

Г.Б. ЮДИН

ОБЪЕКТИВАЦИЯ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ В ЭПИСТЕМОЛОГИИ П. БУРДЬЕ

В данной статье рассматриваются основные элементы эпистемологического проекта П. Бурдьё; особое внимание уделяется идее объективации. Вслед за обзором ключевых отличительных особенностей рефлексивной социологии Бурдьё рассматриваются выдвинутые против нее важные критические замечания. Мы утверждаем, что критики Бурдьё неверно оценивают потенциал его эпистемологии, поскольку исходят из того, что процедура рефлексивной объективации должна создать объективность особого рода, которую мы будем называть «паноптической объективностью». Проследив корни эпистемологических воззрений Бурдьё в ранних работах его учителя Гастона Башляра, мы показываем, что основная задача рефлексивной социологии состоит в том, чтобы создать инструменты для осуществления разрыва с доксой и производства субъекта. Именно в контексте такой эпистемологии следует рассматривать предложенную Бурдьё методологию «включенной объективации».

Ключевые слова: Бурдьё, эпистемология, рефлексивная социология, объективация, докса, Башляр.

В этой рубрике вниманию читателя предлагается перевод текста Пьера Бурдьё «Включенная объективация». Поскольку работы Бурдьё и, в частности, его эпистемологические изыскания знакомы русскоязычной аудитории, стоит предварительно пояснить, в чём состоят отличительные особенности этого текста. Некоторые из них читатель обнаружит без труда — это и ярко выраженная ориентация на практические рекомендации, и конкретность (которой зачастую недостает даже чисто педагогическим работам Бурдьё), и позиционирование по отношению к важным тенденциям в методологии антропологии (которые сформировались во многом под влиянием самого Бурдьё).

Юдин Григорий Борисович — младший научный сотрудник лаборатории экономико-социологических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». **Адрес:** 125319, Москва, Кочновский пр., д. 3. **Телефон:** (499) 152-07-61. **Электронная почта:** gregloko@yandex.ru

Однако мы хотели бы остановиться на идее «объективации», и на это есть две причины.

Во-первых, правильное понимание этой идеи необходимо для понимания всей предлагаемой автором методологической процедуры. Во-вторых, в данной работе Бурдьё особенно ясно излагает свои базовые взгляды на задачи социальной науки, которые не оставались невысказанными и в других, более академически ориентированных работах. Конечно, эти воззрения оттого не становятся бесспорными, однако появляется возможность четко отделить их от некоторых представлений об объективности, которые приписываются Бурдьё. Для того чтобы сделать это, нам понадобится сначала восстановить основные элементы эпистемологии Бурдьё, затем обсудить понимание «объективности», которым оперирует ряд влиятельных критиков Бурдьё, проследить некоторые значимые аспекты генезиса эпистемологических представлений самого Бурдьё и, наконец, сопоставить выявленные концепции объективности. Таким образом мы сможем прийти к пониманию идеи «объективации» у Бурдьё и сделать более рельефными те его воззрения, которые, с нашей точки зрения, представляют наибольший интерес для эпистемологии социальной науки и занимают столь важное место в предлагаемом переводе.

Пьер Бурдьё внес вклад в самые разные области социальной науки, однако его эпистемологические воззрения заслуживают особого внимания. На протяжении всей своей академической карьеры Бурдьё проявлял особый интерес к эпистемологическим основаниям социологии. Философ по образованию, он видел в эпистемологии не только пропедевтику, необходимую для всякого, кто вовлечен в проведение социологических исследований, но и самостоятельную область исследований, куда каждый социолог может и в принципе должен внести свой вклад. Одна из первых его книг, подготовленная совместно с Ж.-К. Шамбордоном и Ж.-К. Пассроном, представляла собой пособие по эпистемологии социальной науки, которое наряду с текстами, написанными Бурдьё, Пассроном и Шамбордоном, содержало хрестоматию, составленную из произведений ученых самого разного толка. Среди них были как отцы-основатели социологии (Карл Маркс, Макс Вебер, Эмиль Дюркгейм), так и философы, которые, по видимости, не имели к ней никакого отношения (Пьер Дюгем, Жорж Кангийем, Гастон Башляр и даже Чарльз Дарвин). На самом деле, этот необычный сборник преследовал цель создания эпистемологии социальных наук, которой, по мнению авторов, прежде не существовало вовсе [13].

Позже Бурдьё пришел к выводу, что заложить эпистемологические основания социальной науки невозможно, не практикуя ее; и в действительности для эпистемологии важнее всего результаты, получаемые за счет социологического теоретизирования. Поэтому в

других его основных работах эпистемологические рассуждения тесно переплетены с содержательными исследованиями. Важнейшие теоретические работы Бурдьё, такие, как «Практический смысл» и «Паскаллианские медитации», во многом представляют собой исследования по эпистемологии, в то время как его эмпирические изыскания всегда сопровождались обширными эпистемологическими рассуждениями.

Возможно, самой многообещающей идеей в эпистемологии Бурдьё представляется его проект рефлексивной социологии. Заложенный еще в его ранних работах, он был позже популяризирован во множестве лекций, интервью и эссе, собранных в книгах «Приглашение в рефлексивную социологию», «Другими словами», «Наука о науке и рефлексивность». Бурдьё неоднократно утверждал, что рефлексивность была тем ключевым методологическим принципом, который направлял его в эмпирических исследованиях и позволял ему увидеть то, что скрыто от взгляда нереплексивного наблюдателя. Он разработал ряд техник, рекомендаций и инструментов, позволяющих социологу объективировать самого себя, стать одновременно субъектом и объектом собственного исследования.

I

Вероятно, наиболее известная экспозиция методологии Бурдьё была предложена им в работе «Практический смысл». Коротко воспроизведем ее основную логику. До сих пор, полагает Бурдьё, в социальной науке доминировали два подхода к эмпирическому исследованию: объективистский и субъективистский. Субъективизм всегда «принимает вещи логики за логику вещей» и вменяет социальным акторам рациональность и свободу воли — теоретические конструкты, которые не позволяют увидеть рациональность совершенно иного рода, рациональность практик [8, р. 82]. Когда в семье принимается «решение» выдать дочь за представителя определенного клана, оно, без сомнений, является рациональным, однако при этом оно не предполагает открытых расчетов и в некотором смысле даже исключает их. Такое действие также является свободным, но при этом осуществляется под давлением различных социальных ограничений. Что же касается объективизма, то он подвержен так называемой «синоптической иллюзии», благодаря которой социальный мир видится как «спектакль, поставленный специально для наблюдателя, который занимает некоторую “точку зрения” на действие... и ведет себя так, словно бы все действие предназначалось только для познания» [8, р. 87]. Согласно Бурдьё, объективизм (под которым подразумевается структурализм К. Леви-Стросса) сосредотачивается на структурах принуждения, которые управляют человеческим поведением, и не замечает, что в рамках этих структур остается достаточно места для «свободного» и «рационального» действия, а сами структуры формируются и воспроизводятся

благодаря «решениям», которые принимают агенты. Таким образом, объективизм схож с субъективизмом (который, в свою очередь, связывается с учением Сартра, с одной стороны, и экономизмом теории рационального выбора — с другой) в том, что он изучает воображаемую реальность, созданную теоретическим разумом.

Как субъективизм, так и объективизм не обращают внимания на тот факт, что социологическое познание встроено в социальный мир, в котором научная объективация представляет собой особую уязвляющую стратегию, а субъект объективации — это агент, который занимает конкретную позицию в различных социальных полях. То, что он способен узнать благодаря объективации, полностью зависит от дистанции, которая отделяет его от объекта, и от различий между практиками объекта и его собственными. В рамках этих практик любой агент, в том числе и сам субъект объективации, следует практической логике, которая не доступна «логической логике». Поэтому социальный ученый, который не способен осознать это несоответствие между разными логиками, подвержен разнообразным смещениям, среди которых «схоластическая иллюзия» (неспособность понять практический смысл, которым сам агент наделяет свои действия), а также идеологические искажения, связанные с тем, что ученый неизбежно участвует в борьбе в рамках академического поля [12, р. 76–79; 9, р. 21–22]. Субъект объективации обладает собственным габитусом, сформированным его социальным опытом, и этот габитус предопределяет не только выводы исследований, но даже выбор темы, методов и библиографии [10, р. 169]. Результаты исследования предопределяются не только дистанцией между «незаинтересованным наблюдателем» и объектом, который вкладывает интерес в свои действия, но и положением исследователя в рамках научного поля и его отношением к политическому полю: «...социальный мир создает собственную репрезентацию, используя для этого социологию и социолога» [14, р. 237–238].

Без сомнений, значительная часть этих проблем обсуждалась в философии социальных наук и задолго до Бурдьё. Новым можно считать предложенный им ответ — проект рефлексивной социологии. Его важнейшее отличие от множества предыдущих подходов состоит в том, что он рассматривает социальное принуждение как решение, а не как проблему. Проблему объективности в социальной науке обычно пытались решить, обнаружив способ обойти социальное принуждение в рамках исследования. Методологические предписания Вебера, который заклинал воздерживаться от оценочных суждений; предложенная Мангеймом концепция «свободно парящей интеллигенции», социальной страты, которая способна сочетать все имеющиеся частные точки зрения на социальные феномены; выработанный Мертоном кодекс науки с акцентом на культивировании незаинтересованного взгляда —

все эти проекты сходны тем, что стремятся избавиться от социальной детерминации, которая делает социальных агентов (в том числе и исследователей) заинтересованными, пристрастными и оценивающими. Подход Бурдьё, напротив, нацелен на то, чтобы обратить общественные силы принуждения на пользу исследованию. Поскольку эти силы являются социальными, они должны стать предметом социологического анализа, и пусть даже этот анализ никогда не даст исследователю возможности полностью избавиться от социального принуждения, он, тем не менее, способен обнаружить, какие именно структуры определяют его восприятие объекта.

Таким образом, социология социологии «использует знание о социальной детерминации, которая может воздействовать на нее, и в особенности научный анализ всех принуждений и ограничений, связанных с фактом занятия определенной позиции в определенном поле в конкретный момент и в результате определенной траектории — использует для того, чтобы попытаться выявить и нейтрализовать воздействие этой детерминации» [14, р. 214]. Это означает, что каждое эмпирическое исследование в социальной науке должно сопровождаться рефлексивным исследованием взгляда субъекта объективации. Это добавление, несомненно, повысит валидность суждений об объекте, поскольку оно позволит субъекту увидеть логику, которая стоит за его актом объективации, и понять, как эта логика может помешать ему уловить логику, управляющую действиями объекта.

Таким образом, для Бурдьё задача эпистемологии состоит не в том, чтобы обнаружить место, с которого можно увидеть мир объективно, без всяких смещений, но в том, чтобы выявить, какое воздействие оказывает на объективацию позиция субъекта объективации. Эта объективация объективации, или рефлексивная объективация, является эпистемологической по сути процедурой, которая реализуется социологическими средствами, и именно поэтому эпистемология социальной науки сливается с социологией. Для позднего Бурдьё границ между эпистемологией и эмпирической социологией уже не существует: скорее наука продвигается по спирали, за счет обогащения эпистемологии социологическим анализом и очищения этого анализа посредством эпистемологической критики.

Рефлексивная социология ценна тем, что позволяет совместить два облика социологии — ее отстраненный, свободный от оценки подход и ее стремление отвечать на исторические вызовы, с которыми сталкивается общество. С одной стороны, объективация объективации устраняет все искажения, обусловленные тем, что социология встроена в социально структурированный мир и управляется практической логикой. С другой стороны, рефлексивная объективация не вырывает наблюдателя-социолога из среды, которую он должен изучать. Благодаря этому она избегает проблемы, с которой долгое время

пыталась справиться философия социальной науки — проблемы утери реальности. Вебер признавал, что в принципе между социологическим наблюдателем, ведомым ценностью истины, и его объектом, для которого священными являются совершенно иные ценности, может не быть ничего общего [2, с. 412–413], а Мангейм подозревал, что его свободно парящий интеллектual вместо того, чтобы схватывать все существующие мировоззрения, будет одинаково далек от всех них [5, с. 150]. Для Бурдьё же тот факт, что субъект социологического исследования отлично знает, что значит быть агентом социальной практики, является его преимуществом: ведь это означает, что в социальном бытии объекта для него нет ничего принципиально недоступного. При этом, однако, требуется принять в расчет различие между разными логиками и разными перспективами: «...этнолог, который не знает себя, не обладает верным знанием собственного первичного опыта мира, дистанцируется от примитива из-за того, что не узнает примитива и дологическое мышление в самом себе» [публикуемый перевод, с. 29].

Это может быть сделано благодаря рефлексивной объективации, открывающей дорогу для нового, привилегированного вида познания — познания объекта и субъекта, а также познания самой объективации. Рефлексивная социология указывает социальному ученому способ остаться частью его общества (и человечества в целом), но при этом быть объективным по отношению к нему, поскольку она дает ему возможность быть объективным по отношению к самому себе. «Интеллектуал обладает привилегией: он находится в условиях, которые позволяют ему стремиться понять общее и особое в этих условиях. Действуя таким образом, он может надеяться освободить себя (по крайней мере, отчасти) и дать средства освобождения другим... Если у социолога есть привилегия, то она состоит не в том, чтобы парить над теми, кого он классифицирует, но в том, чтобы знать, что он также подвергается классификации, и примерно понимать, какое место в этих классификациях он занимает» [11, р. 44].

II

Предложенная Бурдьё программа рефлексивной социологии не раз подвергалась критике именно за неспособность выполнить те задачи, которые она перед собой ставит. Хотя эта критика осуществлялась с самых разных теоретических позиций, общий упрек, адресованный Бурдьё, состоит в том, что его подход опровергает сам себя. На каких основаниях рефлексивная социология может претендовать на большую объективность в сравнении с любой другой социологией, если она реализуется в том же социально детерминированном мире? Многие считают, что утверждение о том, что объективация объективации позволяет устранить препятствия на пути к объективности,

предполагает, что эта объективация второго порядка может быть осуществлена с объективной и, вероятно, внесоциальной позиции. Иными словами, разница между объективацией первого и второго уровня состоит в том, что первая обусловлена социальной детерминацией, а вторая — нет. Но такое предположение противоречит теоретической позиции Бурдьё — его социологизированной эпистемологии. Объективность рефлексивной процедуры зависит от того, способен ли субъект объективно увидеть свою позицию по отношению к объекту — однако Бурдьё как раз настойчиво отрицает такую возможность. Джеймс Боман полагает, что «неудача теории Бурдьё поучительна, ибо она ясно показывает, почему теория не может наделить теоретика большей рефлексивностью, чем она наделяет самих агентов» [7, р. 173]. В конечном счете, рефлексивная социология Бурдьё — это лишь очередная безуспешная попытка социологии знания выйти из тупика, в котором очутился еще Карл Мангейм [19].

Дик Пелс полагает, что стремление к объективации объективации помещает рефлексивную социологию в порочный круг, ведь каждый акт объективации может быть рассмотрен с точки зрения его перформативных следствий и социологически проанализирован [22, р. 173–174]. Выйти из этого круга можно, только если признать, что каждый человек от рождения наделен способностью к самообъективации. Однако для Бурдьё такой вариант едва ли приемлем, ведь с его точки зрения рефлексивное познание может быть осуществлено только средствами социологического анализа, а значит, такая способность не может быть врожденной. Но предположение о том, что социология социологии может принести более объективные плоды, нежели какая-то другая социология, выглядит безосновательным.

Другое возможное решение состоит в том, чтобы превратить этот порочный круг объективаций в бесконечную череду нерекурсивных самореферентных наблюдений, каждое из которых способно обнаруживать нечто принципиально невидимое в рамках предыдущего наблюдения. В общих чертах это соответствует стратегии, предложенной Никласом Луманом в рамках его теоретико-системного понимания рефлексии и рефлексивности [4, с. 573–574]. Однако это решение лишает рефлексивное наблюдение того привилегированного статуса, который признает за ним Бурдьё — с точки зрения объективности, у социологии социологии нет никакого преимущества перед другими социологическими наблюдениями.

Майкл Линч формулирует то же возражение в более широком контексте. Он указывает на то, что идея «радикальной рефлексивности», характерная не только для Бурдьё, но и для некоторых других теоретиков, исходит из утверждения, что рефлексивность всегда деструктивна, поскольку хочет «разрушить» все искаженные взгляды на реальность. В конечном итоге она становится саморазрушительной и

обреченной на регресс в бесконечность. Линч приходит к выводу, что рефлексивность следует рассматривать как конститутивную черту обыденной жизни, позволяющую давать отчет в индивидуальных действиях [21; 16, р. 1]. Она не дает никакого привилегированного знания и не приближает социальную науку к объективности.

Поскольку претензии рефлексивной социологии на достижение более высокого уровня объективности выглядят безосновательными, эпистемологическая стратегия Бурдьё вызывает серьезные подозрения в *mauvaise foi*¹. В самом деле, если рефлексивная объективация не способна обеспечить доступ к лучшему знанию о реальности, упорство, с которым Бурдьё настаивает на том, что его эпистемологический аппарат позволяет ему познать то, что другие знать неспособны, выглядит чем-то большим, чем просто философская ошибка *bona fide* [18, р. 109–110; 22, р. 174]. Если некто утверждает, что он обрел истину, увидев себя со стороны и осознав реальные ограничения точки зрения, которой он придерживается, то он, вероятно, желает навязать свои взгляды нелегитимными средствами и, как следствие, наносит урон научной коммуникации. Марксистская склонность Бурдьё к обличению и разоблачению, его привычка жестко критиковать оппонентов, основываясь на предполагаемом доступе к рефлексивному знанию (то есть знанию более высокого порядка) — все это вызывает раздражение и недовольство, ведь объективация всегда оскорбительна, о чем хорошо известно самому Бурдьё. И если объективация недостает эпистемологических оснований, она всегда будет восприниматься как аргументация *ad hominem*.

Упомянутые выше критические стрелы направлены в адрес Бурдьё с разных теоретических позиций², однако они нацелены на один и тот же элемент его эпистемологии. По мнению критиков, рефлексивная социология неспособна дать социологии способ подняться над пристрастностью и социальной детерминацией, чтобы увидеть объект по-настоящему объективно. Ожидается, что рефлексивная социология предложит процедуру, благодаря которой станет возможным преодолеть все искажения, вызванные социальными детерминациями, и достичь точки, откуда на социальный мир можно смотреть объективно. Если бы каждый субъект был способен полностью осознать, каким образом социальная структура определяет содержание его знания

¹ *Mauvaise foi* (франц.) — термин Ж.-П. Сартра, буквально означающий «дурная вера». — Прим. ред.

² Так, Боман видит проблему в том, что Бурдьё пытается поместить рефлексивность вне практики, Кёглер полагает, что рефлексивность должна исходить из герменевтических позиций, а Линч выступает в поддержку того, что Брюно Латур назвал «инфрарефлексивностью» в противовес «метарефлексивности» [20].

об объекте, то, по-видимому, было бы возможно исправить это знание таким образом, чтобы достичь согласия между всеми субъектами. Такой консенсус был бы тождественен истинному знанию об объекте, разделяемому всеми субъектами, поскольку это знание уже не было бы искаженным. Частные и зависимые от перспективы взгляды индивидуальных субъектов были бы заменены беспристрастным взглядом из ниоткуда. Предполагается, что рефлексивная социология призвана открыть дорогу к паноптической объективности — объективности, трансцендирующей все точки зрения³. Однако именно здесь рефлексивная социология терпит неудачу, поскольку не существует такого механизма, за счет которого объективация объективации могла бы оказаться вне практики и избежать социальной детерминации. Постструктуралистская теория Бурдьё (в частности, его идея «габитуса») исключает возможность того, что знание может существовать вне социальной детерминации.

Однако прежде чем признать правоту критиков Бурдьё, следует спросить себя: правомерно ли понимать его эпистемологию как теорию паноптической объективности? Не ускользает ли от этой критики исходный замысел Бурдьё? Действительно ли процедура объективации объективации предназначена для преодоления частных точек зрения познающих субъектов и обретения согласия относительно объекта? И если это так, то почему Бурдьё предпочитал игнорировать столь очевидные возражения?

Бурдьё не раз отмечал, что многие из критических замечаний, высказываемых в отношении его подхода, он находит «поразительно поверхностными». Одна из возможных причин состоит в том, что Бурдьё и его критики в действительности говорят на разных языках, и то, что выглядит как исчерпывающее возражение против подхода Бурдьё, для него самого вообще не является проблемой. Если это так, то замысел, который стоит за эпистемологической программой Бурдьё, вероятно, до сих пор не вполне понят, и ее следствия для социологического исследования не осознаны. Далее мы покажем, что призывы к рефлексивной объективации могут быть основаны на концепции объективности, радикально отличной от идеи паноптической объективности, которую имеют в виду критики Бурдьё.

³ Донна Харзуэй подробно рассматривает пагубные следствия такой погони за объективностью, хотя и не употребляет термин «паноптическая объективность» [17]. При этом сама она выступает в защиту особого рода перспективизма и критикует возможность трансценденции. Однако даже для критика паноптической объективности нет необходимости отказываться от возможности трансценденции частного, ситуативного знания — ведь трансценденция необязательно должна вести к знанию универсальному.

III

Прежде всего, следует определиться с тем, в каком смысле Бурдье использует слово «эпистемология». Как отмечалось выше, Бурдье рассматривал свою работу в качестве попытки создать эпистемологию социальной науки — дисциплину, которой прежде не существовало. Такое утверждение выглядит явным преувеличением, поскольку эпистемологические основания социологии открыто обсуждались ее основателями. Как можно утверждать, что труды Дюркгейма, Вебера и Мангейма не являются эпистемологическими?

Однако для Бурдье слово «эпистемология» имеет весьма специфическое значение, отличающее его от «методологии», которой занимались отцы-основатели социологии. Бурдье прямо перенимает это различие у своих учителей в Высшей нормальной школе, Гастона Башляра и Жоржа Кангйема: «...эпистемология отличается от абстрактной методологии тем, что она стремится понять логику ошибки и сконструировать логику открытия истины как полемики с ошибкой и как усилия, для того чтобы подвергнуть приблизительные истины науки и те методы, которые она использует, методическому, перманентному исправлению» [13, р. 14]. Таким образом, для Башляра и Бурдье эпистемология неотделима от изучения отношения между истиной и ошибкой. Заявление о «несуществовании эпистемологии» указывает на отсутствие анализа того, как наука продвигается от ошибки к истине. Эпистемология — это не жестко нормативная дисциплина, не набор методических предписаний, а сфера исследования, которая изучает человеческие верования в их истинности и ошибочности.

При этом эпистемология — это не социология знания в смысле Мангейма, поскольку она затевает анализ знания с целью сформулировать логику открытия истины. Для Башляра анализ науки не должен сводиться к чему-то вроде изучения условий истинности утверждений: гораздо важнее исследовать эволюцию научного духа, проследить ее до этапов, когда она подвергается разного рода искушениям, когда она пленяется первичным, конкретным опытом [6, р. 11]. Прошедшие этапы развития научного духа не проходят полностью — они все время настигают науку и заставляют ее каждую минуту проводить ту же работу, которую научный дух совершал в ходе длительной эволюции. Наука не может двигаться вперед без полного осознания той миссии, которую она выполнила в прошлом. История науки — это не просто историография научных достижений, она должна исследовать уже преодоленные заблуждения и объяснить, почему они оказались столь жизнеспособными.

Особым значением для Бурдье обладает идея Башляра о том, что ошибка и истина управляются двумя разными логиками. Согласно Башляру, истина не возникает естественным образом из заблуждения,

а противостоит ему. Это происходит именно из-за того, что ошибка обладает собственной логикой, которая становится препятствием для научного духа. Логика ошибки — это логика обыденного опыта: «научный опыт — это опыт, который противоречит опыту обыденному» [6, р. 13]. Обыденный опыт препятствует научному прогрессу, поскольку он производит самоочевидность, отвлекает научный дух от критического рассмотрения феноменов, которые кажутся естественными, не дает ему усомниться в воспринимаемых фактах и тем самым не дает науке увидеть, что в действительности все факты являются сконструированными. Здесь перед нами воскресает старая оппозиция между истинным знанием и простым мнением, между доксой и эпистемой — однако на этот раз особый акцент делается на том, что мнение обладает своей собственной логикой, которая захватывает сознание и перекрывает доступ к знанию.

Башляр подчеркивает, что эпистемологические препятствия, созданные обыденным опытом, не могут быть преодолены до тех пор, пока они не будут тщательно исследованы. Именно в этом состоит особенность его подхода: истинное знание достигается не путем установления адекватной связи с миром (совершенствованием техник измерения, воспроизведением наблюдений и т. д.), но за счет объективации мнения, критического исследования верований относительно фактов. На самом деле Башляр идет даже дальше и утверждает, что у науки нет никакого другого объекта, кроме мнения: сама докса является единственным предметом для эпистемы. Этот подход был разработан Башляром в 1938 г. в книге «Формирование нового научного духа», а в вышедшем в том же году «Психоанализе огня», который служит иллюстрацией к основной работе, Башляр показывает, что развитие объективного знания об огне у человека на самом деле является все более глубоким пониманием наших представлений об огне, и в ходе этого прогресса мы постепенно осознаем ошибочность наших предыдущих убеждений. Однако этот путь вовсе не ведет к объективному познанию огня «в себе», очищенного от социальных представлений, поскольку «огонь — сущность скорее *общественная*, нежели *природная*... естественный опыт вторичен, и доставляемое им материальное доказательство *неожиданно*, а потому слишком неопределенно, чтобы стать основой объективного знания» [1, с. 24]. Единственная реальность, которая подлежит объективации — это реальность социальная, и сама объективация осуществляется посредством преодоления мнений, т. е. субъективного знания.

Таким образом, для Башляра все представления подразделяются на две категории: чисто субъективное мнение и объективное знание, доксу и эпистему, причем докса является для эпистемы одновременно

препятствием и предметом⁴. Эпистема, в свою очередь, развивается, объективируя доксу и тем самым преодолевая ее. Разумеется, эпистема сама может обратиться в доксу, когда она принимается некритично, и научная душа забывает свое «мучительное сознание», которое «постоянно раздражается возражениями разума». В этой «эпистемической онтологии» докса — это не просто пассивное препятствие на пути прогресса научного духа, но слой представлений, который стремится впитать в себя все знание, который постоянно превращает научное знание в первичный, самоочевидный опыт, чтобы остановить порыв разума к абстракции. Научное познание, по сути, представляет собой преодоление доксы за счет ее объективации. Поэтому задача эпистемологии состоит в том, чтобы изучать природу и структуру доксы, выявлять те средства, с помощью которых докса препятствует прогрессу науки.

Бурдые полагает, что социальным наукам не хватает именно такого рода эпистемологии. Предназначение социологии состоит в том, чтобы преодолевать доксистические убеждения относительно тех или иных социальных феноменов и тем самым способствовать освобождению научного духа. Но для того чтобы социология могла выполнить эту миссию, она должна быть осведомлена о существовании эпистемологических препятствий и о тех конкретных опасных последствиях, которые связаны с этими препятствиями. Эту функцию призван выполнять эпистемологический анализ социологического познания. «Таким образом, социальная наука может избавиться от обыденных критериев и классификаций, устранившись от тех схваток, в которых они служат ставками и инструментами, только если она прямо будет рассматривать их в качестве своего объекта, вместо того чтобы позволять им незаметно проникать в научный дискурс» [9, p. 25]. Эпистемология позволяет социологии увидеть то, каким образом функционируют предпосылки обыденного опыта. Бурдые выделяет три типа таких предпосылок: 1) связанные с конкретной позицией, которую агент занимает в поле; 2) связанные с коллективным бессознательным исследуемого поля; 3) предпосылки академического поля, *skholè* [12, p. 24 ff]. Из трех этих типов доксы эпистемология ответственна за анализ третьего типа, в то время как два других изучаются скорее с помощью конкретных социологических исследований.

⁴ В этой концепции ощущается явное влияние последней крупной работы Э. Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», которая появилась незадолго до этого и отличается дисконтинуальным взглядом на познание; это становится возможным благодаря методу феноменологической редукции, приостанавливающему принятие доксы как самоочевидности [3]. Впрочем, влияние позднего Гуссерля на Башляра заслуживает того, чтобы стать темой самостоятельного исследования — до сих пор истории мысли не уделяли ему достаточного внимания.

Еще один элемент развитого Башляром противопоставления доксы и эпистемы особенно важен для Бурдьё: поскольку докса сопротивляется объективации, переход от доксы к эпистеме не может быть гладким и постепенным. Описывая феномен огня, Башляр указывает на то, что докса парализует, пленяет научный взгляд: «...живительность тепла вполне осознаешь только при достаточно длительном созерцании огня; чтобы ощутить блаженство, надо сидеть, опершись локтями в колени, подперев ладонями подбородок» [1, с. 30]. Преодоление доксы требует бескомпромиссного разрыва с ней, освободительного движения научного духа, который осознает, что привычные верования являются неосознанными предпосылками, и научно объясняет их происхождение. В случае социальной науки это означает осуществление операции социологической редукции, которая объясняет наши доксовые предубеждения и тем самым избавляет нас от них. Башляр называет этот разрыв «эпистемологическим прорывом» и тем самым указывает на две ключевые черты научного познания — его дисконтинуальность и его экзистенциальное измерение [6, р. 23]. Наука развивается не эволюционным путем — научный дух может обретать новое знание только за счет радикального отрицания предыдущих убеждений. Чтобы преодолеть препятствия, ему необходимы смелость и решительность. Если воспользоваться словами Бурдьё, рефлексивную объективацию дорефлексивной доксы следует рассматривать как экзистенциальный вызов.

IV

Проведенный анализ позволяет сделать некоторые выводы относительно того, как следует понимать идею объективности в контексте рефлексивной социологии Бурдьё и его эпистемологического проекта в целом. Во-первых, бессмысленно рассматривать процедуру рефлексивной объективации как инструмент для достижения паноптической объективности. Докса представляет собой не просто искажение, но препятствие, которое можно только преодолеть, но невозможно избежать. Задача разработанного Бурдьё аппарата состоит в том, чтобы сделать возможным такое преодоление, а не в том, чтобы найти правильную позицию для познающего субъекта.

Во-вторых, такая концепция объективации позволяет понять утверждение Бурдьё о том, что задача социальной науки (или «социоанализа», как он именуется свой проект) состоит в производстве субъекта: «...заставляя обнаруживать внешнее в самой сердцевине внутреннего, банальное в том, что выглядит исключительным, общее в исследовании уникального, социология не просто разоблачает обман нарциссического эгоизма — она дает единственный, быть может, способ подействовать за счет осознания детерминаций конструированию чего-то вроде субъекта, которое в противном случае будет

оставлено на волю управляющих миром сил» [8, р. 41]. Этот пассаж цитируется гораздо реже рассуждений Бурдые об объективации субъекта объективации, однако он дает возможность увидеть, какое значение Бурдые придает созданию субъекта средствами социологии⁵. Производство субъекта — важнейший результат рефлексивной процедуры, и производимый таким образом субъект, конечно, не является паноптическим субъектом. Основным смыслом рефлексивной работы является самопознание, без которого создание субъекта было бы невозможным: «...реальным объектом, в отличие от объекта заявленного и видимого, был субъект объективации или, точнее говоря, то воздействие, которое оказывает на знание объективирующая поза» [публикуемый перевод, с. 32].

В-третьих, главная задача эпистемологии социальной науки состоит в том, чтобы изучать эпистемологические препятствия для социологического познания, возведенные доксой, и тем самым вооружать социологию знанием о природе и структуре таких препятствий. Это может позволить сформулировать общие требования к рефлексивной процедуре, указать, какая именно объективация должна быть осуществлена и каковы те поля, практики и логики, которые управляют научной объективацией. Поскольку преодоление доксы возможно только путем ее объективации (и наоборот), эпистемология сливается с социологией, но при этом берет на себя более узкую функцию общего анализа доксы и эпистемы.

В-четвертых, несмотря на то, что эпистемология и эпистемологически ориентированная социология служат научному наблюдателю подспорьем, он все же всякий раз сталкивается с экзистенциальным вызовом. Ему необходимо осуществить радикальный разрыв с окружающей его действительностью, которую он привык принимать как нечто само собой разумеющееся. Поскольку укоренившаяся докса (орто-докса) всегда стремится представить себя как самоочевидную и не подвергаемую сомнению, рефлексивная социология всегда вовлечена в политическую борьбу. «Сугубо политический акт легитимации всегда осуществляется на основе фундаментальной данности исходного принятия мира таким, как он есть, и работа охранителей символического порядка, чьи интересы неразрывно связаны со здравым смыслом, состоит в том, чтобы восстановить исходную самоочевидность доксы. Напротив, подрывное политическое действие нацелено на освобождение потенциальной способности к отрицанию, нейтрализованной посредством непризнания; это действие осуществляется

⁵ Тем самым Бурдые пытается предложить альтернативу психоанализу, к которому он относится критически. Название «социоанализ», которое он дал своему проекту, конечно, не случайно. Впрочем, отношения Бурдые с психоанализом заслуживают отдельного обсуждения (см.: [15, 23]).

путем критического разоблачения (которому способствует кризис) основополагающего насилия, скрытого взаимным приспособлением порядка вещей и порядка тел» [12, р. 270].

Предлагаемый вниманию читателя в этом номере текст Пьера Бурдьё представляет собой сжатое, но доступное изложение разработанного автором метода, следование которому сделало его ведущим эмпирическим исследователем в социальной науке конца XX века. В то же время это не статья из сборника по методологии, которая может быть полезна любому исследователю, ищущему практических рекомендаций перед выходом в поле. Название не должно вводить в заблуждение: «включенная объективация» — это не просто еще один прием в арсенале социолога наряду с «включенным наблюдением». Невозможно адекватно понять метод Бурдьё, не осмыслив его взгляд на миссию социальной науки и на ее значение для самого Бурдьё. Вообще, в своих последних работах Бурдьё все более сосредотачивается на «самоанализе» и дает ряд автобиографических пояснений, которые особенно важны для исследователя, в чей адрес, пожалуй, чаще всего раздавалось «*tu quoque!*». В этой лекции, прочитанной в 2000 году и подготовленной к публикации Лойком Ваканом уже после смерти автора, Бурдьё настойчиво указывает на то, что следование его методу, как и все социологическое предприятие в целом, является глубоко личным делом, которое, в конечном счете, не может быть оправдано только высокими ценностями научного познания. Это вовсе не внутренний ценностный выбор, который каждый совершает сам: для всякого, кто осознал, что познание требует сопротивления, а объективация означает самопреодоление, нет никакой альтернативы включенной объективации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Башиляр Г.* Психоанализ огня. М.: Прогресс, 1993.
2. *Вебер М.* «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // М. Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 345–415.
3. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Владимир Даль, 2004.
4. *Луман Н.* Социальные системы. СПб.: Наука, 2007.
5. *Мангейм К.* Проблема интеллигенции: Исследование ее роли в прошлом и настоящем // К. Мангейм. Избранное: социология культуры. М.: Университетская книга, 2000. С. 94–233.
6. *Bachelard G.* La formation de l'esprit scientifique. Paris: Vrin, 2004.
7. *Bohman J.* Reflexivity, agency and constraint: The paradoxes of Bourdieu's sociology of knowledge // Social Epistemology. 1997. Vol. 11. No. 2. P. 171–186.
8. *Bourdieu P.* Le sens pratique. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
9. *Bourdieu P.* Homo Academicus. Paris: Les Editions de Minuit, 1984.
10. *Bourdieu P.* In other words. Stanford: Stanford University Press, 1990.

11. *Bourdieu P.* Sociology in question. London: Sage, 1993.
12. *Bourdieu P.* Méditations pascaliennes. Paris: Editions de Seuil, 2003.
13. *Bourdieu P., Passeron J.-C., Chamboredon J.-C.* Le métier de sociologue: préalables épistémologiques. Hague: Mouton de Gruyter, 2005.
14. *Bourdieu P., Wacquant L.J.D.* An invitation to reflexive sociology. Chicago, Cambridge: Polity Press, 1992.
15. *Fourny J.-F., Emery M.* Bourdieu's uneasy psychoanalysis // *SubStance*. 2000. Vol. 29. No. 3. P. 103–112.
16. *Garfinkel H.* Studies in ethnomethodology. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967.
17. *Haraway D.* Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective // *Feminist Studies*. 1988. Vol. 14. No. 3. P. 575–599.
18. *Jenkins R.* Pierre Bourdieu. New York: Routledge, 1992.
19. *Koegler H.H.* Alienation as epistemological source: Reflexivity and social background after Mannheim and Bourdieu // *Social Epistemology*. 1997. Vol. 11. No. 2. P. 141–164.
20. *Latour B.* The politics of explanation — an alternative // *Knowledge and reflexivity: New frontiers in the sociology of knowledge* / Ed. by S. Woolgar. London: Sage, 1988. P. 155–176.
21. *Lynch M.* Against reflexivity as an academic virtue and source of privileged knowledge // *Theory, Culture & Society*. 2000. Vol. 17. No. 3. P. 26–54.
22. *Pels D.* Unhastening science: Autonomy and reflexivity in the social theory of knowledge. Liverpool: Liverpool University Press, 2003.
23. *Steinmetz G.* Bourdieu's disavowal of Lacan: Psychoanalytic theory and the concepts of "habitus" and "symbolic capital" // *Constellations*. 2006. Vol. 13. No. 4. P. 445–464.