

А.Ю. АШКЕРОВ

БУРДЬЕ И ЕГО ЧУВСТВО ПРАКТИКИ

Бурдьё П. Практический смысл. М., СПб.: Алетейя, 2001. — 562 с.

Направляя силы на раскрытие внешнего в самом центре внутреннего, шаблонности в иллюзии исключительности, общего в исследовании уникального, социология не просто разоблачает всякого рода обманы нарциссического эгоизма — она дает средство, может быть единственное, поучаствовать... в конструировании, которое иначе было бы сдано на милость сильных мира сего, такой штуки, как субъект.

П. Бурдьё

Книга Пьера Бурдьё «Практический смысл» вышла в свет на рубеже 1970–1980-х годов и является одним из поворотных произведений не только для его творчества, но и для всей современной социологии. Социальная теория уже давно стремится обособиться от позитивистской установки, направленной на исследование «готовых», вневременных общественных систем и подсистем, изучение заранее заданных и неуклонно выполняющихся функций, познание пребывающего в нирване трансцендентальности индивида. Данная теория все более явно приближается к контрпозитивистской установке, сопряженной с выяснением того, что в действительности позволяет разделить социальные структуры системными свойствами, что обеспечивает автоматическое на первый взгляд выполнение функций, что служит подспорьем или, наоборот, препятствием «индивидуализации» человека.

Социологический позитивизм невозможен без особой сциентистской метафоричности, которая предопределяет «естественность» представления о социальной реальности как о реальности физической или, по крайней мере, квазифизической. Так возникает миф о невозможности иной, непозитивистской социологии (причем позитивистская социология кажется «естественной» вдвойне: с точки зрения своего предмета и с точки зрения своего метода). «Естественность» взглядов социолога-позитивиста гарантировалась его независимостью от исследуемого мира, отделенного от ученого незыблемой, «абсолютной»

Ашкеров Андрей Юрьевич — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН. Адрес: 119842 Москва, ул. Волхонка, д. 14. Электронная почта: ashkerov@mail.ru

дистанцией, что обеспечивает возможность нейтрального, беспристрастного и безоценочного знания. Созданию этого мифа способствовала интерпретация социальных структур лишь с точки зрения их системных качеств, социальных отношений — с точки зрения их функций, а социальных акторов — как простейших деталей общественного механизма.

Применительно к современным обществам довольно скоро — во всяком случае, со времен, когда в социальной теории стал усваиваться Ницше (с приходом М. Фуко), — выяснилось, что за фикциями нейтральности и безоценочности скрывается особая воля (если не сказать произвол) *познающего существа*. Именно познающее существо берет на себя миссию Субъекта и оставляет на долю прочих действующих и мыслящих людей, социальных структур, отношений скромные прерогативы совокупного Объекта. Обладание этой особой волей само по себе является *привилегией*, даруемой позицией, которую занимают в западном (прежде всего французском) обществе интеллектуалы по отношению к другим социальным группам, а также позицией, которую занимает западная цивилизация в целом по отношению к другим цивилизациям. Смысл этой привилегии в установлении и поддержании границ *универсального*: в истории, политике, этике и эстетике.

Неощутимость, незаметность *эпистемической* власти интеллектуала, равно как и *эпистемической* власти «Запада», маскируется признанием ее «естественности», причем «естественности» очень специфического толка, базирующейся на необходимости овладения человеком собственным разумом, своими познавательными возможностями. Такой подход неявно навязывает *принцип субъектности*, что особенно ощутимо в социально- и культурно-антропологических исследованиях, где особая роль человека познающего подтверждается не только размером почти абсолютной на первый взгляд социокультурной дистанции, отделяющей его от представителей исследуемых им первобытных сообществ, но в первую очередь совершенно иной формой отношения к собственной субъективности и совершенно иными процедурами ее конституирования.

Радикальная попытка изменить постановку вопроса сделана одним из непосредственных предшественников Бурдьё, основателем структурной антропологии К. Леви-Стросом в его теории «растворения субъекта», выделении бессубъектных символических структур, подобных структурам человеческого языка. Однако и у Леви-Строса исследование древних форм мышления в конечном счете оказывалось комментарием к гуманистической философии равноправного межкультурного диалога, в котором один человек способен понять другого уже просто потому, что оба они принадлежат к человеческому роду. Вклад Пьера Бурдьё в социально-философскую и философско-

антропологическую мысль состоит в обнаружении различий в той области, где все гуманисты до него старались по умолчанию усмотреть лишь сходства и соответствия. Имя этой области — человеческая идентичность. Бурдьё (начавший, по его собственным словам, как «блаженный структуралист») первым сделал социологию основным способом исследования нашей самотождественности. Радикальные изменения коснулись не только метода, но и предмета антропологического познания (наиболее емкая постановка данного вопроса традиционно приписывалась И. Канту, соединившему онтологию и антропологию). Вопреки Канту, Бурдьё делает вывод: антропологическое познание не может не быть социальным. Единство антропологии и онтологии достижимо лишь при посредничестве социологии.

Теперь исследование идентичности людей, принадлежащих к разным цивилизациям, типам обществ и сообществ, или, как сказал бы Бурдьё, к разным «социальным вселенным», предполагает выявление тех дистанций, которые разделяют и противопоставляют их друг другу. Чем больше найдено социокультурных различий, тем сильнее соприкосновение этой новой — уже в полном смысле слова *социальной* — антропологии с онтологическим вопросом о границах и формах человеческого бытия. Социально-антропологическое познание осуществляется не из перспективы древности или традиции, но из перспективы Современности. Именно Современность и становится предметом антропологического исследования, однако рассматривается теперь критически и *ретроспективно*, — в стиле, чрезвычайно далеком от какого-либо следования «презентизму».

Статус дорефлективных поведенческих установок, социальных и в то же время ментальных предрасположенностей к определенным практикам Бурдьё считает *одинаковым* как для первобытных обществ (и обществ, сохранивших первобытный уклад жизни), так и для обществ, которые (с nepозволительной легкостью) обозначаются как «цивилизованные». Если К. Маркс в знаменитых «Тезисах о Фейербахе» настаивал на том, что философы должны изменять мир, а не ограничиваться его объяснением, то Бурдьё пытается выяснить, насколько теоретическое познание социального мира может систематически его изменять. Он также признает, что наибольшей соотнесенностью с практикой обладает исследующая ее социальная теория, которая проникает в *природу* практической деятельности с помощью последовательного выявления того, что в этой «природе» имеет отношение к *искусству* и, соответственно, *искусственности* практических умений.

С выполнением подобной миссии связана прежде всего бурдьёрианская концепция *габитусов*. Одно из многочисленных определений габитуса состоит в том, что он порождает разнообразные практики, входящие в арсенал того или иного социального агента. Исследовать габитус — значит понять само теоретическое исследование

практики как практическое исследование. Обращение к габитусу — этому поистине магическому слову в лексиконе автора «Практического смысла» — не является, таким образом, лишь попыткой наделять социально-теоретическое знание новой специфической темой. Понятие габитуса включает скорее попытку изменить сам способ построения социальной теории (равно как и форму обращения с нею).

Любая социальная теория должна теперь быть вписана в процедуры объективации объективирующего субъекта, без которых невозможна никакая человеческая идентичность. Нет особой необходимости пояснять, почему подобные усилия по видоизменению облика познавательной деятельности (а также манера обращения с «научными истинами») демонстрируют новаторство Бурдьё, который помещает в зону исследовательского интереса практические логики теоретических изысканий, а шире, практические логики, заключенные в любой рефлексивности. (Нельзя не заметить, что признание подобных практических логик означает отказ от нейтральности и безоценочности «подлинного» знания, без чего немислимо никакое социологическое рассмотрение аспекта символической власти, наиболее трудно поддающегося анализу, который именуется «рациональностью».) Неразрывно связать теоретическое исследование с познанием социальных габитусов (включающих наряду с другими и габитус самого исследователя) означает инвестировать в теорию дорефлексивный опыт, который, с одной стороны, выступает в качестве предмета изучения, а с другой — обращается в необходимую предпосылку самих изысканий. При этом подразумевается экономия выгод и (квази)экономическая продуманность решений не только на дотеоретическом, но и на дорефлексивном уровне, что предполагает парадоксальную рефлексивность без рефлексии, *чистый спонтанеизм мысли*.

Порождающим принципом экономической рационализации во всей множественности ее проявлений оказывается вовсе не *сознание* (как во всех теориях рационального действия), а *бессознательное*, интерпретированное как эпифеномен габитуса (то есть как совокупность социальных предрасположенностей, подчинивших себе психологические мотивации). Экономическая рациональность *натурализуется* в габитусе. Продуктом и одновременно средством такой натурализации становится теория «практических смыслов».

В истории антропологической мысли мы уже сталкивались с аналогичной натурализацией экономической рациональности (структурная антропология К. Леви-Строса). Однако в классическом структурализме эта натурализация проходила под эгидой приоритета мыслительных моделей и поведенческих правил. Наиболее уютным прибежищем для экономической рациональности выступала потаенная в бессознательном законосообразность наших мыслей и действий.

В конструктивистском (пост)структурализме П. Бурдьё экономическая рациональность признается «естественной» несколько иным образом: габитус служит здесь конечной инстанцией человеческой свободы, ее единственно возможным воплощением (не имея ничего общего ни с волей в истолковании Декарта, ни с разумом в интерпретации Канта). Поэтому, будучи принадлежностью габитуса, данная рациональность легитимируется как спонтанная. Она как бы отдается на волю *случая*. При этом сама случайность задним числом используется в обосновании социально-онтологических прерогатив особой политэкономии — политэкономии социального действия.

В «Практическом смысле» Бурдьё называет структуралистскую антропологию Леви-Строса самой естественной из всех общественных наук и самой научной из всех метафизик природы. Постструктуралистская и одновременно «конструктивистская» социальная антропология, задуманная Бурдьё, может быть определена как *одна из самых метафизически ангажированных версий теоретической социологии* и вместе с тем как *один из наиболее далеких от метафизики философских проектов наших дней*.

Инвестируя дорефлективное, бессознательное, в практику создания теории практики, Бурдьё наделяет политэкономическое описание человеческой деятельности статусом и характеристиками мифологического повествования (поскольку именно миф неизменно предстает не столько как рассказ *о* неких бессознательных образах, *архетипах*, сколько как *рассказ самого бессознательного*, сама возможность *символизации*). Теория Бурдьё — это особая практика *символизации (или мифологизации) экономических отношений*. В отличие от Ж. Делеза и Ф. Гваттари, которые в рамках своего проекта «шизоанализа капитализма» ставят желания выше интересов, именно интересы ставятся Бурдьё выше желаний. Можно сказать, что конститутивность (экономического) интереса для желания современного человека является одним из открытий Бурдьё, сделанных им в процессе концептуализации габитуса.

Когда экономика желанна, когда она начинена наибольшими социальными соблазнами, само желание подчиняется экономике, жестко калькулируясь в соответствии с принципом максимизации разнообразных доходов и выгод. По мере разграничения экономических и символических отношений, дара и обмена, товара и вещи экономика все более превращается в объект дарственных подношений. Однако объектом данных приношений здесь выступает уже не некая субстанция или некий субстрат, но *отношения* и сама *относительность*.

Не дарители обмениваются дарами, а дары обменивают дарителей. Вне перспективы разграничения символического и экономического не существовало не только обмена, но и самого дара (как не существовало и «собственно вещи»). Дар возникает лишь при абстра-

гировании отношений между людьми, происходящем при нарастающем господстве экономики. Дар, который «обменивает» самих дарителей, представляет собой нечто иное, как *капитал*. Он, разумеется, может быть не только экономическим, (а, к примеру, символическим, политическим, культурным и т. д.). Однако в любом случае это дар, владеющий своим обладателем, лишь пытающимся им овладеть.

Способ, с помощью которого капитал овладевает своим владельцем, заключается в том, что именно благодаря капиталу последний определяет границы собственного, своего, иными словами, контуры человеческой идентичности. Социальный капитал (капиталы) — наиболее всеобщая форма принадлежности себе; он обеспечивает возможность делать самого себя, быть собой. Не будет преувеличением сказать, что социальный капитал выступает как условие осуществления любых современных практик; наши действия пронизаны логикой капитализации: капиталы накапливают (или растрачивают) нас, даже если мы и не стремимся их накапливать (или тратить).

Проще всего было бы констатировать преувеличенное внимание Пьера Бурдьё к экономической подоплеке человеческого поведения. Некоторые исследователи настаивают на его убежденности в мелочности «социальной природы» человека, воспринимая наши габитусы как телесные автоматы (попросту машины) для бессознательного исчисления интересов (здесь невозможно удержаться от аналогий с «машинами желания» Делеза-Гваттари, социологической альтернативой «контрkapиталистической» концепции которых выступает экономикоцентричная теория Бурдьё).

Другие, еще более прямолинейные исследователи говорят о том, что Бурдьё пренебрегает аналитикой нематериальных ценностей (пасауя перед американским «экономизмом», оставленным в наследство Чикагской школой), что создатель теоретического социологического анализа не оставляет места не только для психологических проявлений человека, но и для всего того, что пышно именуется духовной жизнью.

Бурдьё действительно отказывается интерпретировать ценности иначе, чем в контексте растраты и накопления, то есть сводит изучение «духовности» к анализу обращения капиталов: интеллектуального, культурного, символического, а также, разумеется, политического и экономического. Однако имеет ли иную перспективу добросовестный исследователь-антрополог, сделавший предметом своего научного интереса современное общество и пытающийся познать практики повседневного существования? Возможен ли иной подход к познанию социальных отношений, определяющих облик Современности, если таковыми для новоевропейских обществ являются экономические или, во всяком случае, квазиэкономические отношения, непосредственно вовлеченные в процесс конституирования человеческой идентичности?

Бурдьерианская теория значима, таким образом, именно как демонстрация непреложности экономических детерминаций и сложности тех превращенных форм, в рамках которых это влияние осуществляется. Бурдьё открыл, что экономические структуры могут быть не только на уровне организации общества, но и на уровне организации ментальности. Иными словами, что данные структуры служат эпифеноменом взаимопроникновения социального и ментального... Это открытие поставило его в двойственное положение: с одной стороны, в его теоретических построениях содержатся ответы на любые обвинения в экономикоцентризме, с другой же стороны, сами эти построения и могут служить постоянным поводом для подобных обвинений.