Norman K. On Understanding Emotion. San Francisco / Washington / London: Jossey-Bass Publishers, 1984.

Denzin Norman K. Images of Postmodern Society. Social Theory and Contemporary Cinema. London / Newbury Park / New Delhi: Sage, 1991.

Dewey John. Erfahrung und Natur [Experience and Nature]. Frankfurt/M.. Suhrkamp, 1998 [1929].

Dewey John. Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln [The Quest for Certainty]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998 [1929].

DiMaggio Paul J. The New Institutionalism: Avenues of Collaboration // Journal of Institutional and Theoretical Economics. 1998. No. 54. P. 696-705.

DiMaggio Paul J., Powell Walter W. Introduction // *Powell Walter W. DiMaggio Paul J.* (Eds.) *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago / London: University of Chicago Press, 1991. S. 1–38.

Dosse François. Geschichte des Strukturalismus. 2 Bände [Histoire du structuralisme]. Frankfurt/M.: Fischer, 1999 [1991].

Dosse François. L'Empire du sens: L'humanisation de sciences humaines. Paris: La Découverte, 1997

Dosse François. Paul Ricoeur: Les sens d'une vie. Paris: La Découverte, 2000.

Douglas Jack D. The Social Meaning of Suicide. Princeton: Princeton University Press, 1967

Dreyfus Hubert L., Rabinow Paul. Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik [Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics]. Frankfurt/M.: Athenäum, 1987

Dubet François. La galère: jeunes en survie. Paris: Fayard, 1987

Dubet François. Sociologie de l'expérience. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

Dubet François. Le Déclin de l'institution. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

Dubet François, Lapeyronnie Didier. Im Aus der Vorstädte. Der Zerfall der demokratischen Gesellschaft [Les quartiers d'exil]. Stuttgart: Klett-Cotta, 1994 [1992].

Eder Klaus. Klassentheorie als Gesellschaftstheorie. Bourdieus dreifache kulturtheoretische Brechung der traditionellen Klassentheorie // *Eder Klaus.* Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdies Klassentheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989. S. 15–43.

Eder Klaus (Hg.) Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.

Eisenstadt Shmuel N. The Political Systems of Empires. New York: Free Press, 1963.

Eisenstadt Shmuel N. Sozialer Wandel, Differenzierung und Evolution // Zapf Wolfgang (Hg.) Theorien des sozialen Wandels. Köln / Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1970. S. 75–91.

Eisenstadt Shmuel N. Revolution und die Transformation von Gesellschaften [Revolution and the Transformation of Societies. A Comparative Study of Civilizations]. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987 [1978].

Eisenstadt Shmuel N. Cultural Traditions and Political Dynamics: the Origins and Modes of Ideological Politics. Hobhouse Memorial Lecture // British Journal of Sociology. 1981. Vol. 32. No. 2. P. 155–181.

Eisenstadt Shmuel N. Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt. Max Webers Studie über China und die Gestalt der chinesischen Zivilisation // Schluchter Wolfgang (Hg.) Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983. S. 363–411.

Eisenstadt Shmuel N. La convergence des sociétés modernes, prémisses et limites. L'exemple japonais // Diogène. 1989. No. 147. P. 130–152.

Eisenstadt Shmuel N. Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency // International Social Science Journal. 1992 No. 133. P. 385–401.

Eisenstadt Shmuel N. Introduction // *Eisenstadt Shmuel N.* Power, Trust and Meaning. Essays in Sociological Theory and Analysis. Chicago: University of Chicago Press, 1995. P. 1–40.

Eisenstadt Shmuel N. Japanese Civilisation. A Comparative View. Chicago / London: University of Chicago Press, 1996.

Eisenstadt Shmuel N. Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück, 2000.

Elias Norbert. Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976 [1937].

Elster Jon. Ulysses and the sirens. Cambridge: Cambridge University Press. 1987

Elster Jon. Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Emerson Richard M. Power-Dependence Relations // American Journal of Sociology. 1962. No. 27 (I). P. 31–41.

Engels Friedrich. Die Lage der arbeitenden Klasse in England // Marx-Engels-Werke. Bd. 2. Berlin: Dietz, 1972 [1845]. S. 225–506.

Epstein Cynthia Fuchs. Deceptive Distinctions. Sex, Gender, and the Social Order. New Haven / London: Yale University Press, 1988.

Eribon Didier. Michel Foucault. Eine Biographie [Michel Foucault (1926–1984)]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991 [1989].

Erikson Kai. Die widerspenstigen Puritaner. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens [Wayward Puritans. A Study in the Sociology of Deviance]. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978 [1966].

Esser Hartmut. Soziologie. Allgemeine Grundlagen. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1993.

Esser Hartmut. Soziologie. Spezielle Grundlagen. 6 Bände. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1999.

Etzioni Amitai. Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse [The Active Society. A Theory of Societal and Political Processes]. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975 [1968].

Etzioni Amitai. Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus [The Moral Dimension. Towards a New Economics]. Frankfurt/M.: Fischer, 1996 [1988].

Etzioni Amitai. Die Entdeckung des Gemeinwesens. Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus [The Spirit of Community. The Reinvention of American Society]. Stuttgart: Schäfer-Poeschel, 1995 [1993].

Etzioni Amitai. The Monochrome Society. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2001.

Etzioni Amitai. My Brother's Keeper. A Memoir and a Massage. Lanham et al.: Rowman & Littlefield, 2003.

Ferry Luc, Renaut Alain. Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen [La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain]. München / Wien: Hanser Verlag, 1987 [1985].

Feyerabend Paul. Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausg., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.

Firestone Shulamith. Frauenbefreiung und sexuelle Revolution [The dialectic of sex: the case for feminist revolution]. Frankfurt/M.: Fischer, 1976 [1970].

Flax Jane. Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory // *Nicholson Linda J.* (Ed.) *Feminism / Postmodernism.* New York / London: Routledge, 1990. P. 39–62.

Foucault Michel. Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft [Histoire de la folie]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973 [1961].

Foucault Michel. Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften [Les mots et les choses]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988 [1966].

Foucault Michel. Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses [Surveiller et punir. La naissance de la prison]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977 [1975].

Foucault Michel. Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I [Histoire de la sexualité: La volonté de savoir]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991 [1976].

Frank Manfred. Was ist Neostukturalismus? Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

Fraser Nancy. Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht [Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994 [1989].

Fraser Nancy, Honneth Axel. Umverteilung und Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2003.

Freidson Eliot. Der Ärztestand. Berufs- und wissenschaftssoziologische Durchleuchtung einer Profession [Profession of Medicine]. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1979 [1970].

Friedman Debra, Hechter Michael. The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research // *Sociological Theory.* 1988. Vol. 6. No. 2. P. 201–218.

Fühmann Franz. Drei nackte Männer // Fühmann F. Bagatelle, rundum positiv. Erzählungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978. S. 7–22.

Gardner Howard. The Quest for Mind. Piaget, Lévi-Strauss and the Structuralist Movement. London: Quartet Books, 1976.

Garfinkel Harold. A Conception of, and Experiments with, "Trust" as a Condition of Stable Concerted Actions // *Harvey O. J.* (Ed.) *Motivation and Social Interaction.* New York: Ronald Press, 1963. P. 187–238.

Garfinkel Harold. Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen // Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) *Alltagswissen. Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit 1 + 2.* Opladen: Westdeutscher Verlag, 1981. S. 189–262.

Garfinkel Harold. Respecification: evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method etc. in and as

of the essential haecceity of immortal ordinary society, (1) – an announcement of studies // *Button Graham* (Ed.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 10–19.

Garfinkel Harold, Sacks Harvey. Über formale Strukturen praktischer Handlungen // *Weingarten Elmar, Sack Fritz, Schenkein Jim*. (Hg.) *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976. S. 130–175.

Gauchet Marcel. *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion* [Le Désenchantement du monde]. Princeton: Princeton University Press, 1997 [1985].

Gehlen Arnold. *Mensch und Institutionen* // *Gehlen Arnold*. *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*. Reinbek: Rohwolt, 1968. S. 69–77

Gehlen Arnold. *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*. 12. Auflage. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1978.

Gerhard Ute. *Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung*. Reinbek: Rowohlt, 1992.

Gerhard Ute. *Talcott Parsons on National Socialism*. New York: Aldine de Gruyter, 1993.

Giddens Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1971.

Giddens Anthony. *Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften* [The Class Structure of Advanced Societies]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979 [1973].

Giddens Anthony. *Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology* // *American Journal of Sociology*. 1976. Vol. 81. No. 4. P. 703–729.

Giddens Anthony. *New Rules of Sociological Method*. London: Hutchinson, 1976.

Giddens Anthony. *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London / Basingstoke: Macmillan Press, 1979.

Giddens Anthony. *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1: Power, property and the state*. London / Basingstoke: Macmillan Press, 1981.

Giddens Anthony. *Commentary on the Debate* // *Theory and Society*. 1982. Vol. II. No. 4. P. 527–539.

Giddens Anthony. *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity, 1984.

Giddens Anthony. *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2. The Nation State and Violence*. Cambridge: Polity Press, 1985.

Giddens Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.

Giddens Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.

Giddens Anthony. *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge: Polity Press, 1992.

Giddens Anthony. *Beyond Left and Right – the Future of Radical Politics*. Cambridge: Polity Press, 1994.

Giddens Anthony. The Third Way. The Renewal of Social Democracy. Cambridge: Polity Press, 1998.

Giele Janet Zollinger. Two Paths to Women's Equality. Temperance, Suffrage, and the Origins of Modern Feminism. New York et al.: Twayne Publishers, 1995.

Gilcher-Holthey Ingrid. Die "Phantasie an die Macht" Mai 68 in Frankreich. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995.

Gildemeister Regine, Wetterer Angelika. Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung // *Knapp Gudrun-Axeli, Wetterer Angelika* (Hg.) Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie. Freiburg: Kore, 1992. S. 201-254.

Gilligan Carol. Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau [In a Different Voice]. München: Piper, 1991 [1982].

Glaser Barney G., Strauss Anselm L. Awareness of Dying. Chicago: Adlaine, 1965.

Glaser Barney G., Strauss Anselm L. Grounded Theory. Strategien qualitativer Sozialforschung [The Discovery of Grounded Theory - Strategies for Qualitative Research]. Bern / Göttingen / Toronto / Seattle: Hans Huber, 1998 [1967].

Godbout Jaques, Caillé Alain. L'esprit du don. Paris: La Découverte, 1992.

Goffman Erving. The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City / New York: Doubleday Anchor, 1959.

Goffman Erving. Asylums. New York: Doubleday, 1961.

Goffman Erving. Stigma: Notes on the management of spoiled identity. Endlewood Cliffs / New York: Prentice-Hall, 1963.

Goffman Erving. Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation [Interaction Ritual: Essays on the Face-to-Face Behavior]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971 [1967].

Goffman Erving. Frame analysis: An essay on the organization of experience. New York: Harper & Row, 1974.

Goldhagen Daniel J. Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust [Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust]. Berlin: Siedler, 1996 [1996].

Goldstone Jack A. Is Revolution Individually Rational? Groups and Individuals in Revolutionary Collective Action // *Rationality and Society*. 1994. Vol. 6. No. 1. P. 139-166.

Gottschall Karin. Sozialkonstruktivistische Perspektiven für die Analyse von sozialer Ungleichheit und Geschlecht // *Hradil Stefan* (Hg.) Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996. Frankfurt/M./New York: Campus, 1997. S. 479-496.

Habermas Jürgen. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990 [1962].

Habermas Jürgen. Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus // *Habermas Jürgen.* Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1963. S. 387-463.

Habermas Jürgen. Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik // *Habermas Jürgen.* Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1963. S. 228-289.

Habermas Jürgen. Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973 [1968].

Habermas Jürgen. Technik und Wissenschaft als „Ideologie“ Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969.

Habermas Jürgen. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels „Jenenser Philosophie des Geistes“ // *Habermas Jürgen.* Technik und Wissenschaft als „Ideologie“ Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969.

Habermas Jürgen. Philosophisch-politische Profile. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971.

Habermas Jürgen. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973.

Habermas Jürgen. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976.

Habermas Jürgen. Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.

Habermas Jürgen. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.

Habermas Jürgen. Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

Habermas Jürgen. Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

Habermas Jürgen. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

Habermas Jürgen. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.

Habermas Jürgen. Die postnationale Konstellation. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.

Habermas Jürgen. Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

Habermas Jürgen, Luhmann Niklas. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1971.

Haferkamp Heinrich, Knöbl Wolfgang. Die Logistik der Macht. Michaels Manns Historische Soziologie als Gesellschaftstheorie // *Mann Michael.* Geschichte der Macht. Die Entstehung von Klassen und Nationalstaaten. Band 3. Teil II. Frankfurt/M. / New York: Campus, 2001. S. 303–349.

Hagemann-White Carol. Wir werden nicht zweigeschlechtlich geboren... // *Hagemann-White Carol, Rerrich Maria S. (Hg.)* Frauen-Männer-Bilder. Männer und Männlichkeit in der feministischen Diskussion. Bielefeld: AJZ, 1988. S. 224–235.

Hall John A. Powers and Liberties. The Causes and Consequences of the Rise of the West. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Hall John A. Coercion and Consent. Studies in the Modern State. Cambridge: Polity Press, 1994.

Hall Peter A., Taylor Rosemary C. R. Political Science and the Three New Institutionalisms // *Political Studies.* 1996. Vol. XLIV No. 5. S. 936–957

Hall Peter M. A Symbolic Interactionist Analysis of Politics // *Sociological Inquiry.* 1972. Vol. 42. No. 3–4. P. 35–75.

Hall Peter M. Presidential Address: Interactionism and the Study of Social Organization // *The Sociological Quarterly*. 1987. Vol. 28. No. 1. P. 1–22.

Harding Sandra. Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques // *Nicholson L. J.* (Ed.) *Feminism / Postmodernism*. New York / London: Routledge, 1990. P. 83–106.

Hartsock Nancy. Foucault on Power: A Theory for Women? // *Nicholson Linda J.* (Ed.) *Feminism / Postmodernism*. New York / London: Routledge, 1990. P. 83–106.

Harvey David. The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Haskell Thomas. Objectivity is not Neutrality. Explanatory Schemes in History. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

Hechter Michael. Principles of Group Solidarity. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1987

Heilbron Johan. The Rise of Social Theory. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Hénaff Marcel. Le Prix de la vérité: Le Don, l'argent, la philosophie. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

Heritage John. Garfinkel and Ethnomethodology. Cambridge / New York: Polity Press, 1984.

Hettlage Robert, Lenz Karl (Hg.) Erving Goffman – ein soziologischer Klassiker der zweiten Generation. Stuttgart: UTB, 1991.

Hirschauer Stefan. Die soziale Fortpflanzung der Zweigeschlechtlichkeit // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 1994. Vol. 46. No. 4. S. 668–692.

Hirschman Albert. Leidenschaften und Interessen: politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg [The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980 [1977].

Hochschild Arlie. Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure // *American Journal of Sociology*. 1979. Vol. 85. No. 3. P. 551–575.

Hochschild Arlie. Das gekaufte Herz: Zur Kommerzialisierung der Gefühle [The Managed Heart]. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1990 [1985].

Höffe Otfried. Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

Homans George C. The Human Group. New York: Harcourt, Brace & World, 1950.

Homans George C. Bringing Men Back In // *American Sociological Review*. 1964. Vol. 29. No. 5. P. 809–818.

Honneth Axel. Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.

Honneth Axel. Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels // *Honneth Axel, McCarthy Thomas, Offe Claus, Wellmer Albrecht* (Hg.) Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989. S. 549–573.

Honneth Axel. Ein strukturalistischer Rousseau. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss // *Honneth Axel.* Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990. S. 93–112.

Honneth Axel. Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursociologischen Werk Pierre Bourdieus // *Honneth Axel.* Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990. S. 156–181.

Honneth Axel. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

Honneth Axel. Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose. Frankfurt/M.: Fischer, 1994.

Honneth Axel. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

Honneth Axel. Die Zukunft des Instituts für Sozialforschung // *Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung.* 2001. No. 12. S. 54–63.

Honneth Axel, Joas Hans. Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1980.

Honneth Axel, Joas Hans (Hg.) Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“ Erweiterte und aktualisierte Ausgabe. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002.

Horster Dettlef Niklas Luhmann. München: Beck, 1997

Hughes Everett C. Professions // *Hughes Everett C.* On Work, Race, and the Sociological Imagination. Chicago / London: University of Chicago Press, P. 37–49.

Husserl Edmund. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg: Felix Meiner, 1996 [1936].

Institut für Sozialforschung (Hg.) Studien über Autorität und Familie. Paris: Alcan, 1936.

Irrgang Bernhard. Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. Evolution, Selbstorganisation, Kognition. München / Basel: Ernst Reinhardt, 1993.

Jaggar Alison M. Feministische Ethik. Ein Forschungsprogramm für die Zukunft // *Nagl-Docekal H., Pauer-Studer H.* (Hg.) Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik. Frankfurt/M.: Fischer, 1993. S. 195–218.

Jameson Frederic. Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. London / New York: Verso, 1991.

Jaspers Karl. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Frankfurt/M. / Hamburg: Fischer, 1956 [1946].

Joas Hans. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus // *Honneth Axel, Joas Hans* (Hg.) Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“ Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986. S. 144–176.

Joas Hans. Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989 [1980].

Joas Hans. Gemeinschaft und Demokratie in den USA. Die vergessene Vorgeschichte der Kommunitarismus-Diskussion // *Blätter für deutsche und internationale Politik.* 1992. Nr. 7. S. 859–869.

Joas Hans. Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

Joas Hans. Eine soziologische Transformation der Praxisphilosophie. Giddens' Theorie der Strukturierung // *Joas Hans.* Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992. S. 205–222.

Joas Hans. Von der Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition // *Joas Hans.* Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992. S. 23–65.

Joas Hans. Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung // *Görg Christoph* (Hg.) Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. S. 109–119.

Joas Hans. Die Entstehung der Werte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997

Joas Hans. Macroscopic Action – On Amitai Etzioni's Contribution to Social Theory // *The Responsive Community.* 1998/99. No. 9. P. 23–31.

Joas Hans. Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts. Weilerswist: Velbrück, 2000.

Joas Hans. Das Leben als Gabe. Die Religionssoziologie im Spätwerk von Talcott Parsons // *Berliner Journal für Soziologie.* 2002. Vol. 12. No. 4. S. 505–515.

Joas Hans. Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten // *Raters Marie-Luise, Willaschek Marcus* (Hg.) Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002. S. 263–279.

Joas Hans. Gott in Frankreich. Paul Ricoeur als Denker der Vermittlung // *Merkur.* 2003. No. 57. S. 242–246.

Joas Hans. Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg: Herder, 2004.

Joas Hans, Adloff Frank. Milieuwandel und Gemeinsinn // *Münkler Herfried, Bluhm Harald* (Hg.) Gemeinwohl und Gemeinsinn Band 4: Zwischen Normativität und Faktizität. Berlin: Akademie, 2002. S. 153–285.

Joas Hans, Beckert Jens. Action Theory // *Turner Jonathan H.* (Ed.) Handbook of Sociological Theory. New York: Kluwer Academic, 2001. P. 269–285.

Kalyvas Andreas. The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis Contra Habermas // *Thesis Eleven.* 2001. No. 64. P. 1–19.

Kessler Suzanne J., McKenna Wendy. Gender. An Ethnomethodological Approach. Chicago / London: University of Chicago Press, 1978.

Kippenberg Hans G., Luchesi Brigitte (Hg.) Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.

Kitsuse John I. Societal Reaction to Deviant Behavior. Problems of Theory and Method // *Social Problems.* 1962. Vol. 9. No. 3. P. 247–256.

Knapp Gudrun-Axeli. Macht und Geschlecht. Neuere Entwicklungen in der feministischen Macht- und Herrschaftsdiskussion // *Knapp Gudrun-Axeli, Wetterberg Angelika* (Hg.) Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie. Freiburg: Kore, 1992. S. 287–325.

Knapp Gudrun-Axeli. Differenz und Dekonstruktion. Anmerkungen zum „Paradigmenwechsel“ in der Frauenforschung // Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1997. S. 497–513.

Kneer Georg, Nassehi Armin. Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. München: Wilhelm Fink, 1993.

Knöbl Wolfgang. Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit. Weilerswist: Velbrück, 2001.

Knorr-Cetina Karin. Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

Kohlberg Lawrence. Moralstufen und Moralerwerb: Der kognitiventwicklungstheoretische Ansatz // *Kohlberg Lawrence.* Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996. S. 123–174.

Kurzweil Edith. The Age of Structuralism. Lévi-Strauss to Foucault. New York: University of Columbia Press, 1980.

Lamont Machèle. Money, Morals, and Manners. The Culture of the French and the American Upper-Middle Class. Chicago / London: University of Chicago Press, 1992.

Landweer Hilge. Generativität und Geschlecht. Ein blinder Fleck in der sex/gender-Debatte // *Wobbe Theresa, Lindemann Gesa* (Hg.) Denksachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994. S. 147–176.

Larson Magali Sarfatti. The Rise of Professionalism. A Sociological Analysis. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1977

Leach Edmund. Lévi-Strauss zur Einführung [Lévi-Strauss]. Hamburg: Junius, 1991 [1989].

Lefort Claude. Interpreting Revolution within the French Revolution // Lefort Claude. Democracy and Political Terror. Oxford: Polity Press, 1988. S. 89–114.

Lemert Edwin. M. Das Konzept der sekundären Abweichung // *Stallberg Friedrich W* (Hg.) Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen, Kritik, Analysen. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1975. S. 33–46.

Lenski Gerhard. Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung [Power and Privileg. A Theory of Social Stratification]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977 [1966].

Lerner Daniel. The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East. New York: Free Press, 1965 [1958].

Lévi-Strauss Claude. Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft [Les structures élémentaires de la parenté]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993 [1949].

Lévi-Strauss Claude. Strukturelle Anthropologie II [Anthropologie structurale deux]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992 [1973].

Lidz Victor. Talcott Parsons // *Ritzer George* (Ed.) Blackwell Companion to Major Social Theorists. Oxford: Blackwell, 2000. P. 388–431.

Lipset Seymour Martin. Political Man. The Social Bases of Politics. Baltimore: John Hopkins University Press, 1988 [1959].

Lockwood David. Some Remarks on the “Social System” // British Journal of Sociology. 1956. No. 7. P. 134–146.

Lockwood David. Soziale Integration und Systemintegration // *Zapf Wolfgang* (Hg.) Theorien des sozialen Wandels. Köln / Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1970. S. 124–137

Lockwood David. Solidarity and Schism. "The Problem of Disorder" in Durkheimian and Marxist Sociology. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Lorber Judith. Gender-Paradoxien [Paradoxes of Gender]. Opladen: Leske und Budrich, 1999.

Luhmann Niklas. Funktionen und Folgen formaler Organisation. Berlin: Duncker & Humblot, 1964.

Luhmann Niklas. Vertrauen. Stuttgart: Enke, 1968.

Luhmann Niklas. Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972 [1968].

Luhmann Niklas. Legitimation durch Verfahren. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983 [1969].

Luhmann Niklas. Funktion und Kausalität // *Luhmann Niklas.* Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 9–30.

Luhmann Niklas. Funktionale Methode und Systemtheorie // *Luhmann Niklas.* Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970. S. 31–53.

Luhmann Niklas. Soziologische Aufklärung // *Luhmann Niklas.* Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970. S. 66–91.

Luhmann Niklas. Soziologie als Theorie sozialer Systeme // *Luhmann N.* Soziologische Aufklärung I. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1970. S. 113–136.

Luhmann Niklas. Macht. Stuttgart: Enke, 1975.

Luhmann Niklas. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. 4 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.

Luhmann Niklas. Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat. München: Olzog, 1981.

Luhmann Niklas. Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.

Luhmann Niklas. Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986.

Luhmann Niklas. Politische Steuerung: Ein Diskussionsbeitrag // Politische Vierteljahresschrift. 1989. Vol. 31. No. 1. S. 4–9.

Luhmann Niklas. Biographie im Interview // *Horster Detlef.* Niklas Luhmann. München: Beck, 1997. S. 25–45.

Luhmann Niklas. Die Politik der Gesellschaft. Hg. von André Kieserling. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

Lukács Georg. Geschichte und Klassenbewusstsein. Neuwied / Berlin: Luchterhand, 1968 [1923].

Lynch Michael, Livingston Eric, Garfinkel Harold. Temporal Order in Laboratory Work // *Knorr-Cetina Karin, Muller Michael* (Eds.) *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science.* Beverly Hills / London: Sage, 1983. P. 205–238.

MacKinnon Catharine A. *Toward a Feminist Theory of the State.* Cambridge / London: Harvard University Press, 1989.

Maines David R. Social Organization and Social Structure in Symbolic Interactionist Thought // *Annual Review of Sociology.* 1977 No. 3. P. 235–259.

Maines David R. In Search of Mesostructure. *Studies in the Negotiated Order* // *Urban Life.* 1982. Vol. II. No. 3. P. 267–279.

Maines David R. *The Faultline of Consciousness. A View of Interactionism in Sociology.* New York: Aldine de Gruyter, 2001.

Mann Michael. *The Sources of Social Power.* Vol. 1. N.Y.: Cambridge University Press, 1986.

Mann Michael. *Die ohnmächtige Supermacht [Incoherent Empire].* Frankfurt/M. / New York: Campus, 2003.

Marwell Gerald, Ames Ruth E. Economists Free Ride, Does Anyone Else? Experiments on the Provision of Public Goods, IV // *Journal of Public Economics.* 1981. No. 5 (June). P. 295–310.

Marx Werner. *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung.* München: UTB, 1987.

Maurer Andrea, Schmid Michel (Hg.) *Neuer Institutionalismus. Zur soziologischen Erklärung von Organisationen, Moral und Vertrauen.* Frankfurt/M.: New York: Campus, 2002.

Mauss Marcel. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften [Essai sur le don].* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.

Mayer Hans. *Ein Deutscher auf Widerruf. Erinnerungen I.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.

McCarthy John, Zald Mayer. Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory // *American Journal of Sociology.* 1977 Vol. 82. No. 6. P. 1212–1241.

McCarthy Thomas. Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.

McCarthy Thomas. Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie [Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993 [1991].

McClelland David. *The Achieving Society.* New York / London: Free Press, 1961.

Mehan Hugh, Wood Houston. Fünf Merkmale der Realität // *Weingarten Elmar, Sack Fritz, Schenkein Jim* (Hg.) *Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976. S. 29–63.

Meltzer Bernard N., Petras John W, Reynolds Larry T. *Symbolic Interactionism. Genesis, varieties and criticism.* London / Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975.

Merton Robert K. Continuities in the Theory of Reference Groups and Social Structure // *Merton Robert K.* Social Theory and Social Structure. Revised and Enlarged Edition. Glencoe, Ill. / New York: Free Press, 1957 P. 281–386.

Mills C. Wright. Sociology and Pragmatism: The Higher Learning in America. New York: Paine-Whitman Publishers, 1964.

Müller Hans-Peter. Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

Mullins Nicolas C., Mullins Carolin J. Symbolic Interactionism: The Loyal Opposition // *Mullins Nicolas.* Theories & Theory Groups in Contemporary American Sociology. New York: Harper & Row, 1973. P. 75–104.

Münch Richard. Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1982.

Münch Richard. Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

Münch Richard. Die Kultur der Moderne. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986.

Münch Richard. Die Zweite Moderne: Realität oder Fiktion? Kritische Fragen an die „Theorie reflexiver Modernisierung“ // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 2002. Vol. 54. No. 3. S. 417–443

Nagl Ludwig. Charles Sanders Peirce. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1992.

Nagl-Docekal Herta. Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt/M.: Fischer, 2000.

Nipperdey Thomas. Deutsche Geschichte. 1800–1918. Bürgerwelt und starker Staat. München: C. H. Beck, 1983.

Nunner-Winkler Gertrud. Gibt es eine weibliche Moral? // *Nunner-Winkler Gertrud* (Hg.) Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1991. S. 147–161.

Nussbaum Martha C. Gerechtigkeit oder Das gute Leben. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999.

Nussbaum Martha C. Judith Butlers modischer Defaitismus // *Leviathan.* 1999. Vol. 27. No. 4. P. 447–468.

Offe Claus, Wiesenathel Helmut. Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class and Organization Form // *Political Power and Social Theory.* 1980. No. 1. P. 67–115.

Oliver Pamela E., Marwell Gerald. The Paradox of Group Size in Collective Action: A Theory of the Critical Mass. II // *American Sociological Review.* 1988. Vol. 53. No. 1. P. 1–8.

Oliver Pamela E., Marwell Gerald. Whatever Happened to Critical Mass Theory? A Retrospective and Assessment // *Sociological Theory.* 2001. No. 19(3). P. 292–311.

Olson Mancur. The logic of collective action: Public goods and the theory of groups. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

Opp Karl-Dieter. Der „Rational Choise“-Ansatz und die Soziologie sozialer Bewegungen // *Forschungsjournal NSB* 2. 1994. S. 11–26.

Opp Karl-Dieter DDR 189. Zu den Ursachen einer spontanen Revolution // *Joas H., Kohli M.* (Hg.) Der Zusammenbruch der DDR. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994. S. 194–221.

Parsons Talcott. The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers. 2 Vol. New York / London: Free Press, 1968 [1937].

Parsons Talcott. The Social System. New York / London: Free Press, 1964 [1951].

Parsons Talcott. Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Free Press, New York, 1966.

Parsons Talcott. On the Concept of Political Power // *Parsons Talcott.* Sociological Theory and Modern Society. New York: Free Press, 1967. P. 297–354.

Parsons Talcott. Full Citizenship for the Negro American? // *Parsons Talcott.* Sociological Theory and Modern Sociology. New York: Free Press, 1967. P. 422–465.

Parsons Talcott. Die Motivierung des wirtschaftlichen Handelns // *Parsons Talcott.* Beiträge zur soziologischen Theorie. Hrsg. von D. Rüchemeyer. Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1968.

Parsons Talcott. On the Concept of Influence // *Parsons T.* Politics and Social Structure. New York / London: Free Press, 1969. P. 405–438.

Parsons Talcott. On the Concept of Value-Commitments // *Parsons T.* Politics and Social Structure. New York / London: Free Press, 1969. P. 439–472.

Parsons Talcott. The System of Modern Societies. Prentice-Hall. Englewood Cliffs, 1971.

Parsons Talcott. Die akademischen Berufe und die Sozialstruktur // *Parsons T.* Beiträge zur soziologischen Theorie. Hrsg. von Rüchemeyer D. Darmstadt / Neuwied: Luchterhand, 1973. S. 136–159.

Parsons Talcott. Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland vor der Zeit des Nationalsozialismus // *Parsons Talcott.* Beiträge zur soziologischen Theorie. Hrsg. von Rüchemeyer D. Darmstadt / Neuwied: Luchterhand, 1973. S. 256–281.

Parsons Talcott. Comment on Turner, "Parsons as a Symbolic Interactionist" // *Sociological Inquiry.* 1974. Vol. 45. No. 1. P. 62–65.

Parsons Talcott. Action Theory and the Human Condition. New York / London, 1978.

Parsons Talcott. Actor, Situation und normative Muster. Ein Essay zur Theorie sozialen Handelns. Hrsg. von Harald Wenzel. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.

Parsons Talcott et al. Toward a General Theory of Action. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1951.

Parsons Talcott, Bales Robert F. Shils Edward A. Working Papers in the Theory of Action. New York / London: Free Press, 1953.

Parsons Talcott, Smelser Neil. Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory. London: Routledge, 1956.

Pauer-Studer Herlinde. Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen // *Nagl-Docekal H., Pauer-*

Studer H. (Hg.) *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik.* Frankfurt/M.: Fischer, 1993. S. 33–68.

Peirce Charles S. Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen // *Peirce Charles.* Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991. S. 40–87

Peirce Charles S. Die Festlegung einer Überzeugung // *Peirce Ch.* Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991. S. 149–181.

Plummer Ken. Introduction: The Foundations of Interactionist Sociologies // *Plummer Ken.* Symbolic Interactionism. Volume I: Foundations and History. Aldershot / Brookfield: Edward Elgar Publishing. P. X–XX.

Pope Whitney, Cohen Jere, Hazelrigg Lawrence E. On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis // *American Sociological Review.* 1975. No. 40, 4. P. 417–427

Psathas George. Die Untersuchung von Alltagsstrukturen und das ethnomethodologische Paradigma // *Grathoff Richard, Sprondel Walter* (Hg.) *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften.* Stuttgart: Enke, 1976. S. 178–195.

Putnam Hilary. Repräsentation und Realität [Representation and Reality]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999 [1988].

Putnam Hilary. Für eine Erneuerung der Philosophie [Renewing Philosophy]. Stuttgart: Reclam, 1997 [1992].

Putnam Hilary. Pragmatismus. Eine offene Frage [Pragmatism. An Open Question]. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1995 [1995].

Raters Marie-Luise, Willaschek Marcus. Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus // *Raters Marie-Luise, Willaschek Marcus* (Hg.) *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002. S. 9–29.

Rex John. Grundprobleme der soziologischen Theorie [Key Problems of Social Theory]. Freiburg: Rombach, 1970 [1961].

Ricœur Paul. Die Interpretation. Ein Versuch über Freud [De l'interprétation. Essai sur Freud]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969 [1965].

Ricœur Paul. Das Selbst als ein Anderer [Soi-même comme un autre]. München: Wilhelm Fink, 1996 [1990].

Robbins Derek. The work of Pierre Bourdieu. Recognizing society. Milton Keynes: Open UP, 1991.

Rock Paul. Symbolic Interaction and Labelling Theory // *Plummer Ken.* (Ed.) *Symbolic Interactionism. Volume I: Foundations and History.* Aldershot / Brookfield: Edward Elgar Publishing, 1991. P. 227–243.

Rödel Ulrich. (Hg.) *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.

Rorty Richard. Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays. Stuttgart: Reclam, 1988.

Rorty Richard. Wahrheit und Fortschritt [Truth and Progress]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000 [1998].

Rorty Richard. Spinoza, Pragmatismus und die Liebe zur Weisheit // *Rorty Richard.* Philosophie & die Zukunft. Essays. Frankfurt/M.: Fischer, 2000. S. 101–121.

Rostow Walter W The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto. Cambridge: Cambridge University Press, 1971 [1960].

Rubin Gayle. The Traffic in Women. Notes on the "Political Economy" of Sec // *Reiter Rayna R.* (Ed.) Toward an Anthropology of Women. New York / London: Monthly Review Press, 1975. P. 157-210.

Sacks Harvey. Notes on Police Assessment of Moral Character // *Sudnow Davis* (Ed.) Studies in Social Interaction. Glencoe: Free Press, 1972. P. 280-293.

Sandel Michael J. Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1982.

Sandel Michael J. Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst // *Honneth Axel* (Hg.) Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt/M. / New York: Campus. S. 18-35.

Saussure Ferdinand de. Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft [Cours de linguistique générale]. Berlin/New York: de Gruyter, 2001 [1915].

Scharpf Fritz W Politische Steuerung und Politische Institutionen // Politische Vierteljahresschrift. 1989. Vol. 31. No. 1. S. 10-21.

Scharpf Fritz W Interaktionsformen. Akteurzentrierter Institutionalismus in der Politikforschung. Opladen: Leske & Budrich, 2000.

Schegloff Emanuel A. Accounts of Conduct in Interaction: Interruption, Overlap, and Turn-Taking // *Turner Jonathan H.* (Ed.) Handbook of Sociological Theory. New York et al.: Kluwer Academic, 2001. P. 287-321.

Schelling Thomas C. The Strategy of Conflict. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Schelling Thomas C. Micromotives and Macrobehavior. New York / London: W W Norton & Co, 1978.

Schlesky Helmut. Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend. Frankfurt/M. / Berlin / Wien: Ullstein, 1984 [1957].

Schelsky Helmut. Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. München: dtv, 1977 [1975].

Schimank Uwe. Theorien gesellschaftlicher Differenzierung Opladen: Leske & Budrich, 1996.

Schiwy Günther Der französische Strukturalismus. Reinbek: Rohwolt, 1978

Schluchter Wolfgang. Die Entwicklung des okzidental Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr, 1979.

Schluchter Wolfgang (Hg.) Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981.

Schluchter Wolfgang (Hg.) Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983.

Schluchter Wolfgang (Hg.) Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984.

Schluchter Wolfgang (Hg.) Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.

Schluchter Wolfgang (Hg.) Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987.

Schluchter Wolfgang (Hg.) *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

Schluchter Wolfgang. Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.

Schröter Susanne. FeMale. Über Grenzverläufe zwischen den Geschlechtern. Frankfurt/M.: Fischer, 2002.

Schulze Gerhard. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1992.

Schütz Alfred. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974 [1932].

Schütz Alfred, Luckmann Thomas. Strukturen der Lebenswelt. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1979/1984.

Schwingel Markus. Pierre Bourdieu zur Einführung. Hamburg: Junius, 2000.

Scott Richard W. Institutions and Organizations. Thousand Oaks / London / New Delhi: Sage, 1995.

Selznick Philip. TVA and the Grass Roots. A Study in the Sociology of Formal Organization. With a new Preface by the Author. New York: Harper, 1966 [1949].

Selznick Philip. The Moral Commonwealth. Social Theory and the Promise of Community. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1992.

Shibutani Tamotsu. Herbert Blumer's Contribution to Twentieth-Century Sociology // Symbolic Interaction. 1988. No. II (I). P. 23–31.

Shils Edward A. Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence // Ethics. 1958. Vol. LXVIII. No. 3. P. 153–165.

Shils Edward A. The Intellectuals in the Political Development of the New States // *Finkle Jason L., Gable Richard W.* (Eds.) Political Development and Social Change. New York / London / Sidney: John Wiley & Sons, 1966. P. 338–365.

Shils Edward A. Center and Periphery // *Shils Edward A.* The Constitution of Society. With a new introduction by the author. Chicago / London: University of Chicago Press, 1982. P. 93–109.

Shils Edward A. Charisma, Order, and Status // *Shils Edward A.* The Constitution of Society. With a new introduction by the author. Chicago / London: University of Chicago Press, 1982. P. 119–142.

Shils Edward A., Janowitz Morris. Cohesion and Disintegration in the Wehrmacht in World War II // The Public Opinion Quarterly. 1948. Vol. 12. No. 2. P. 280–315.

Shils Edward A., Young Michael. The Meaning of the Coronation // Sociological Review. 1953. Vol. 1. No. 2. P. 63–81

Simmel Georg. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot, 1983 [1908].

Simon Herbert A. Theories of Decision-Making in Economics and Behavioral Science // American Economic Review. 1959. Vol. XLIX. No. 3. P. 253–283.

Smelser Neil J. Social Change in the Industrial Revolution. An Application to the Lancashire Cotton Industry 1770–1840. London: Routledge & Kegan Paul, 1960 [1958].

Smelser Neil J. Theory of Collective Behavior. New York / London: Free Press, 1962.

Smelser Neil J. Social Paralysis and Social Change. Berkeley: University of California Press, 1991.

Smelser Neil J. Problematics of Sociology. The Georg Simmel Lectures, 1995. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1997.

Snow David A., Davis Phillip W. The Chicago Approach to Collective Behavior // Fine Gary Alan (Ed.) A Second Chicago School? The Development of a Postwar American Sociology. Chicago / London: University of Chicago Press, 1995. P. 188–220.

Sofsky Wolfgang. Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager. Frankfurt/M.: Fischer, 1993.

Srubar Ilia. Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

Stichweh Rudolf. Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung (16.–18. Jahrhundert). Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991.

Stichweh Rudolf. Wissenschaft, Universität, Professionen. Soziologische Analysen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994.

Stichweh Rudolf. Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

Strauss Anselm. Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität [Mirrors and Masks. The Search for Identity]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974 [1959].

Strauss Anselm. Negotiations. Varieties, Contexts, Processes, and Social Order. San Francisco / Washington / London: Jossey-Bass Publications, 1978.

Strauss Anselm. Interorganizational Negotiation // Urban Life. 1982. Vol. II. No. 3. P. 349–367.

Strauss Anselm L. Continual Permutations of Action. New York: Aldine de Gruyter, 1993.

Stryker Sheldon. The Vitalization of Symbolic Interactionism // Social Psychology Quarterly. 1987 Vol. 50. No. 1. P. 83–94.

Taylor Charles. Hegel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983 [1975].

Taylor Charles. Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

Taylor Charles. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität [Sources of the Self. The Making of the Modern Identity]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999 [1989].

Therborn Göran. The Right to Vote and the Four World Routes to / through Modernity // Torstendahl Rolf (Ed.) State Theory and State History. London / Newbury Park / New Delhi: Sage, 1992. P. 62–92.

Therborn Göran. Die Gesellschaften Europas 1945–2000 [European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies. 1945–2000]. Frankfurt/M. / New York: Campus, 2000 [1995].

Thompson Edward P. The Making of the English Working Class. London, 1963.

Tilly Charles. The Politics of Collective Violence. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Tiryakian Edward A. Modernisation: Exhumetur in Pace (Rethinking Macrosociology in the 1990s) // International Sociology. 1991. Vol. 6. No. 2. P. 165–180.

Toulmin Stephen. Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne [Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1994 [1990].

Touraine Alain. Sociologie de l'action. Paris: Le Seuil, 1965.

Touraine Alain. Die postindustrielle Gesellschaft [La société post-industrielle]. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972 [1969].

Touraine Alain. Production de la société. Paris: Editions du Seuil, 1973.

Touraine Alain. La Voix et le regard. Paris: Le Seuil, 1978.

Touraine Alain. Critique de la modernité. Paris: Fayard, 1992.

Touraine Alain. Le théorie sociologique entre liacteur et les structures // Schweizerische Zeitschrift für Soziologie / Revue suisse de sociologie. 1992. Vol. 18. No. 3. S. 533–535.

Touraine Alain. Quiest-ce que la démocratie? Paris: Fayard, 1994.

Touraine Alain. Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents. Paris: Fayard, 1997

Tougenhat Ernst. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976.

Turner Jonathan H. Parsons as a Symbolic Interactionist: A Comparison of Action and Interaction Theory // Sociological Inquiry. 1974. Vol. 44. No. 4. P. 283–294.

Turner Ralph. Role-Taking: Process versus Conformity // *Rose A.* (Ed.) Human Behavior and Social Processes. An Interactionist Approach. London: Routledge & Kegan Paul, 1962. P. 20–40.

Turner Ralph. Family Interaction. New York: John Wiley & Sons, 1970.

Turner Ralph. Kollektives Verhalten und Konflikt: Neue theoretische Bezugsrahmen // *Heinz Walter R., Schöber Peter* (Hg.) Theorien kollektiven Verhaltens. Band I. Darmstadt: Luchterhand, 1972. S. 120–134.

Turner Ralph, Killian Lewes M. Collective Behavior. Second Edition. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1972.

Turner Stephen. The Significance of Shils // Sociological Theory. 1999. Vol. 17 No. 2. P. 125–145.

Turner Stephen. The Maturity of Social Theory // *Camic Charles, Joas Hans* (Ed.) The Dialogical Turn. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2003. P. 141–170.

Van der Linden Marcel. Socialisme ou Barbarie: A French Revolutionary Group (1949–1965) // Left History. 1997 Vol. 5. No. 1. P. 7–37

Wagner Helmut R. Alfred Schütz. An Intellectual Biography. Chicago / London: University of Chicago Press, 1983.

Wagner Peter. Die Soziologie der Genese sozialer Institutionen – Theoretische Perspektiven der „neuen Sozialwissenschaften“ in Frankreich // Zeitschrift für Soziologie. 1993. Vol. 22. No. 6. S. 464–476.

Wagner Peter. Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin. Frankfurt/M. / New York: Campus, 1995.

Wagner Peter. Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory. London / Thousand Oaks / New Delhi: Sage, 2001.

Walby Sylvia. Theorizing Patriarchy. Oxford / Cambridge: Basil Blackwell, 1990.

Wallerstein Immanuel. The Modern World-System. 3 Vols. New York: Academic Press, 1974.

Wallerstein Immanuel. Der historische Kapitalismus. Berlin: Argument, 1984.

Warner Stephen R. Toward a Redefinition of Action Theory: Paying the Cognitive Element Its Due // American Journal of Sociology. 1978. Vol. 83. No. 6. P. 1317–1367

Weber Max. Die Grenznutzlehre und das „psychophysische Gesetz“ // *Weber Max.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr, 1988 [1908]. S. 384–399.

Weber Max. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr, 1985.

Weingarten Elmar, Sack Fritz. Ethnomethodologie. Die methodische Konstruktion der Realität // *Weingarten Elmar, Sack Fritz, Schenkein Jim* (Hg.) Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976. S. 7–26.

Welsch Wolfgang. Unsere postmoderne Moderne. Berlin: Akademie, 2002.

Wenzel Harald. Die Ordnung des Handelns. Talcott Parsons Theorie des allgemeinen Handlungssystems. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1990.

Wenzel Harald. Die Abenteuer der Kommunikation. Echtzeitmassenmedien und der Handlungsraum der Hochmoderne. Weilerswist: Velbrück, 2001.

Wenzel Harald. Einleitung: Neofunktionalismus und theoretisches Dilemma // *Alexander Jeffrey C.* Soziale Differenzierung und kultureller Wandel. Hg. von Harald Wenzel. Frankfurt/M./New York: Campus. S. 7–30.

West Candace, Zimmerman Don H. Doing Gender // Gender & Society. 1987 Vol. 1. No. 2. P. 125–151.

Wieder D. Lawrence, Zimmerman Don H. Regeln im Erklärungsprozess. Wissenschaftliche und ethnowissenschaftliche Soziologie // *Weingarten Elmar, Sack Fritz, Schenkein Jim* (Hg.) Ethnomethodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976. S. 105–129.

Wiesenthal Helmut. Rational Choice. Ein Überblick über Grundlinien, Theorienfelder und neuere Themenakquisition eines sozialwissenschaftlichen Paradigmas // Zeitschrift für Soziologie. 1987 Vol. 16. No. 6. S. 434–449

Wieviorka Michel. Sociétés et terrorisme. Paris: Fayard, 1988.

Wieviorka Michel. Kulturelle Differenzen und kollektive Identitäten. Hamburg: Hamburger Edition, 2003.

Wieviorka Michel. La violence. Paris: Ballard, 2004.

Wieviorka Michel et al. (Ed.) La France raciste. Paris: Édition du Seuil, 1992.

Wiggershaus Rolf. Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. München: dtv, 1988.

Willke Helmut. Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme. Stuttgart / New York: Gustav Fischer, 1987

Willke Helmut. Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

Willke Helmut. Systemtheorie III: Steuerungstheorie. Grundzüge einer Theorie der Steuerung komplexer Sozialsysteme. Stuttgart / Jena: Gustav Fischer, 1995.

Willke Helmut. Supervision des Staates. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997

Wilson R. Jackson. In Quest of Community: Social Philosophy in the United States, 1860–1920. New York / London / Sidney / Toronto: John Wiley & Sons, 1968.

Wittrock Björn. Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as Global Condition // Daedalus. 2000. Vol. 129. No. 1. S. 31–60.

Zald Mayer, McCarthy John D. Social Movements in an Organizational Society Collected Essays. New Brunswick / Oxford: Transaction Books, 1987

Zald Mayer, McCarthy John D. The Resource Mobilization Research Program: Progress, Challenge, and Transformation // Berger Joseph, Zelditch Morris Jr (Eds.) New Directions in Contemporary Sociological Theory. Lanham et. al.: Rowman & Littlefield, 2002.

Zapf Wolfgang. Die Modernisierungstheorie und unterschiedliche Plade der gesellschaftlichen Entwicklung // Leviathan. 1996. Vol. 24. No. 1. S. 63–77

Айзенштадт Ш. А. Посюсторонний трансцендентализм и структурирование мира: «Религии Китая» М. Вебера и образ китайской истории и цивилизации // «Восток». 1992. № 1.

Александр Дж. После неофункционализма: Деятельность, культура и гражданское общество / Пер. с англ. Т. В. Дорофеевой // Социология на пороге XXI века. М.: Интеллект, 1998. С. 231–249.

Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. с англ. И. В. Борисовой и др. М.: ЦентрКом, 1996.

Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В. В. Библихина. СПб: Алетейя, 2000.

Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Пер. с англ. С. Ка-стальского и Н. Рудницкой. М.: Европа, 2008.

Барт Р. Мифологии / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. М.: Издательство имени Сабашниковых, 1996.

Батлер Дж. Психика власти: теории субъекции / Пер. с англ. Завена Баблюяна. Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2002.

Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. В. Се-дельника и Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000.

Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобали-зацию / Пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника. М.: Прогресс-Традиция, 2001.

- Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева М.: Academia, 1999.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М.: «Медиум», 1995.
- Блумер Г. Коллективное поведение / Пер. с англ. Д. Водотынского // Американская социологическая мысль: Тексты. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Блумер Г. Социологические импликации мышления Джорджа Герберта Мида // Социальные и гуманитарные науки за рубежом. Сер. II. Социология. 2008. № 1. С. 114–133.
- Бодрийяр Ж. Америка / Пер. с фр. Д. Калугина. СПб: Владимир Даль, 2000.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. 2-е изд. М.: Университет; Добросвет, 2006.
- Бурдые П. Социальное пространство и генезис «классов» // Вопросы социологии. 1992. Т. I. № 1. С. 17–33.
- Бурдые П. Начала. Choses dites / Пер. с фр. Н. А. Шматко. Москва: Socio-Logos, 1994.
- Бурдые П. Практический смысл / Пер. с фр. Н. А. Шматко. СПб: Алетейя, 2001.
- Бурдые П. Различение: социальная критика суждения (фрагменты книги) // Западная экономическая социология: Хрестоматия современной классики / Сост. и научн. ред. В. В. Радаев. М.: РОССПЭН, 2004.
- Вебер М. Основные социологические понятия // Западно-европейская социология XIX–начала XX веков. М., 1996. С. 455–491.
- Гарфинкель Г. Исследование привычных оснований повседневных действий // Социологическое обозрение. Том 2. № 1. 2002. С. 42–70.
- Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Пер. с англ. З. Замчук, Н. Макарова, Е. Трифонова. СПб.: Питер, 2007.
- Гарфинкель Г. Концепция и экспериментальные исследования «доверия» как условия стабильных согласованных действий / Пер. с англ. А. М. Корбу-та // Социологическое обозрение. 2009. Т. 8. № 1. С. 3–25.
- Гидденс Э. Социология / Пер. с англ. под ред. В. А. Ядова. М. Эдиториал УРСС, 1999.
- Гидденс Э. Новые правила социологического метода / Пер. с англ. С. П. Баньковской // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 2.
- Гидденс Э. Трансформация интимности. Сексуальность, любовь и эротизм в современных обществах / Пер. с англ. В. Анурина. СПб.: Питер, 2004.
- Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации / Пер. с англ. И. Тюриной. М.: Академический проект, 2005.
- Гиллиган К. Иным голосом: Психологическая теория и развитие женщины / Этическая мысль. М., 1991.
- Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. и вступ. статья А. Д. Ковалева. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2000.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д. В. Складнева // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994.

Дарендорф Р. Тропы из утопии / Пер. с нем. Б. М. Скуратова. М.: Практикс, 2002.

Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб: Академический проект, 2000.

Йоас Х. Креативность действия / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб: «Алетейя», 2005.

Кардозо Ф. Э., Фалетто Э. Зависимость и развитие Латинской Америки. Опыт социологической интерпретации. М.: ИЛА РАН, 2002.

Касториadis К. Воображаемое установление общества / Пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса. М.: Логос, Гнозис, 2003.

Кимлика У. Современная политическая философия: введение / Пер. с англ. С. Моисеева. М.: Издательский дом, 2009.

Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Н. С. Розова. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.

Козер Л. А. Функции социального конфликта / Пер. с англ. О. Назаровой. Москва: Дом интеллектуальной книги: Идея-пресс, 2000.

Козен Дж., Арато Э. Гражданское общество и политическая теория / Пер. с англ. И. И. Мюрберг. М.: Весь мир, 2003.

Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И. З. Налетова. М.: Наука, 1975.

Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д. Я. Калугина. СПб.: Издательство Европейского университета, 2006.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Пер. с фр. А. Б. Островского. М.: Республика, 1994.

Леви-Стросс К. Печальные тропики / Пер. с фр. Г. Е. Сергеева М.: АСТ, 1999.

Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с фр. В. С. Иванова. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.

Лукач Д. История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике. М.: Логос-Альтера, 2003.

Луман Н. Власть / Пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Практикс, 2001.

Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории / Пер. с нем. И. Д. Газиева. СПб: Наука, 2007

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия (1945) / Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовинной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999.

Мертон Р. К. Продолжение анализа теории референтных групп и социальной структуры // Референтная группа и социальная структура / Под ред. С. А. Белановского М.: Институт молодежи, 1991.

Миллс Ч. Р. Социологическое воображение // Пер. с англ. О. А. Оберемко. М., Издательский дом «Стратегия», 1998.

Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: «Восточная литература», РАН 1996.

Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики / Пер. с англ. А. Н. Нестеренко. М.: Начала, 1997

Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / Пер. с англ. Е. Короленко. М.: ФЭИ, 1995.

Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические обоснования социальных наук // *Парсонс Т.* О структуре социального действия. М.: Академпроект, 2000. С. 181–319.

Парсонс Т. Система современных обществ / Пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева. М., 1997

Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. с англ. Т. Дмитриева, М. Лебедева. М.: Праксис, 2002.

Пирс Ч. С. Закрепление верования // Вопросы философии. 1996. № 12. С. 106–120.

Поплер К. Логика научного исследования / Пер. с англ. под общей редакцией В. Н. Садовского. М.: Республика, 2005.

Рикёр П. Время и рассказ / Пер. Т. В. Славо. М.; СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН: Культурная инициатива: Университетская книга, 2000.

Ролз Дж. Теория справедливости / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1995.

Рорти Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997

Рорти Р. Обретая нашу страну. Политика левых в Америке XX века / Пер. с англ. И. В. Хестановой, Р. З. Хестанова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998.

Саймон Г. А. Теория принятия решений в экономической теории и науке о поведении // Вехи экономической мысли. Теория потребительского поведения и спроса. Т. 1. Под ред. В. М. Гальперина. СПб.: Экономическая школа. 1999.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В. И. Колядко. М.: «Республика», 2000.

Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике / Пер. с фр. Б. П. Нарумова. М.: Прогресс, 1990.

Тёрнер Дж. Структура социологической теории / Пер. с англ. под ред. Г. В. Осипова. М.: Прогресс, 1985.

Токвиль А. де. Демократия в Америке / Пер. с фр. Олейника В. Т. Орловой Е. П., Малаховой И. А. и др. М.: Весь Мир, 2000.

Тугендхат Э. Введение в аналитическую философию языка. Лекция 9–10 (Предметная теория значения на примере Гуссерля) // Логос. 1999. № 10 (20). С. 89–112.

Фейерабенд П. Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, общ. ред. И. С. Нарского. Благовещенск: Гуманитарный колледж им. Б. де Куртене, 1998.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. и нем. А. Л. Никифорова. М., 1986.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб.: A-cad, 1994.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. Стаф под ред. В. Гайдамака. СПб.: Университетская книга, 1997.

Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Т 3 / Пер. с фр. Т. Н. Титовой, О. И. Хомя под общ. ред. А. Б. Мокроусова. Киев: Дух и Литера, 1998.

Фуко М. Надзирать и наказывать / Пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999.

Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. Т 2 / Пер. с фр. В. Каплуна. СПб: Академический проект, 2004.

Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975–1976 учебном году / Пер. с фр. Е. А. Самарской. М.: Наука, 2005.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М. М. Беляева и др. М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

Хабермас Ю. Труд и интеракция. Заметки к гегелевской „философии духа“ йенского периода // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Праксис, 2007

Хоманс Дж. Социальное поведение: его элементарные формы // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. «Социология». 2001. № 2. С. 88–132. № 3. С. 127–164.

Хоманс Дж. К. Возвращение к человеку // Американская социологическая мысль / Под ред. В. И. Добренькова. М., 1994. С. 46–61.

Хоманс Дж. Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология. М.: Издательство Московского университета, 1984. С. 82–91.

Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Дialeктика Просвещения: Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Л. Хорькова. М.: Медиум, 1997

Цапф В. Теория модернизации и различие путей общественного развития // Социс. 1998. № 8. С. 14–26.

Шарль К. Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX века / Пер. с фр. под ред. С.Л. Козлова. М.: Новое издательство, 2005.

Шеллинг Т. Стратегия конфликта. М.: ИРИСЭН, 2007

Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: Очерки по феноменологической социологии / Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой. М., 2003.

Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Пер. с нем. А. М. Руткевича. 2 тома. М. СПб: Университетская книга, 2001

Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии: По собственным наблюдениям и достоверным источникам. 5-е изд. М.: Прогресс, 1984.

Эрибон Д. Мишель Фуко / Пер. с фр. Е. Э. Бабаевой. М.: Молодая Гвардия, 2008.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Автономия / автономный 215, 392, 437, 560, 583, 586, 592 и далее, 600, 609, 626, 676, 682, 735, 743, 758, 778

Актор(ы)

– коллективные акторы 101, 175, 220, 288, 297, 327 и далее, 353, 460 и далее, 479, 600 и далее, 674, 707, 757 и далее

– констелляция(и) акторов 463, 471 и далее, 758

– корпоративные акторы 178, 604

Аутопойесис / аутопойетический 359, 391 и далее, 398, 736, 759

Бюрократия / бюрократический 135, 139, 296, 351, 374, 378 и далее, 461, 464 и далее, 657, 667, 679 и далее, 735

– бюрократизация 284, 576

Верификация 17 и далее, 368, 761

Власть / властные отношения 29, 31, 44, 50, 53, 63, 66, 87, 121 и далее, 158 и далее, 170, 211 и далее, 254, 261 и далее, 276, 280 и далее, 304, 306, 310, 332, 347 и далее, 356, 388, 455 и далее, 468, 510, 515 и далее, 532, 538, 554, 566, 572, 574, 598, 607, 617, 621, 629, 640, 645 и далее, 651 и далее, 683, 690 и далее, 706, 747, 762, 767, 773, 777

– сети власти 409 и далее, 790

– социология власти 403 и далее

Война 5, 6, 10, 44, 49 и далее, 75, 83, 87, 173, 175, 202, 274, 292, 303, 360, 369, 410 и далее, 415, 450, 487 и далее, 530, 576, 607, 612, 667, 677, 682, 688, 745 и далее, 753, 781, 789 и далее

– война всех против всех (bellum omnium contra omnes) 49 и далее, 230

Воображаемое 577, 579 и далее

Габитус 549 и далее

Гендер (см. также Пол) 283, 618 и далее, 630, 633 и далее, 656 и далее, 688

– гендерная роль 282, 672

Герменевтика / герменевтический 298 и далее, 312, 329, 359, 499, 526, 532, 612 и далее, 678, 752

Гетерономия / гетерономный 592, 595, 778

Глобализация 14, 27, 439, 538,

– критик(и) / противник(и) глобализации 86, 410, 568, 572, 602, 672, 687, 688, 755 и далее

Господство 50, 60, 158, 168, 270 и далее, 280 и далее, 304, 307, 347, 354, 378, 400, 404, 428, 431 и далее, 472, 555, 566 и далее, 583, 595, 605, 617, 622, 631, 645, 651

– свободный от господства 312, 529, 695

– социология господства 263 и далее, 732, 767

Действие

– аффективное действие 107, 561, 732

– инструментальное действие 282, 312, 314, 316, 333, 337 и далее

– коллективное действие 161 и далее, 172 и далее, 201 и далее, 212 и далее, 261 и далее, 271, 478, 598, 676, 706 и далее, 743

– коммуникативное действие 40, 291 и далее, 312 и далее, 322 и далее, 541, 561, 587, 588, 735, 736, 765

– ориентированное на выгоду действие (см. также Утилитаризм) 45 и далее, 49 и далее, 60, 141 и далее, 152, 156, 160 и далее, 171 и далее, 198, 286, 338, 539 и далее, 552 и далее, 561 и далее, 775

– социальное действие 11, 35 и далее, 87, 101 и далее, 132, 178, 197, 212, 218, 532, 599

– стратегическое действие 286, 316, 337 и далее, 734, 736

– традиционное действие (см. также Традиция) 107, 109, 732

– ценностнорациональное действие 68, 107, 598, 733

– целерациональное действие / целерациональность 68, 107, 109, 286, 308, 314 и далее, 330, 342, 350, 378, 382, 385, 404, 561, 605, 671, 731, 733 и далее, 780

– экспрессивное действие 76, 77, 80, 199, 352, 422, 430

– координация действий / координация целей действий 55, 57, 64, 97, 229, 304, 344 и далее

– последствия действия 82 и далее, 90, 92, 95, 161, 176 и далее, 343 и далее, 375, 381 и далее, 423 и далее, 438 и далее

– поток действия 188, 383, 417 и далее, 739

– ситуация действия 56, 63, 81, 82, 173, 182, 188, 226, 339, 340, 345, 738, 749

Демократия / демократический 87, 123, 133, 135, 136, 139, 168, 258, 260, 300 и далее, 386, 401, 443, 457, 527, 592 и далее, 601, 607, 683, 701 и далее, 709 и далее, 731, 750, 758, 772 и далее, 790

– демократизация 289, 401, 436, 443, 674, 744

– теория демократии 167, 594, 608 и далее, 616, 721 и далее

Деньги 86, 101, 121 и далее, 163, 171 и далее, 347 и далее, 555, 591

Диагнозы современности 315, 316, 330, 348, 353, 413, 416, 439, 478, 483, 523, 527, 572, 600, 603, 611, 618, 661 и далее, 759, 762 и далее, 778, 785, 789 и далее

Дискурс / Теория дискурса 8, 34, 286, 335 и далее, 354 и далее, 487, 516 и далее, 566, 572, 604, 609, 649 и далее, 683, 686, 690, 695, 727, 735, 769 и далее, 783 и далее

– дискурсная этика 336, 615, 630 и далее, 713, 749 и далее

Дисциплина / дисциплинарный 407, 437, 514 и далее, 523, 782 и далее

Дифференциация 132 и далее, 347 и далее, 381, 462 и далее, 468, 478, 483 и далее, 607, 609, 641 и далее, 694

– ледифференциация 463, 485, 562 и далее, 639, 667

– теория дифференциации 262, 348, 395, 485, 673 и далее, 744 и далее, 771

– функциональная дифференциация 392 и далее, 755

Договор / теории договора 59, 147, 161, 202, 219, 320, 380, 382, 692

Жизненный мир 234 и далее, 315 и далее, 339, 343 и далее, 372

– колонизация жизненного мира 318, 350 и далее

Знак (см. также Системы знаков / символов) 15, 158, 431, 496 и далее, 527, 530, 578 и далее, 590, 649, 655

Идентичность / формирование идентичности 51, 62, 102, 117, 188 и далее, 207, 209, 217, 236, 324, 334, 356, 415, 439, 477, 527, 550, 565, 603 и далее, 610 и далее, 624

и далее, 634 и далее, 647 и далее, 696, 699, 747, 761, 763, 772, 778

Изменения социальные / теории социальных изменений 34 и далее, 103, 129 и далее, 176, 203 и далее, 218, 249, 254 и далее, 269 и далее, 281, 288, 294, 323, 325, 404 и далее, 437 и далее, 460 и далее, 468 и далее, 485, 531, 566, 567, 580, 589, 600, 618, 746, 771, 788 и далее

Индивидуализм (теоретический) / индивидуалистский 7, 71, 143, 171, 172, 598, 659, 695 и далее

– антииндивидуалистский 8, 150, 155

Индивидуализм (как явление) 47, 136, 137, 522, 700 и далее

Индивидуализация 14, 605, 662, 668 и далее, 688, 701

Институты / институциональный 99, 101, 118, 120, 125, 132, 137, 139, 149, 150, 158, 159, 166, 200, 203, 219, 259, 276, 306 и далее, 315 и далее, 370 и далее, 380, 401, 405, 435, 437, 449, 482, 496, 503, 516, 520, 581, 582, 589 и далее, 607, 611, 643, 653, 657, 658, 684, 688 и далее, 695, 698, 701, 760 и далее, 782

– институционализация 97, 104, 112 и далее, 198, 267, 367, 462 и далее, 590 и далее, 601

– (новый) институционализм 775 и далее

– тотальные институты 209, 428

Интеграция 95 и далее, 116 и далее, 127 и далее, 133, 258, 267, 324, 355 и далее, 365, 385, 408, 462, 483, 484, 504, 506, 514, 564, 605, 608, 750, 760

– социальная интеграция versus системная интеграция 344 и далее, 403 и далее, 429 и далее

Интернализация 72, 97, 98, 102, 198, 205, 229, 230, 760

Интерпретативные подходы / интерпретативная парадигма 182 и далее, 193, 195, 203, 222 и далее, 231, 239, 244, 252, 254, 280, 289, 346, 347, 403, 526, 768, 770

Интерсубъективность / интерсубъективный 19, 189, 192, 196, 202, 312, 321, 335, 354, 423, 508, 578, 631, 697, 698, 713, 730, 731, 741, 742, 765

Истина 20 и далее, 235, 299, 333 и далее, 376, 387, 395, 397, 457, 462, 467, 468, 508, 512, 513, 516, 517, 521, 552, 569, 597, 644 и далее, 714 и далее, 724 и далее

Историческая социология 281, 288, 289, 406 и далее, 748, 754, 777

Капитализм / капиталистический 27, 39, 50, 86, 89 и далее, 145, 162, 261, 279, 297, 304, 309, 315, 317 и далее, 326, 329, 344, 347, 352, 413, 435, 436, 443, 518, 548, 555, 583 и далее, 600, 604, 620, 668, 678, 766, 770, 771, 778

Картезианство / картезианский 508, 781, 782

– картезианский дуализм 187, 716, 737

– картезианское сомнение 185 и далее, 646

Коммуникация 121 и далее, 189, 193, 196, 198, 241, 242, 249, 304 и далее, 313, 319, 344, 385, 409, 422, 423, 448, 539, 541, 589, 605, 720, 730, 741 и далее, 751, 755, 763 и далее

– коммуникация в системной теории 394 и далее, 438

– коммуникативный разум / рациональность (см. также Коммуникативное действие) 304, 307, 313, 331 и далее, 355

– посредники коммуникации (символически генерализованные)

121 и далее, 347 и далее, 393, 427

Коммунитаризм 6, 616, 659, 687, 689, 707, 708, 751

Контингентность / контингентный 200, 204, 228, 262, 360, 374 и далее, 463 и далее, 473, 485, 505, 687, 745, 748 и далее, 768

Креативность / креативный 44, 204, 226, 260, 342, 383, 460, 550, 562, 579 и далее, 720, 731 и далее, 770, 787

Кризисный эксперимент (breaching experiment) 237 и далее, 244, 246, 249

Критическая теория (Франкфуртская школа) 292 и далее, 301 и далее, 310, 352, 678, 681

Либерализм / либеральный 40, 52, 167, 272, 300, 316, 393, 413, 572, 587, 594, 603, 609, 616, 629, 632, 634, 659, 686, 688, 694 и далее, 710 и далее, 721 и далее, 748 и далее, 782

Марксизм 26, 27, 153, 162, 263, 266, 275, 293 и далее, 308, 313 и далее, 325 и далее, 376, 408 и далее, 439, 443, 450, 481, 507, 510, 528, 531, 545, 552 и далее, 558, 572, 575 и далее, 621, 678, 707, 728, 731, 755, 763

– вебериянский марксизм 272, 413

Метанарратив 527, 528, 645, 662

Мировое общество 396, 668, 675, 754 и далее

Модернизация 6, 139, 411, 442 и далее, 667, 674, 766, 774, 789 и далее

– рефлексивная модернизация 663, 670 и далее

– теория модернизации 113, 114, 131, 135, 442 и далее, 523, 594, 605, 675, 745, 778, 785

Национальное государство 9, 26, 27, 163, 396, 409, 410, 416, 431 и далее, 607, 668, 756, 782, 788

Неравенство социальное 159, 272 и далее, 566, 572, 573, 668, 693, 694, 710

Несоизмеримость / несоизмеримый 29 и далее, 719, 725 и далее, 775

Норма / нормативная социальная теория / нормативизм 8, 14, 58 и далее, 178 и далее, 195, 198 и далее, 209, 214, 224 и далее, 238, 243 и далее, 254 и далее, 264 и далее, 273 и далее, 299, 307, 333 и далее, 365, 374, 386 и далее, 418, 428 и далее, 450, 483, 502, 515, 564, 579, 587 и далее, 598 и далее, 700 и далее, 733 и далее, 765 и далее

Нормативность / нормативный (в научных / политических высказываниях) 8, 12, 295, 298, 310 и далее, 592 и далее, 610 и далее, 618, 625 и далее, 635, 651, 660, 690 и далее, 790 и далее

Общественность / общественный 51, 67, 77, 88, 104, 108, 113, 122, 136, 161, 167, 270, 273, 279, 295, 305 и далее, 314, 347, 353, 369, 374, 388, 397 и далее, 409 и далее, 439, 515, 560, 565, 575 и далее, 620, 650, 657 и далее, 685, 690 и далее, 721 и далее, 763, 784 и далее

– общественные блага (коллективные блага) 163 и далее, 172 и далее, 758

Общество риска 661 и далее

Организация(и) 154, 178, 200 и далее, 200 и далее, 219, 237, 262, 278, 328, 334, 366, 374 и далее, 494, 668, 684, 699, 722, 735

– социология организаций 159, 162 и далее, 361 и далее, 378 и далее, 705, 707, 713, 776

Осоевое время 467 и далее, 595, 787

- Парадигма, смена парадигм** 29 и далее, 120, 182, 248, 271, 286, 330, 341, 392, 437, 449, 481, 529, 541, 587, 598, 645, 719, 726, 763, 775
- Парсонсианство** 160, 268, 442 и далее, 689, 712
- неопарсонсианство (см. также неофункционализм) 40, 440, 689
- Поведение девиантное** 100, 104, 179, 205, 210 и далее, 245, 251, 267, 280.
- Позитивизм / позитивистский** 18 и далее, 31, 41, 48, 55 и далее, 63, 66 и далее, 74, 227, 263, 600
- спор о позитивизме 293, 310 и далее
- Пол / половой (см. также Гендер)** 275, 619 и далее
- отношение полов 179, 281 и далее, 618 и далее
 - половая идентичность 634, 636
- Поле** 349, 435, 543 и далее, 648
- Понятие теории** 12 и далее, 21, 34
- Порядок (социальный / общественный), теория порядка** 34 и далее, 51 и далее, 80, 87 и далее, 98, 104 и далее, 128, 132, 147, 152, 161, 184, 230, 244, 249, 254 и далее, 267, 272, 276, 329, 343 и далее, 364, 374, 404, 412, 423 и далее, 440, 456 и далее, 468 и далее, 532, 598, 618, 698, 762, 767
- договорной порядок 219 и далее, 343, 380 и далее
 - нормативный порядок 59 и далее, 266, 343, 404
 - фактический порядок 54, 58 и далее, 266
- Постмодерн / постмодернистский** 217, 332, 354, 527 и далее, 614, 634, 644 и далее, 652 и далее, 678, 683 и далее, 729, 774, 778, 791
- Право / правовой** 133, 136, 167, 178, 210, 213, 286, 306, 355 и далее, 386 и далее, 392, 514, 521, 529, 659, 693, 699, 704, 764
- социология права 378, 388, 713
- Прагматизм** 72, 183 и далее, 218, 221, 231, 254, 311, 336, 375, 382, 417 и далее, 549, 597, 762
- неопрагматизм 77, 84, 343, 712 и далее
- Практика, понятие практики** 17, 28, 220, 307 и далее, 327, 332, 342, 347, 370, 421, 495, 533 и далее, 587 и далее, 614, 622, 649, 717, 728 и далее, 739 и далее, 777, 782
- практическая философия 690
- Предпочтения** 143 и далее, 171, 200, 208, 228, 384, 551, 561, 570, 703
- Признание** 215, 335, 357, 522, 552, 569, 763 и далее, 771
- Профессии** 85, 108, 112, 207 и далее, 278, 557, 573, 602, 676, 687, 703
- социология профессий 205, 215 и далее, 279, 662, 754, 759
- Рабочее движение** 227, 408, 600 и далее, 760
- Рабочая сила** 59, 91, 503, 555, 585, 586
- Разделение труда** 13, 101, 132, 205, 206, 218, 263, 282, 285, 448, 621, 626, 641, 694
- Рационализация / теория рационализации** 145, 248, 302, 319, 341, 472, 594 и далее, 603, 606, 744, 784, 785
- Редукция комплексности** 371 и далее, 385, 387
- Религия / религиозный** 50, 80, 133, 135 и далее, 170, 192, 267, 286, 296, 298, 304, 335, 354 и далее, 376, 392, 397, 401, 432, 446, 452, 459 и далее, 502, 543, 592, 595, 603, 608, 667, 692, 700 и далее, 746, 772, 781

- социология религии 137, 256, 264, 341, 490, 784 и далее
- Роль / Ролевая теория 101 и далее, 109 и далее, 115, 131, 132, 149, 190 и далее, 198, 206, 225 и далее, 257, 387, 443, 445, 452, 630, 638, 669
- принятие ролей (role-taking) 191, 198, 742
- Рутин (привычки) 28 и далее, 80, 237, 370 и далее, 420 и далее, 456, 549, 733, 737 и далее
- Секуляризация 136, 137, 357, 455, 477, 608, 746
- Символ / символический 97 и далее, 229, 448, 456, 458, 471, 475, 499 и далее, 530, 540, 567 и далее, 581 и далее, 612, 655
- символический капитал 553 и далее
- символически опосредованная интеракция 123, 192, 331, 341
- Символический интеракционизм 72, 81, 182 и далее, 223 и далее, 231, 239, 252, 254, 271, 280, 290, 300, 311, 321, 333, 341, 380 и далее, 414, 418, 421, 430, 442, 545, 605, 712, 731, 768
- Система(ы), понятие системы 93, 118, 328 и далее, 423 и далее, 438, 458, 486 и далее, 706
- системы действия 61, 94, 96
- система культуры (cultural system) 97, 110 и далее, 126 и далее
- система личности (personal system) 96, 100, 110 и далее
- социальные системы (social system) 94, 98 и далее, 110 и далее, 259 и далее, 267, 425 и далее
- подсистемы 101, 118 и далее, 315 и далее, 351, 392 и далее, 437, 483, 674 и далее, 757 и далее
- система versus жизненный мир 343 и далее, 657, 762
- системы знаков / символов 229, 496 и далее, 504, 508 и далее, 578 и далее, 726
- Системная теория 349, 383 и далее, 424, 460, 478, 562, 706, 736, 755
- функционально-структурная системная теория 127, 316, 364 и далее
- теория система / окружающий мир 365 и далее, 390 и далее
- теория миро-системы (Валлерстайн) 480 и далее, 787
- Сознание 184 и далее, 231 и далее, 265, 336, 344, 373, 395, 417, 495, 665, 714 и далее, 730
- философия сознания 185 и далее, 550
- коллективное сознание 67
- моральное сознание 324, 626 и далее
- самосознание 185, 188, 190, 197, 645
- Солидарность 125, 259, 356, 502 и далее, 688, 700, 708, 721 и далее
- механическая и органическая солидарность 111, 444, 604
- Социальные движения (новые) 169 и далее, 213 и далее, 255, 262, 280, 285, 353, 397 и далее, 478, 521, 601 и далее, 659, 670, 704, 709, 743, 759 и далее, 772
- Социализация / теория социализации 98, 104, 144, 181, 188, 205, 207, 265, 527, 549, 551, 556, 596, 605, 627, 741, 764
- Социология / теория конфликта 216, 254 и далее, 290, 294 и далее, 321, 403 и далее, 428, 442, 461, 468, 552, 559, 563, 598, 617, 706, 743, 760 и далее, 777, 785
- Социология труда 215
- Справедливость 66, 95, 152, 317, 386 и далее, 436, 456, 614, 628 и далее, 689 и далее, 727, 749, 764, 779

Средства (means; см. также Цели) 48 и далее, 62 и далее, 80 и далее, 122, 178 и далее, 196, 199, 331 и далее, 337 и далее, 378, 382, 418, 427, 600, 736 и далее, 744

Структурализм 488 и далее, 533 и далее, 680, 761, 766 и далее

– антиструктурализм 575 и далее, 752, 759, 772, 783

– нео/постструктурализм 354, 488 и далее, 617, 644, 714

– структура 56, 61 и далее, 364 и далее, 445, 452, 653, 656, 660 и далее, 687, 691 и далее

Структурация (у Гидденса) 403, 547 и далее, 565, 572, 754

Субъект(ы), субъективность 57, 66, 68, 81, 155, 235, 302, 332 и далее, 338, 394, 418, 437, 452, 458, 491, 496 и далее, 507 и далее, 517 и далее, 522, 526, 531, 544 и далее, 569, 575, 580, 596, 602 и далее, 631, 645 и далее, 676, 684, 697, 727, 763, 773

– макро/сверхсубъект, коллективный субъект 297, 322 и далее, 350, 579, 707

– (де)субъективизация 605 и далее, 778

Схема / модель AGIL 117 и далее, 398

Тезис о конвергенции 41 и далее, 64, 70 и далее, 77 и далее, 263

Тело 92, 112, 190, 420 и далее, 437, 514, 548, 565, 665, 735, 739

– дуализм духа и тела (см. также Картезианский дуализм) 422, 715 и далее, 737, 740

– телесность 239, 421 и далее, 430, 550, 578, 640, 655, 738 и далее

– телесная схема / образ тела 740 и далее

Теория действия

– система координат действия 62 и далее, 94 и далее, 107, 128,

195, 199, 216, 223, 340, 416, 418, 423

– волюнтаристская теория действия 42, 57, 63 и далее, 80, 84, 264, 482

Теория зависимости 480

Теория игр 173 и далее, 338, 426

Теория мобилизации ресурсов 172, 213, 280, 285, 743

Теории обмена 146 и далее, 159 и далее, 180 и далее

– дарообмен 502 и далее

Теория рационального выбора 147, 161, 167 и далее, 177 и далее, 290, 321, 346, 423, 547, 549, 777

Теория стигматизации 211, 280

Тоталитаризм / тоталитарный 292, 301, 327, 436, 529, 595, 605, 607, 609, 681, 772, 778, 787

Традиция / традиционный 97, 112, 136, 443 и далее, 457, 472, 604, 605, 642, 645, 658, 669

Традиция versus модерн 113, 131 и далее, 443 и далее, 676,

Труд 88, 89, 122, 164, 204, 284, 308, 310, 312 и далее, 325, 333, 342, 530, 583 и далее, 599, 620, 779

Утилитаризм 41 и далее, 54 и далее, 208, 254, 332, 413, 547 и далее, 587, 698, 707, 743, 772

Фальсификация / фальсифицировать 19 и далее, 91, 156, 308

Феминизм 617 и далее

Феноменология 183, 231 и далее, 254, 316, 342, 372 и далее, 417, 428, 490 и далее, 508, 518, 525, 533, 545 и далее, 578, 612, 706, 729, 747, 765

Формы капитала (у Бурдьё) 556 и далее

Функция (см. также Функциональная дифференциация) 88 и далее, 103, 116 и далее, 520

– дисфункции / функциональные нарушения 269, 317

Функционализм / функционалистский 88 и далее, 329, 359, 424 и далее, 545, 744

– эквивалентный функционализм / функциональная эквивалентность 366 и далее

– неофункционализм 40, 484 и далее

– нормативный функционализм 70 и далее, 94, 106 и далее, 127, 406

– структурный функционализм 212 и далее, 255, 263 и далее, 273, 362, 457, 462, 478

Цели, понятие цели 46, 62 и далее, 77, 171, 209, 219 и далее, 241, 308 и далее, 328, 337 и далее, 366 и далее, 381 и далее, 419

– схема «цель – средство» 68, 80, 199, 338, 342, 588, 735 и далее, 743

Ценности 58 и далее, 127, 150 и далее, 160, 170, 182, 195, 198, 203, 223 и далее, 258, 263 и далее, 273 и далее, 340, 355 и далее, 365, 374, 383 и далее, 404, 418, 433, 443, 449 и далее, 457 и далее, 475 и далее, 482, 519, 529, 598 и далее, 631, 687, 691 и далее, 710, 721 и далее, 737, 767, 775, 783

– приверженность ценностям 117 и далее, 121 и далее, 746 и далее

– генерализация ценностей 133, 438

– возникновение ценностей 593, 744 и далее

Чикагская школа социологии 183, 184, 191, 206, 212, 218, 455, 489, 712

Эволюция / Теория эволюции 90, 130 и далее, 256, 262, 289, 323 и далее, 346 и далее, 392, 410, 437 и далее, 463 и далее, 478, 583, 674, 762, 784

– эволюционные универсалии 135, 139

– эволюционизм / эволюционистский 71, 78, 129 и далее, 438 и далее, 791

Экзистенциализм 233, 491, 508, 576, 728

– «христианский экзистенциализм» 612

Эталонные переменные (pattern variables) 114 и далее

Этнометодология 183, 222 и далее, 254, 271, 280, 290, 300, 321, 343, 383, 414, 416, 423, 430, 442, 545, 564, 617, 636 и далее, 729, 768, 772, 777

Язык 5, 189, 192, 229, 241 и далее, 304 и далее, 319, 332 и далее, 339, 347 и далее, 374, 397, 494 и далее, 520, 542, 578 и далее, 590 и далее, 612, 648 и далее, 703, 718 и далее, 764

Языковая игра 527 и далее, 648 и далее, 725 и далее

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Adler Patricia 221
Adler Peter 221
Alchian Armen R. 143
Allen William R. 143
Ames Ruth E. 181
Bolt Christine 619
Bosshart David 596
Brown David J. 203
Caws Peter 494
Chafetz Janet Saltzman 283
Chalmers A. F. 31
Cohen Jean 80
Colomy Paul B. 203
Davis Phillip W. 215
DiMaggio Paul J. 776, 777
Dreyfus Hubert L. 518
Emerson Richard M. 159
Epstein Cynthia Fuchs 623
Ferry Luc 564
Friedman Debra 144
Gerhard Ute 87
Giele Janet Zollinger 619
Gilcher-Holthey Ingrid 577
Goldstone Jack A. 173
Haferkamp Heinrich 408
Hall John A. 411
Hall Peter A. 777
Hall Peter M. 219, 220
Harding Sandra 644
Hartsock Nancy 651
Haskell Thomas 719
Hazelrigg Lawrence E. 80
Hechter Michael 144, 170
Heilbron Johan 75
Heritage John 223, 229, 243
Hettlage Robert 210
Hirschauer Stefan 643
Hirschman Albert 51
Höffe Otfried 690
Irrgang Bernhard 391
Kalyvas Andreas 593
Killian Lewis M. 214
Kneer Georg 391, 402
Kurzweil Edith 491
Lapeyronnie Didier 759
Livingston Eric 252
Lorber Judith 638
Lynch Michael 252
MacKinnon Catharine A. 629
Marwell Gerald 171, 181
Marx Werner 235
Mayer Hans 490
Mehan Hugh 239, 247
Meltzer Bernard N. 209, 218
Müller Hans-Peter 160
Mullins Carolyn J. 206
Mullins Nicolas C. 206
Nagl Ludwig 16
Nunner-Winkler Gertrud 630
Pauer-Studer Herlinde 618, 630
Petras John W. 209, 218
Plummer Ken 193, 212
Pope Whitney 80
Powell Walter W. 776
Raters Marie-Luise 724, 727, 751
Renaut Alain 564
Reynolds Larry T. 209, 218
Robbins Derek 535
Rock Paul 212
Rostow Walt W. 447
Sack Fritz 236, 237, 239, 246, 247
Schröter Susanne 649, 651, 660
Schulze Gerhard 753
Scott Richard W. 776
Snow David A. 215
Srubar Ilja 235
Taylor Rosemary C. R. 777
Turner Jonathan H. 475
Turner Stephen 459
Van der Linden Marcel 576
Wagner Helmut R. 235
Walby Sylvia 621
Warner Stephen R. 81
Weingarten Elmar 236, 237, 239, 246, 247
Welsch Wolfgang 528

West Candace 636
Wieder D. Lawrence 246
Wiggershaus Rolf 293
Willaschek Marcus 724, 727, 751
Wittrock Björn 789
Wood Houston 239, 247
Young Michael 457
Zimmerman Don 636

Абендрот Вольфганг 292
Адлофф Франк 10
Адорно Теодор В. 292, 301 и далее,
330, 341, 352, 524, 678 и далее
Айзенштадт Шмуэль Н. 459 и да-
лее, 594, 607, 674, 705, 771, 784
и далее
Александр Джеффри 6, 22 и далее,
33, 73, 138, 415, 449 и далее,
483 и далее
Алмонд Габриель 447
Альтюссер Луи 509
Андерсон Перри 407
Арендт Ханна 313, 588
Аристотель 308, 588, 614, 616, 632,
695
Арнасон Йоханн П. 778, 786 и да-
лее
Арон Раймон 272, 490

Барбер Бернард 486
Барт Ролан 509 и далее
Батай Жорж 490
Батлер Юдит 646 и далее
Бауман Зигмунт 531, 608, 677 и да-
лее
Беверидж Уильям 688
Бек Ульрих 401, 440, 661 и далее,
685, 701, 744, 755
Беккер Говард 179, 210 и далее
Беккерт Йенс 10, 744
Беккер-Шмидт Регина 656, 660
Белл Дэниел 600
Белла Роберт 446, 476 и далее, 689
и далее
Беллоу Сол 454

Бендикс Райнхард 260 и далее, 286
Бентам Иеремия 45 и далее, 79,
142, 145, 180, 514
Бенхабиб Сейла 632, 652, 657
Беньямин Вальтер 490
Бергер Петер Л. 251, 252
Бергсон Анри 417 и далее
Бернштейн Ричард 689, 714, 728 и
далее
Бисмарк Отто фон 300
Биттнер Эгон 251
Блау Петер М. 159, 160
Блумер Герберт 196 и далее, 212 и
далее, 225, 271, 712
Блэр Тони 416
Боас Франц 501
Бодлер Шарль 596
Бодрийяр Жан 530
Болтански Люк 573, 767 и далее
Брак Жорж 571
Браунинг Кристофер Р. 682
Браунмиллер Сьюзан 621
Бубер Мартин 459, 705
Бувар Симоне де 491
Будон Раймон 162, 168, 176
Бурдые Пьер 221, 278, 279, 343,
492, 533 и далее, 597 и далее,
767 и далее

Вагнер Петер 10, 782, 783
Вакан Лонк 546, 766
Валлерстайн Иммануил 480, 755,
787 и далее
Вальцер Михаэль 700
Варела Франциско 391, 392
Вебер Макс 11 и далее, 27, 37 и
далее, 68, 80, 107 и далее, 120,
136, 145, 233, 258 и далее, 284,
300, 330, 341, 352, 378 и далее,
412, 426, 446, 455, 472 и далее,
482 и далее, 566, 712, 730 и да-
лее, 775, 784 и далее
Веблен Торстейн 775
Венцель Харальд 126, 138, 483
Веттерер Ангелика 640 и далее
Виевьорка Мишель 759, 760

- Визенталь Хельмут 768
 Вильке Хельмут 756 и далее
 Витгенштейн Людвиг 529, 714, 718
 и далее, 780
 Вольф Алан 730
- Галилей Галилео 234, 726
 Гарфинкель Гарольд 222 и далее,
 271, 423, 433, 536, 643
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих
 74, 313, 428, 466, 490, 614, 763,
 765
 Гелен Арнольд 369 и далее, 382,
 383
 Гердер Иоганн Готфрид 76 и далее,
 199
 Гидденс Энтони 81, 221, 403 и да-
 лее, 475, 488, 493, 515, 533, 547,
 549, 671 и далее, 685, 706, 711,
 739, 744, 753 и далее, 785, 790
 Гиллиган Кэрл 626 и далее, 688
 Гильдемайстер Регине 640 и далее
 Гирти Клиффорд 487
 Гитлер Адольф 44, 87, 233, 302,
 680
 Глейзер Барни Г 208, 216
 Гоббс Томас 47 и далее, 147, 161,
 230, 698
 Гольдхаген Даниэль 678, 682
 Гофман Ирвин 208 и далее, 287,
 334, 340, 422, 428, 430
 Гофман Э.Т.А. 376
 Гоше Марсель 772
 Грамши Антонио 308
 Гуссерль Эдмунд 183, 231 и далее,
 372 и далее, 417, 490, 525, 549,
 612, 684
- Дарвин Чарльз 130, 131
 Дарендорф Ральф 268 и далее, 403,
 404
 Декарт Рене 185 и далее, 234, 714,
 716, 717, 779 и далее
 Делоне Роббер 571
 Дензин Норман К. 217 и далее,
 Деррида Жак 524 и далее, 684,
- Джевонс Уильям Стенли 47
 Джеймс Уильям 184, 375, 418, 713,
 731, 747
 Джеймсон Фредерик 531
 Джефферсон Томас 702
 Дидро Дени 428
 Доссе Франсуа 532, 766 и далее
 Дуглас Джек 250
 Дьюи Джон 71, 184, 188, 383, 560,
 713, 714, 718 и далее, 747, 749,
 780, 783
 Дюркгейм Эмиль 11, 13, 27, 37 и
 далее, 60, 67, 68, 75, 80, 111,
 209, 245, 250, 258, 263, 266,
 272, 330, 341, 412, 446, 455, 482
 и далее, 538, 569, 604, 712, 731,
 747, 772, 775
 Дюшан Марсель 571
- Жоспен Лионель 603
- Зальд Майер 172, 281
 Зиммель Георг 13, 37, 72 и далее,
 83, 160, 258 и далее, 271, 283,
 300, 731, 747
 Золя Эмиль 57
 Зомбарт Вернер 39
- Йоас Ханс 5, 70, 76, 80, 358, 383,
 401, 479, 485, 527, 674, 714, 730
 и далее, 783, 790
- Кайе Ален 772
 Кайуа Рожер 490
 Камю Альбер 491
 Кант Иммануил 52, 306, 482, 603,
 604, 614, 630, 631, 645, 696,
 717
 Кардозо Фернандо 480
 Картер Джимми 707
 Кастанеда Карлос 246
 Кеймик Чарльз 79, 483
 Келлер Готфрид 158
 Кеннеди Джон Ф. 318
 Кере Луи 772
 Кесслер Сьюзан 635 и далее, 654

- Кимлика Уилл 617
 Китсьюз Джон 212
 Кнапп Гудрун-Аксели 656, 660
 Кнёбль Вольфганг 5, 130, 408, 443, 450, 455, 787
 Кожев Александр 490
 Козер Льюис А. 257 и далее, 284, 286
 Коллинз Рэндалл 275 и далее, 566
 Кольберг Лоренс 323, 626 и далее, 688
 Коммонс Джон 775
 Кон-Бендит Даниель 577
 Коперник Николай 29
 Коулмен Джеймс С. 178, 179,
 Козн-Соалл Анни 491
 Крозье Мишель 603
 Кули Чарльз Хортон 37, 71, 73, 183
 Кун Томас С. 25 и далее, 332, 529, 545, 719, 725, 726
 Кьеркегор Сёрен 728
 Кьяпелло Эв 767 и далее

 Лавуазье Антуан Лорен де 25
 Лакан Жак 509, 510
 Ламон Мишель 573, 574
 Ландвеер Хильге 654, 655
 Ларсон Магали Сарфатти 279
 Латур Бруно 773 и далее
 Левинас Эммануэль 684, 688, 689
 Леви-Стросс Клод 500 и далее, 520, 524, 532, 535, 542
 Лейбниц Готфрид Вильгельм 715
 Лемерт Эдвин М. 212
 Ленски Герхард 273, 274
 Лернер Даниэль 447 и далее
 Лефор Клод 576, 609, 772
 Лиди Виктор 138
 Лиотар Жан-Франсуа 524, 527 и далее, 576, 645, 662, 670, 687
 Липсет Сеймур Мартин 447
 Локвуд Дэвид 265 и далее, 286, 291, 403 и далее, 429
 Локк Джон 50 и далее, 147, 717
 Лукач Дьердь 326
 Лукман Томас 235, 251, 252, 345
 Луман Никлас 40, 126, 128, 294, 327, 328, 349, 359 и далее, 412, 414, 425, 433, 436 и далее, 478, 483 и далее, 533, 562 и далее, 596, 673, 706, 735, 744, 753 и далее
 Лютер Мартин 62, 153, 299

 Майнц Ренате 757
 Макиваелли Николо 286, 690
 Макинтайр Аласдер 588
 МакКартти Джон Д. 358, 362
 МакКартти Томас 172
 МакКенна Венди 637 и далее
 МакКлелланд Дэвид 447
 Малевич Казимир 571
 Малиновский Бронислав 39, 88
 Мангейм Карл 251
 Манн Майкл 6, 408 и далее
 Маркс Карл 14, 26 и далее, 37 и далее, 74, 86, 89 и далее, 162, 251, 261 и далее, 352, 369, 406, 413, 484, 490, 507, 509, 536, 553 и далее, 583 и далее, 604, 621, 729, 732, 764
 Маршалл Альфред 41, 65 и далее, 130, 263, 330, 341, 445
 Маршалл Томас 408
 Матурана Умберто Р. 391 и далее
 Маурер Андреа 777
 Мерло-Понти Морис 233, 491, 578, 580, 612, 740, 741
 Мертон Роберт К. 82, 103, 140, 257, 423
 Метаксас Иоаннис 576
 Мид Джордж Герберт 11, 37, 71, 73, 83, 183, 184, 188 и далее, 197, 207, 239, 313, 330, 341, 712, 720, 730, 740 и далее, 749, 765
 Миллер Джеймс 532
 Миллс Ч. Райт 139, 264, 713
 Милль Джон Стюарт 46, 47
 Митчелл Уэсли 775

- Михельс Роберт 168, 378 и далее, 735
 Монтень Мишель 781
 Морен Эдгар 576
 Мосс Марсель 490, 502 и далее, 772
 Мэдсен Ричард 700
 Мюнх Рихард 139, 482 и далее, 564
 Нагль-Доцекал Херта 660
 Надаи Ева 643, 644
 Наполеон Бонапарт 410, 411
 Нассен Армин 402
 Ниппердей Томас 410
 Ницше Фридрих 354, 511, 516, 519, 524, 528, 629, 647, 685, 747
 Нора Пьер 772
 Норт Дуглас 776
 Нуссбаум Марта 632, 633, 653 и далее
 Ньютон Исаак 29, 781
 Обершелл Этциони 172
 Олсон Мансур 161 и далее, 271
 Опп Карл-Дитер 169
 Оукшотт Майкл 588
 Оффе Клаус 168
 Парето Вильфредо 41, 66 и далее, 130, 263, 272, 330, 341
 Парк Роберт 71, 183, 184, 218
 Парсонс Талкотт 6, 10, 37 и далее, 141, 147 и далее, 181 и далее, 193 и далее, 244, 252 и далее, 320, 327 и далее, 340 и далее, 356 и далее, 416 и далее, 442 и далее, 493, 523, 529, 564, 587, 597 и далее, 617, 698, 707, 712, 722, 733, 746, 752 и далее, 775 и далее, 784, 791
 Пассерон Жан-Клод 492
 Патнэм Хилари 709 и далее, 724 и далее
 Пиаже Жан 323, 626
 Пирс Чарльз С. 15, 16, 22, 23, 184, 186, 231, 713, 724, 728 и далее
 Плесснер Хельмут 369
 Поппер Карл Раймунд 16 и далее, 310 и далее
 Пруст Марсель 418
 Пуланзас Никос 509, 510
 Рабинов Пол 532
 Райан Алан 179
 Рейган Рональд 319
 Рекс Джон 265 и далее, 403 и далее
 Рикардо Давид 47
 Рикёр Поль 592, 611 и далее, 684, 748, 751, 766
 Ролз Джон 614, 631, 689 и далее, 764
 Рорти Ричард 531, 714 и далее, 780, 783
 Роттердамский Эразм 781
 Ротхаккер Эрих 292, 298
 Рубин Гейл 621, 622
 Рузвельт Франклин Д. 40
 Руссо Жан-Жак 272, 477, 506, 603, 604
 Саймон Герберт 180
 Сакс Харви 236, 249, 251
 Салливан Уильям М. 700
 Сандел Майкл 695 и далее
 Сартр Жан-Поль 233, 272, 491 и далее, 508, 518, 537, 544, 578, 598 и далее, 728
 Селзник Филипп 713
 Сёрль Джон Р. 332
 Сикурел Аарон В. 226 и далее, 245, 250
 Скиннер Б.Ф. 151, 154
 Смелзер Нейл 120, 121, 129, 447, 478 и далее, 743
 Сметана Бедржих 571
 Смит Адам 37, 50 и далее, 79, 142, 147, 769
 Сорокин Питирим 39
 Соссюр Фердинанд де 494 и далее, 520, 524, 542, 655

Софски Вольфганг 682
 Спенсер Герберт 71 и далее, 129 и далее
 Сталин Иосиф 296, 679
 Страусс Ансельм 200, 207, 216 и далее

Тевено Лорен 769
 Тейлор Чарльз 76, 603, 700, 747, 779
 Тённис Фердинанд 37, 111, 112, 731
 Терборн Геран 788, 789
 Тёрнер Виктор 787
 Тёрнер Ральф 206, 225
 Тик Людвиг 376
 Тилли Чарльз 281
 Тиллих Пауль 612
 Типтон Стивен М. 700
 Тирьякян Эдвард 482
 Титмусс Ричард 408
 Токвиль Алексис де 75, 261, 263, 701 и далее
 Томас Уильям Исаак 37, 71, 73, 183, 184, 218
 Томпсон Эдвард П. 407, 414
 Труман Гарри С. 445
 Тугендхат Эрнст 5
 Тулмин Стивен 780 и далее
 Турен Ален 6, 84, 401, 509, 592, 597 и далее, 674, 676, 706, 759 и далее, 772, 778, 782 и далее

Уайтхед Альфред Норт 483
 Уилсон Р. Джексон 72
 Уинтроп Джон 702

Файерстоун Суламифь 621
 Фалетто Энцо 480
 Фейерабенд Пол 31, 332, 645, 719, 726
 Фейербах Людвиг 369
 Флобер Густав 567
 Флэкс Джейн 645, 646
 Франк Манфред 5, 525, 526, 532

Фрейд Зигмунд 87, 95, 490, 509, 596, 625
 Фрейдсон Элиот 216
 Фрейзер Нэнси 657 и далее
 Фридрих Каспар Давид 571
 Фуко Мишель 429, 432, 436, 437, 509 и далее, 544, 645 и далее, 681, 762, 782
 Фюман Франц 158

Хабермас Юрген 40, 127, 192, 234, 290 и далее, 322 и далее, 359 и далее, 374, 380, 386, 389, 403 и далее, 412, 415, 419, 422, 426, 429, 436, 440, 482 и далее, 529, 533, 560, 586 и далее, 605 и далее, 626, 630 и далее, 657 и далее, 681, 695, 700, 706, 709, 713, 722, 725, 729 и далее, 746, 750 и далее, 762 и далее, 784 и далее
 Хагеманн-Уайт Кэрол 639
 Хайдеггер Мартин 233, 418, 490, 525, 684, 714, 719, 720, 780
 Хайнц Беттина 643, 644
 Хальбвакс Морис 490
 Харви Дэвид 531
 Хобсбаум Эрик 407
 Ходороу Нэнси 624 и далее
 Хоманс Джордж К. 147 и далее, 180
 Хоннет Аксель 358, 532, 762 и далее
 Хоркхаймер Макс 292, 293, 301 и далее, 330, 341, 352, 681, 683
 Хорстер Детлеф 402
 Хохшильд Арли 207
 Хьюз Эверетт 208, 215

Цапф Вольфганг 482

Шарль Кристоф 572
 Шарпф Фриц В. 175, 757
 Швингель Маркус 572
 Шекспир Уильям 781
 Шелер Макс 251, 369, 747
 Шеллинг Томас К. 175, 176

-
- | | |
|--|--|
| Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф 292 | Щеглов Эмануэль А. 249 |
| Шельски Гельмут 361, 377, 400 | Эбботт Эндрю 216 |
| Шилз Эдвард 117, 453 и далее, 475 и далее | Эдер Клаус 557, 573 |
| Шиманк Уве 759 | Элиас Норберт 407 |
| Шкляр Юдит 721 | Эльстер Джон 177, 178 |
| Шлюхтер Вольфганг 784 и далее | Энгельс Фридрих 26, 27, 86, 273, 583, 584, 621 |
| Шмид Михаэль 777 | Эрибон Дидье 518, 520, 521, 532 |
| Шмидт Гельмут 318 | Эрикссон Кай 212 |
| Шмоллер Густав 775 | Эссер Хартмут 34, 179 |
| Шостакович Дмитрий 671 | Этциони Амитай 142, 153, 705 и далее, 757 |
| Шпицвег Карл 671 | |
| Штихве Рудольф 754 и далее | Якобсон Роман 501, 505 |
| Шютц Альфред 233 и далее, 247, 251, 345, 729 | Яновитц Морис 454 |
| | Ясперс Карл 466 и далее |

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
Первая лекция. Что такое теория?	11
Вторая лекция. Классическая попытка синтеза. Талкотт Парсонс	37
Третья лекция. Парсонс на пути к нормативному функционализму	70
Четвертая лекция. Парсонс и развитие нормативного функционализма	106
Пятая лекция. Неоутилитаризм	141
Шестая лекция. Интерпретативные подходы (I): символический интеракционизм	182
Седьмая лекция. Интерпретативные подходы (II): этнометодология	222
Восьмая лекция. Социология и теория конфликта	254
Девятая лекция. Хабермас и критическая теория	290
Десятая лекция. «Теория коммуникативного действия» Хабермаса	322
Одиннадцатая лекция. Николас Луман: радикализация функционализма	359
Двенадцатая лекция. Теория структуризации Энтони Гидденса и современная британская социология власти	403
Тринадцатая лекция. Обновление парсонсианства и теории модернизации	442
Четырнадцатая лекция. Структурализм и постструктурализм	488
Пятнадцатая лекция. Между структурализмом и теорией практики — социология культуры Пьера Бурдьё	533
Шестнадцатая лекция. Французские антиструктуралисты	575
Семнадцатая лекция. Феминистские социальные теории	617
Восемнадцатая лекция. Кризис модерна? Новые диагнозы современности	661
Девятнадцатая лекция. Неопрагматизм	712
Двадцатая лекция. Ситуация сегодня	753
Литература	792
Предметный указатель	824
Именной указатель	832

Ханс Йоас, Вольфганг Кнёбл

Социальная теория.

Двадцать вводных лекций

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Оригинал-макет *Л. Г. Иванова*

Корректор *Д. Ю. Былинкина*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел./факс: (812) 560-89-47

E-mail: office@aletheia.spb.ru (отдел реализации),

aletheia@peterstar.ru (редакция)

www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»:

Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95

Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.

Тел. (812) 327-26-37

*Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.

• Тел. (495) 915-27-97

Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28

Магазин «Фаланстер», Малый Гнезниковский пер., 12/27.

Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

Магазин издательства «Совпадение».

Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 11.03.2011. Формат 60х88 1/16

Усл. печ. л. 51,33. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Заказ №



Ханс Йоас - директор Коллегии культурологических и социально-научных исследований им. Макса Вебера при Университете города Эрфурта, профессор социологии и социальной философии Университета г. Эрфурта и Чикагского университета, автор книг «Возникновение ценностей», «Креативность действия», «Прагматизм и теория общества», «Практическая интерсубъективность». На русском языке в издательстве «Алетейя» в 2005 году вышла книга Х. Йоаса «Креативность действия».



Вольфганг Кнёбль - профессор социологии Университета города Гёттингена.

Теоретическое развитие социальных наук можно проследить по трем ключевым вопросам: Что такое действие? Что такое социальный порядок? Чем вызваны социальные изменения? Все теоретики социальных наук в той или иной степени занимались этими вопросами, которые, безусловно, тесно связаны между собой. Ведь действия людей никогда не бывают случайными, из них всегда складывается определенный социальный порядок, который, в свою очередь, меняется на протяжении истории. Отталкиваясь от этих трех вопросов, авторы Х. Йоас и В. Кнёбль анализируют наиболее важные этапы развития социальной теории с 1945 года и до наших дней.