Пьер БУРДЬЕ*

ЗА РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ ИСТОРИЗМ[1]

Я хочу предложить вам рискованный, горячий сюжет, который находится в центре скорее политической, чем эпистемиологической полемики относительно научного статуса обществознания. В самом деле, с тех пор как существуют социальные науки, они уже не раз становились предметом методологического сомнения, а некоторые философы даже сделались глашатаями их априорной ненаучности в силу аргумента, неустанно повторяемого во всех курсах философии, – будь то во Франции или в Гарварде, – согласно которому ученый, погруженный в изучаемую им реальность, принципиально не может иметь «объективного» воззрения на свой предмет. В канонической форме мы встречаем такого рода критику у Раймона Арона, но ее постоянно воспроизводят множество других аналитиков, которые уверены, что тем самым раз и навсегда покончили с претензией социальных наук на научность.

Действительно, социолог находится в обществе, а историк – в истории. И что же, социология и история обречены тем самым навечно оставаться у порога науки? Еще недавно ритуальный, лишь академический, этот вопрос приобрел более нагруженную форму вместе с появлением того, что называют постмодернизмом – неразборчивой этикеткой, скрывающей разные, в зависимости от страны, реалии. В итоге сегодня мы с трудом можем определить, что нужно понимать под модернизмом и уж тем более – под постмодернизмом: в Германии понимают одно, в Соединенных Штатах – другое и т. д. Но показательно, что во Франции о постмодернизме говорят очень мало, в то время как авторы-постмодернисты, главным образом, французы. Создается впечатление, что французы просто делают *нечто,* сами того не понимая, и в том числе постмодернистское. Я вполне мог бы согласиться с этим предположением...

---

* Пьер Бурдье (1930 – 2002) – известный французский социолог. Глава кафедры социологии Коллеж де Франс, руководитель Центра европейской социологии, профессор Высшей школы социальных наук, он был одной из наиболее ярких и значимых фигур современной социологии. На русском языке изданы его основные труды: «Социология политики» (М., 1993), «Начала» (М., 1994), «Практический смысл» (М., 2001) и др.

[1] Печатается по: *Бурдье П.* За рационалистический историзм // Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской академии наук. М., 1996. 236 с.

Постмодернизм производит опустошительное действие: от имени некой смеси Ф. Ницше, М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Дерриды, слегка приправленной Ж.Ф. Лиотаром и Ж. Бодрийяром, он совершает что-то вроде радикального пересмотра оснований науки. Следовало бы, конечно, предпринять анализ этого феномена социологическими средствами (я этого делать не буду, хотя это может оказаться весьма красивой работой по социологии знания), в частности, использования концепции постмодернизма, издательств и авторов, относящих себя к этому течению, эффекта, который производит эту самоидентификацию, к примеру, «радикального шика». Так, «студенческий радикализм» – *campus radicalism* – это очень умеренный радикализм, позволяющий подражать, избегая при этом настоящей опасности и не рискуя. Это «шикарно», – пришло из Парижа, – но в то же время это подрывает основы, ниспровергающе, по-феминистски и т. п. Я сознательно карикатурирую. Возможно, в присутствии самих постмодернистов я бы выражался еще сильнее.

Итак, я искусственно все смешиваю. Но и отвечаю за это смешение, ибо это делается и в самой реальности, а большинство тех, кому наклеивают этикетку постмодернизма, не признают друг друга, не переносят взаимного сосуществования под этим названием, особенно с теми, *за* кем их ранжируют. Я думаю, что Мишель Фуко, например, ужаснулся бы, увидев себя в данной категории, к тому же он менее всего подходит под сделанное мной описание (несмотря на его американский сборник о *power knowledge*[1], на котором отчасти и лежит ответственность). К сожалению, социальное «пользование» М. Фуко практически сведено к уравнению: знание равно власти, а за любым познанием скрывается власть – этакое рыхлое, лишенное остроты, никудышное ницшеанство.

Несмотря на только что сказанное (а я доволен, что смог высказаться, поскольку ценю М. Фуко и думаю, что он заслуживает большего, чем из него делают постмодернисты), необходим серьезный социологический анализ этого движения, которое обладает признаками скорее сектантского, нежели интеллектуального движения, распространяется очень странными путями, благоприятствуя использованию лексики скорее эзотерической и используемой как заклинание.

[1] См. русский перевод данной работы в книге: *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / Сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой.. М., 1996.

Однако я возвращаюсь к предложенной мной проблеме, за которую я взялся не без определенных колебаний, зная, что будет трудно, но и что актуальность ее рассмотрения назрела. Эти люди исходят из туманных идей, отнюдь не меньше ниспровергающих, чем бы этого им хотелось; в то же время, сам характер это ниспровержения мне представляется интересным. Например, американский университет подвергся очень сильной трансформации (и в удачном направлении) посредством «ниспровержения» того, что обычно разумеют под именем «университет». Это «ниспровержение» категории ввело некое *mood* [настроение], критическое, подрывное настроение, и мне вовсе не хотелось бы, чтобы оно ослабло, а мои слова были использованы для борьбы с ним. Соответственно, если я и набросился на это настроение, – слегка парижское, немного модное, – то лишь из опасения, что оно может извратить и увести в сторону «революционные» движения, а мне хотелось бы (конечно, это претенциозно) внести свой вклад в придание им конструктивного, критического направления, как в научном, так и в политическом планах. Мне хотелось бы сохранить их критический пафос, но направить его на более значимые и реальные цели.

Существует некое предрасположение подвергать сомнению абсолютизм разума (мужского, белого, цивилизованного, буржуазного и т. п.), т. е. культивировать здоровый релятивизм; однако, если такая установка поверхностна, она может легко распространиться и упрочиться в определенных социальных кругах (я уже говорил о *campus radicalism)* и привести к бесполезному, символическому ниспровержению, слегка фальшивому, а иногда и опасному, нигилистическому. Отсюда – соблазн подвергать радикальному сомнению научность вообще и, в особенности, научность социальных наук. Такое настроение в определенном смысле само себя разрушает, к тому же сосуществует (не нужно об этом забывать) с *истеблишментом* социальных наук (стойкого, не поддающегося критике *campus'a)* – с торжествующим позитивизмом, дух которого, особенно в североамериканской социологии, остается очень сильным и практически не затронут этой критикой.

Сосуществование *твердого* позитивизма и *мягкого,* но радикального постмодернизма, кажется мне губительным, я хотел бы добавить сюда колебания от позитивизма и рационализма – к историзму (или от историзма – к рационализму). Но не призываю к эклектическому их примирению.

По сути дела, мы создали искусственную несовместимость историзма и рационализма. Ведь существует историцистская критика, являющаяся составной частью социальных наук, и ее нужно доводить до конца: она лежит в основании социальных наук, что можно видеть у Ф. де Соссюра, когда он *произвольно* выбирает [в качестве основания] лингвистический «знак», или у М. Мосса, *произвольно* берущего в этом же качестве «социальный факт». Они отбрасывают любую идею об онтологическом обосновании и не призывают неких философов, чтобы подвергнуть пересмотру этот вопрос. Можно сказать, что пересмотр вопроса об основаниях и есть само основание исторических наук. Соответственно, исторические науки не всегда могут на него ответить (это одна из причин, почему я считаю полезным это мое выступление). Специалисты в области социальных наук, особенно молодые, часто не подготовлены для противостояния философско-идеологическому натиску, который застает их врасплох настолько, что даже когда им говорят вещи, составляющие существо их профессии, они не могут их узнать. Они могут зачарованно «открывать» то, что не имеет под собой никакого основания. А когда что-то говорит Ж. Деррида или Р. Рорти, то не видят, что это идет, например, от Ф. де Соссюра.

Важно, я считаю, сделать эксплицитными методологические основания социальных наук. Великие основоположники – К. Маркс и М. Вебер, или Э. Дюркгейм, или М. Мосс и пр., – не ждали философов, чтобы узнать, что они подразумевали, когда говорили о *произвольности* социального факта или лингвистического знака. Таков «Курс общей лингвистики» – одна из важных философских книг, которые одно время философы ввели в свою программу, когда несколько лет назад находились под влиянием структурализма, но тут же поспешили забыть об этом. Точно также дожидались дня, когда М. Мосс войдет в программу экзамена по философии, не говоря уже об Э. Дюркгейме. Что же касается М. Вебера, то о нем вспоминают лишь потому, что М. Мерло-Понти написал небольшую главу (не содержащую, впрочем, ничего экстраординарного) по «Протестантской этике и духу капитализма», заслуживающую, чтобы ее почитал философ.

Короче, в первую очередь, нужно решительно довести «историзм» до крайности, до предела. Нужно создать историю этого слова, которое в ответе за все грехи, включая в нее и марксистов (Н. Пулантзас, Л. Альтюссер обличали историзм).

Историзм – это «оскорбление философского величества». Я попрошу вас прочитать два-три текста Б. Паскаля, совершенно исключительные, написанные им против Р. Декарта, т. е. против универсализирующего теоретизирования и тому подобного. Потом задуматься, как можно избежать релятивизма, зная, что историзм и радикальное сомнение, которому он подвергает любую претензию на рациональное познание, доведены до крайности. И тогда поставить вопрос, каким образом социальные науки, наиболее подверженные опасности (поскольку после того, как все другие науки прошли через процедуру «историзации», социальные стали особенно уязвимы для «эффекта бумеранга» – опасности, что с ними сделают то же, что они сделали с другими науками), могут разделять позиции радикального историзма, не разрушая себя в качестве науки, не уничтожая собственные амбиции и научные претензии?

Итак, радикальный историзм. Я вам процитирую Б. Паскаля: «Обычай – вот и вся справедливость, по той единственной причине, что он в нас укоренился. Тут мистическое основание его власти. Кто станет докапываться до его истоков, его уничтожит. Ничто так не ошибочно, как законы, карающие нас за ошибки. Тот, кто повинуется им, потому что они справедливы, повинуется воображаемой справедливости, а не сути закона. Закон сводится к самому себе. Он закон – и ничего больше»[1]. Закон есть закон, – так говорит арестовавший вас жандарм, которому вы пытаетесь внушить, что надо быть снисходительнее, и слышите в ответ, что порядок есть порядок. Закон есть закон, и больше ничего. «Кто захочет выяснить его побудительную причину, тот обнаружит, что она крайне легковесна и неразумна; и если он не привык созерцать причуды человеческого воображения, то будет удивляться, как это век окружает подобный закон такими почестями и преклонением. Искусство фрондировать и сотрясать государство состоит в умении подрывать установившиеся обычаи, доискиваясь до их истоков и показывая, сколь мало в них состоятельности и справедливости»[2].

Паскаль намекает на историческую функцию истории как науки, состоящую в разрушении, в некотором роде, основополагающих видимостей, когда традиции, будь то правовые, политические

[1] См.: *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю.А. Гинзбург. М., 1995. С. 93–94.

[2] Там же. С. 94.

или даже научные, тем легче отстаиваются, чем больше забыто их происхождение. «Вот почему мудрейший из наших законодателей говорил, что для блага людей их зачастую следует обманывать, а другой, здравый политик, – *«Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quod falatur»*[1]. Не нужно, чтобы он знал правду о самозванстве власти, что когда-то она установилась незаконно, теперь она стала законной. Нужно представлять ее подлинной и вечной и скрывать ее происхождение, если не хочешь, чтобы ей вскорости пришел конец»[2]. Иначе говоря, спрашивать об истоке закона, значит разрушать его. Единственно возможное основание закона – в истории, которая, если быть точным, уничтожает любое основание. Б. Паскаль напоминает, что *история есть идеальное оружие против абсолютизма любого сорта,* поскольку абсолютизм всегда базируется на абсолютизации или натурализации исторических принципов. Какими бы ни были принципы, включая и самые рациональные принципы самого «чистого» разума, например, математического, логического или физического, они всегда сводимы в конечном итоге к их происхождению, а значит – к произвольному истоку. **Основа закона есть** ни что иное как **произвол,** т. е., по Б. Паскалю, «правда узурпации». А видимость естественности, необходимости закону придает то, что я называю «амнезией происхождения». Рожденная из привыкания к обычаю, она скрывает то, что формулируется приведенной выше тавтологией «закон есть закон, и больше ничего». А как только мы хотим докопаться до корней, как писал Б. Паскаль, рассмотреть смысл существования закона и идем к самому его истоку, возвращаемся к его началу, то обнаруживаем один лишь произвол. У истока закона нет ничего, кроме обычая, т. е. исторического произвола исторического разума.

А сейчас возьмем другой текст Б. Паскаля: «Удивительно – они [люди] хотят постичь начала вещей и затем познать все, из гордыни столь же бесконечной, как их предмет. Ведь очевидно, что такие замыслы нельзя питать без гордыни или без способностей бесконечных, как природа... Все науки бесконечны в обширности своих занятий; кто может сомневаться, к примеру, что геометрия предлагает бесконечное число задач для разрешения. Они бесконечны также и в разнообразии и сложности своих понятий; всякому

[1] «И, так как он не ведает истины, дарующей освобождение, для него благо быть обманутым» (Августин. О Граде Божьем. IV. 27)

[2] *Паскаль Б.* Мысли. С. 94.

ясно, что те, которые кажутся последними, не держатся сами собой, а опираются на другие, у которых есть еще другие для опоры, и последних для них никогда не бывает.

...Но бесконечность малого менее очевидна. Философы только притязали на проникновение в нее, и на этом все спотыкались. Вот откуда столь часто встречающиеся названия: «Начала вещей», «Начала философии» и им подобные, на самом деле столь же хвастливые, хотя это и меньше бросается в глаза, как *«De omni re scibili»**.

Иначе говоря, на примере юридического закона Б. Паскаль оспаривает картезианцев и утверждает, что они не делают того, на что притязают, а именно: не обосновывают причину, исходя из неоспоримых оснований, оторванных от сомнения, и не соединяют в неразрывные причинные цепочки, чтобы – посредством строгой дедукции – прийти к истине, которую требовалось доказать.

Эту амбицию основания и дедукции Б. Паскаль ставит под сомнение, потому что в основании мы не можем найти ничего, кроме произвола исторического происхождения. Но если мы можем допустить, что это положение верно для политического порядка, то может быть оно верно и для миров, относительно свободных от истории, миров вечных истин и ценностей, как, например, мир науки (или даже мир универсальной религии)? А может быть, то же самое верно и в отношении всего того, что производится *полями* (в моем понимании этого термина), т. е. отдельными и относительно автономными микрокосмами, являющимися как бы самостоятельными микромирами внутри социального мира, где могут развиваться логики, свободные от произвола и случайности обыденного социального мира?

И действительно, на чистый мир науки можно перенести все, что Б. Паскаль говорит о мире политики в целом. Все эти поля, даже самые «чистые» – наука, искусство – имеют в своей основе

* У Бурдье эта мысль Б. Паскаля выражена следующим образом: «Что есть наши естественные основы, если не основы привычные? Следовательно, нет ничего более тщетного в этой области, чем амбиции разума, видящего свое обоснование в самом себе… (он думает непосредственно о Декарте)… осуществляя строгую дедукцию из основ. Философы хотели это сделать гораздо раньше, но как раз на этом все они споткнулись. И это причина столь распространенных названий работ: ”Начала вещей“, ”Начала философии“ – и тому подобных, на деле. Столь же пышных, хотя с виду и меньше, чем бросающееся в глаза ”De omni re scibili“».

закон, о котором говорят, что он «закон, и ничего больше». Ничего не нужно говорить о *nomos'e* – основе математики, – о котором можно сказать лишь, что он существует и для него нет никакой иной меры, кроме него самого. Ж. Никод, замечательный французский эпистемолог, писал в книге «Геометрия в чувственном мире»: «Каждая система, в конечном итоге, знает только собственные изначальные формы и не умеет говорить ни о чем другом». Иначе говоря, всякая научная система покоится на исходной тавтологии и на некоем запрете на нарушение, типа знаменитого: «Негеометр да не войдет!». Геометрия это геометрия, и ничего больше, и эта исходная тавтология, единожды введенная, дает возможность строить цепи причин и рассуждений, которые опутывают представление о разуме.

Любое поле обладает той особенностью, что стремится вызвать у тех, кто в него входит, амнезию происхождения, которую у рядовых социальных агентов в обыденном мире порождает обычай. Произвол, лежащий у истоков любого поля, суть чистый *nomos, основа автономии поля.* Сказать, что поля автономны, означает, что участвующие в них подчиняются закону поля, т. е. закону, который поле само себе назначило. Поле есть род игры, и каждый, кто в него входит, должен принять эту игру вне зависимости от того, достойна ли она, стоит ли свеч, заслуживает ли, чтобы в нее играли. А чтобы играть, нужно принять целый комплекс допущений и, в то же время, обладать определенными сведениями, которые составляют условие активного и действительного участия в данной игре.

Следовательно, принцип автономии есть такой принцип, по которому в игре находится лишь то, что ее затрагивает. А кто-то, кто приходит «в чужой монастырь со своим уставом», с чуждыми данной игре принципами – поиграть в математическую игру с установками боксера – совершает акт тирании (вспомним слова Б. Паскаля). Очевидно, что паскалевы порядки суть аналоги полей. Каждое поле – это порядок, имеющий свои принципы в себе самом, причем они не сводимы к принципам другого порядка. А тирания, по Б. Паскалю, суть привнесение в поле чуждых принципов, действующих в другом поле. Это подобно тому, когда, внедряя насилие в область благотворительности, приходят с мечом, как римский солдат, отрубивший голову математику. Заниматься математикой, входить в поле математики – значит принять принцип «Негеометр да не войдет!». И если у меня возникнет желание убить моего со-

перника – а это случается даже с социологами – я должен «убить» его, аргументируя соответствующим образом (социологическими аргументами для социологов). Это – простой показатель степени автономии той или иной дисциплины.

Одна из причин, из-за которой социологии (да и социальным наукам вообще) трудно оторваться, освободиться от донаучности, заключается как раз в том, что лишь с большим трудом ей позволяют решать социологические проблемы по-социологически. Знаменитая дюркгеймова формула «объяснять социальное через социальное» и есть такая основополагающая тавтология и социологическое «Несоциолог да не войдет!». *Быть социологом – значит быть признанным социологами как социолог и принять негласное правило социологической игры, состоящее в решении социологических проблем социологическими методами.*

В целом мы можем раскрыть фундаментальный принцип автономии, если посмотрим на то, как другие делают науку. Можно сразу заметить, что автономия предполагает *nomos* и что он *произволен.* Например, когда социолог изучает жизнь высших чиновников, его может удивить открытие игры, в которой существуют определенные ставки, с точки зрения социолога лишенные смысла, но имеющие большую ценность для чиновников, и наоборот. Он может обнаружить иерархию ставок в игре и массу всего другого. Соответственно, в обычной ситуации, когда агенты хорошо социализованы, приспособлены к полю, когда они в нем «как рыба в воде» (а все мы приспособлены более или менее), фундаментальные принципы – «сущность» – сами собой разумеются, а *nomos* становится догмой. *Nomos* носит негласный и имплицитный характер, о нем ничего не нужно говорить. Меня спрашивают: «Что вы думаете о том-то?». Я отвечаю: «Это не социология», говоря от имени негласного определения социологии, которое я могу озвучить, перевести во внешний план. «Овнешнение» не требуется в уже хорошо сложившемся поле или же оно принимает форму аксиоматики. Многими своими качествами социология обязана тому, что ее поле не слишком автономно и допускает очень разнородных людей. Приходится постоянно напоминать элементарные принципы, которые должны сами собой разуметься. К несчастью, мы имеем дело не с чистым миром математиков, которые окружили себя стеной (например, символизм, делающий недоступными ставки этого поля для общества простых смертных, и т. п.). При желании вы можете сами вывести

из этого множественные следствия, касающиеся оппозиции чистого поля (математики) и «нечистого» поля, постоянно находящегося под угрозой разнородности (социальные науки).

Но вернемся к паскалевой метафоре. Каждое поле есть порядок. При переходе от одного поля к другому совершается качественный скачок. Каждое поле является, говоря языком, близким философам, некой «формой жизни», которой соответствует своя «языковая игра». Поле – это установленная, учрежденная точка зрения, а люди, входящие в данный универсум, видят все, кроме этой точки зрения. То, что они видят меньше всего, и есть то, что позволяет им видеть, – *точка зрения.* Она – *ничто иное, как исторический произвол,* чей филогенез и онтогенез необходимо анализировать. Как социологи, мы с вами включены в поле истории, и заняться историей этого поля (как это сделал, например, Э. Дюркгейм в «Эволюции педагогики во Франции»), значит, найти средство освободиться от последствий той самой истории, продуктами которой мы являемся. Это важный аспект работы М. Фуко (жаль, что не самый известный), то же и с идеей генеалогии, взятой им у Ф. Ницше (хороший Ницше, на мой взгляд, это... Дюркгейм).

Я вспоминаю свой разговор с М. Фуко на эту тему. Случилось, что, обсуждая проект книги, которую мы хотели предложить написать одному молодому исследователю, мы стали вспоминать, как оба – с определенным расхождением по времени, он ведь был старше меня – пришли к тому, чем теперь занимаемся. «Для меня, – сказал М. Фуко – решающим моментом стал Ницше, его ”К генеалогии морали”». Я уже не помню, что сказал сам. Так или иначе, но помню подумал, что, являясь философом и обладая «чутьем на шик» (а у философов есть чувство стиля, оно – составная часть имплицитных предпосылок этой дисциплины), М. Фуко, чтобы прийти к идее социологии знания, которую можно было бы найти у Э. Дюркгейма, у К. Манхейма или еще у кого-либо, должен был пройти через Ф. Ницше, потому что это более «шикарно». Я говорю это не по злобе. Пути Господни не исповедимы... Но это важно.

В интеллектуальной жизни есть масса всего, что мы упускаем, потому что это не считается шиком или считается, не относящимся к делу, в то время как это то же самое. Знать, что то, что вам дают под именем Ф. Ницше, на самом деле К. Манхейм, полезно. А то, что подают под именем Э. Кассирера (уже не так шикарно, как М. Хайдеггера) – это Э. Дюркгейм... К примеру, в *«The Myth of the State»,* книге, которую Э. Кассирер написал в конце жизни, он

пишет в одном примечании: «То, что я называю символическими формами, т. е. самое благородное в философии [«Лучше не бывает. Нет ничего шикарнее». – *П. Б.*], есть то, что Дюркгейм называет примитивными формами классификации». Без комментариев.

С точки зрения социальной иерархии предметов, социальной иерархии способов мышления, это небо и земля. А ведь существуют еще философы, в течении всей жизни не умеющие сопоставить априорные формы, категории и т. п. с той формой, которую эти последние принимают в социальной мысли. Я вам дал один только маленький пример, но их тысячи. (Мы плохо читаем, потому что смотрим под тем углом зрения, который нам дали в годы учебы. Это, конечно, позволяет отличить черное от белого, но в то же время нам указали, что белое – хорошо, а черное – не очень. Полученные нами категории восприятия, без которых мы ничего бы не увидели, суть категории оценивания. Это мое замечание по ходу, но все же тесно связанное с темой выступления.)

Историческая критика мыслей исторического происхождения не обязательно приводит к нигилизму, отождествляемому с историзмом. **Закон историчен.** Наиболее чистые формы мышления укоренены в полях производства, имеющих свою историю, несомненно автономную по отношению к великой Истории. Как говорил Б. Паскаль, если поискать истоки самых чистых построений самой универсальной мысли, то всегда можно найти источник исторического произвола. Точно так же, если поискать на задворках самых чистых мыслей самых чистых мыслителей, если описать их онтогенез, то найдем все тот же исторический произвол.

Иначе говоря, нам нечего возразить против историзации. Не существует ничего, что могло бы ускользнуть от такого рода радикального сомнения, которому историзм подвергает любые человеческие творения, включая и так называемые универсальные. *Но разве мы обречены тем самым на нигилизм?* Разве это обязывает нас говорить: «Все относится либо к обществам, обычаям, привычке, как говорил Б. Паскаль, либо к специфической истории исторического, научного или эстетического разума»? Такая историзация второго типа, касающаяся автономных порядков, еще более радикальна. Теория полей – вот почему она гак нервирует некоторых, в особенности, когда ее применяют к полю литературы или искусства, тем мирам, которые претендуют на чистоту, автономию и т. п., – идет еще дальше в историцистском искоренении, поскольку она отнимает у самой чистой мысли ее последний га-

рант. Но принуждает ли это нас к мысли, что претензии теоретиков всеобщего (теоретиков естественного права, математики и пр.) иллюзорны и что, как следствие, не существует ни права, ни разума, ни истории, которые не подлежали бы такой релятивизации?

Абсолютной точки зрения, некоего ученого *«atopos»,* как говорил Платон о Сократе, не имеющего места в социальном мире, атопического социолога, не существует; мы всегда можем определить для определенного социологического высказывания место, где и когда автор впервые произнес его. *Обрекает ли нас это на релятивизм?* Будут ли и впредь существовать мужская или женская социология, правая или левая социология, социология бедных или богатых, американская или французская социология? Возможна ли и при каких условиях социология, притязающая на всеобщность? Очевидно, социология более чем что-либо подвержена релятивизации, поскольку, стремясь релятивизировать всякое познание и все сведения, она не может уклониться от нее.

При том радикальном пересмотре оснований рационального мышления, который совершает историзм, может показаться, что разваливается сама база социальных наук. Мой тезис, отстаивать который я теперь собираюсь, заключается в том, что **социальные науки могут** попробовать **избежать** исторического релятивизма, связанного с тем, что они суть продукт исторических существ, но при условии, что смогут подвергнуть историзации самих себя. В качестве мнемотехнического определения я предлагаю называть это принципом «ДВОЙНОЙ ИСТОРИЗАЦИИ». Нужно ли вам проанализировать творчество Г. Флобера, Э. Мане или же понять поведение безработного металлурга – это не важно. О каком бы типе поведения мы ни говорили, опасности пассивной релятивизации продуктов речи, претендующей на научность, могут быть ограничены и даже устранены, если мы подвергнем историзации, с одной стороны, познающего субъекта, а с другой – познаваемый объект.

Что конкретно это означает? Я приведу совершенно разные примеры: из социологии литературы, истории литературы, литературоведения, но это справедливо и для науки. Понять адекватно, безотносительным или же как можно менее относительным образом философское произведение М. Хайдеггера, литературное Г. Флобера или живописное Э. Мане, значит прежде всего по-новому расположить познающего субъекта, аналитика в поле производ-

ства, внутри которого он ведет свой анализ, а также по-новому расположить познаваемый объект в поле, где он произвел свой продукт. Например, внутри необъятного количества предлагаемых для чтения произведений мы выбираем те, с которыми чувствуем определенную близость. А если мы с вами критики или историки литературы, то эти произведения покажутся нам особо открытыми, особо доступными: мы к ним интуитивно расположены.

Таким же образом среди различных изучаемых социологами социальных сред существуют те, которые кажутся нам очевидными, понятными с первого взгляда. На деле же такое понимание, во-первых, субъективно, а может быть, и иллюзорно и, во-вторых, даже если это не так, то все равно неизвестно основание, на котором оно зиждется. Например, оно может базироваться – и очень часто – на гомологии позиций в исторически различных пространствах. Знаменитый текст М. Пруста против Ш.О. Сент-Бева – типичный пример. Он был единодушно отмечен всеми воодушевленными писателями и критиками как разрыв писателя-творца с упрощающим позитивизмом исторической критики. В действительности же в этом тексте выражена гомология позиций М. Пруста и О. Бальзака: Пруст чувствует свою общность с Бальзаком и выступает против Сент-Бева.

Короче говоря, близость, лежащая в основе одновременно предпочтения и особого понимания, может покоиться на неизвестной или не замечаемой гомологии позиций того, кто ей пользуется. Следовательно, чтобы проинтерпретировать одновременно исторически и в отрыве от истории автора философа, литератора или художника, нужно, по-моему, прибегнуть к одновременной историзации аналитика и исследуемого продукта (или производителя). Именно это я и сделал в «Политической онтологии Мартина Хайдеггера»[1], где попытался построить философское пространство, в котором сформировался М. Хайдеггер таким образом, чтобы ухватить систему различий, составляющих его своеобразие. И даже проведя такую объективацию позиции в структуре, я не мог достичь понимания этой позиции иначе, как при условии сохранения контроля над точкой [зрения], исходя из которой я принимаю ту или иную точку зрения, а точнее, объективировать позицию, занимаемую мной самим в пространстве, отличающемся, но гомологичном пространству, где размещался М. Хайдеггер. Я обнаружил,

[1] *Bourdieu P.* L'Ontologie politique de Marrtin Haidegger. P., 1988.

что моя позиция структурно эквивалентна той, против которой формировался М. Хайдеггер: его рассуждения были направлены против М. Вебера, Г. Риккерта, В. Дильтея – всей историцистской мысли, чьей наследницей стала социология. Следовательно, нужно было переопределить философское поле, в котором развивалась мысль М. Хайдеггера, чтобы понять, что его онтология, под совершенно иным обличьем, была ответом на проблему, поставленную историзмом немецких социологов перед философией, какой ее понимал М. Хайдеггер. В то же время надо было интуитивно чувствовать эквивалентность позиций современного социолога и противника М. Хайдеггера, чтобы не писать попросту полемическую книгу против М. Хайдеггера, но еще показать его нужность, сделать его необходимым.

Проведенная нами серия социологических интервью, необходимых для завершения работы над книгой «Нищета мира»* раскрывает, несмотря на видимые различия, одну и ту же проблему, с той разницей, что объекты исследования размещаются, скажем, не в поле литературы или в относительно автономном поле философии, а в социальном пространстве в целом. Интервьюирование того типа, какой был в нашем исследовании, предполагает предварительную работу по объективации структур, внутри которых размещен сам объективирующий субъект. Типичным среди «провальных» интервью был случай, когда интервьюер выбирал кого-то из своего окружения, людей, близких ему в социальном пространстве. Например, когда социолог опрашивал социального работника, испытывающего трудности, то интервью часто заканчивалось неким взаимным нарциссизмом: один (респондент) при

---

* Книга, о которой идет речь – «La Misure du monde» (Paris, 1994) – коллективная монография, результат научно-исследовательского проекта «Социальные болезни» (1992–1994) под руководством П. Бурдье. Она представляет собой анализ и публикацию обработанных текстов интервью, проведенных с представителями различных социальных групп (позиций), и показывает наиболее острые социальные проблемы, которые испытывает современное французское общество: ксенофобия, проблемы жителей и выходцев из «трудных» парижских предместий, специфические трудности обитателей престижных кварталов Парижа и т. п. Книга имела невиданный для академической публикации широкий резонанс и научное признание. В частности, за эту работу Пьер Бурдье был награжден в декабре 1994 г. золотой медалью Национального центра научных исследований Франции (CNRS), что важно, поскольку это была первая медаль представителю социальных наук.

«пособничестве» второго (интервьюера) рассказывал всякие истории, а второй был счастлив дать первому возможность рассказать «правду» о своем положении, об отношении к «народу» и проч. Оба сошлись на том, чтобы сэкономить на трудной и болезненной работе по объективации. Это – игра в самолюбование, где объективирующий обманывает объективируемого и разрешает последнему обманывать себя, потому что сам хочет обмануться.

Я думаю также о тех, кто считали, что встречаются с «народом», а на деле встречались с собственной идеей о нем; они находили респондента, достаточно умного и занимающего «нужное» положение, чтобы он смог породить «народный» фантазм, соответствующий идее социолога о народе.

Во всех этих случаях речь попросту не идет об объекте и даже не об отношении к объекту. Здесь двойная объективация или двойная историзация: я могу продвинуться в объективации моего объекта в той мере, в какой смогу объективировать мою собственную позицию в пространстве, отличном от пространства, где помещается мой объект, а следовательно, – в объективации моего бессознательного отношения к объекту, которое может продиктовать целиком все то, что я собираюсь сказать об объекте. А ведь есть социологи, которые всю жизнь трактуют исследуемые предметы как прожективные тесты!

Императив двойной объективации чрезвычайно сложно осуществить на деле. Наша голова забита историей: словами, категориями, дихотомиями. Мне кажется, что мы не можем преодолеть все эти дихотомии усилием мысли, нужна историческая работа объективации. *Рефлективность* – вот то средство, которое я рекомендую для преодоления, хотя бы частичного, социального давления, т. е. объективация субъекта объективации. Значительная часть нашего бессознательного есть не что иное, как история образовательных институций, продуктом которых мы являемся. Заняться историей данных учреждений, как это сделал Э. Дюркгейм, – значит заниматься историей, какую сами историки практически игнорируют.

Странно, но историкам (за редким исключением) почти не свойственна рефлективность. Они забывают спросить самих себя: «Каким же образом развилась институция, чьим завершением я являюсь, и кто постарался, чтобы появились историки средневековья?». Если эта история Средних веков, как нечто, что интересует меня, появилась, то лишь потому, что существует игра и

поле, где эта история – ставка в игре. А игра эта имеет свою историю: она была сделана. Она разыгрывается в иерархии дисциплин. История Средних веков считается «благороднее», чем история Нового времени, не говоря уж об истории современности. Чем ближе к настоящему времени, тем «вульгарнее». Почему? Здесь целая работа археологии мысли, которую нельзя осуществить интроспекцией, а только посредством коллективного предприятия по объективации. Нужно, чтобы поле социальных наук задалось коллективным проектом, где предметом исследования будет оно само, и чтобы борьба за познание немыслимого поля социальных наук стала составной частью этого поля. Все говорят об эпистемологии, а действуют так, будто она не более чем разновидность чистой рефлексии над наукой. Я ратую за идею, что для знания хотя бы немногого из того, что и как мы мыслим, нужно подвергнуть рассмотрению всю совокупность универсумов, в которых формируется наше мышление, их историю...

Есть случаи, когда необходимость такой рефлективности как объективации социальных условий производства самого предприятия по объективации, хорошо видна, например, если объектом исследования становится государство. С одной стороны, наши мысли – мысли государства. Значит, для того, чтобы знать, что мы думаем, каковы наши категории мышления, мыслительные структуры, схемы творчества и пр., нужно исследовать историю государства. К примеру, мы принимаем идею безработицы, идею работы или занятости и незанятости. Все эти понятия суть объекты предварительного конструирования – государственными комиссиями, государственными юристами, государственными чиновниками. И вот теперь огромная часть того, что делается от имени социальных наук, на самом деле – объекты, указанные государством, государственными программами, государственными инвестициями и предложенные людьми, предпочитающими считать «проблемами» лишь проблемы государственные, имеющими государственные мыслительные структуры и т. д.

Для занятий такого рода психоанализом научного сознания, что предписывал Г. Башляр, недостаточно просто задуматься. Любая работа в социальных науках является вкладом в социологию знания, если мы не забываем, что главная задача социологии – во избежание социального детерминизма поставлять социальным наукам инструменты рефлексии. Редко встречаются социологи, действительно понимающие это. Мало тех, кто, читая «Эволюцию

педагогики во Франции», знает, что изучает собственное мышление. Очень мало людей, кто, читая бюллетень государственной статистики, говорит себе, что это интересно, а ведь эти названия, оглавления – проекция категорий мышления. Оглавления так же важны, как и таблица категорий И. Канта: это наши категории мышления, положенные на бумагу.

Осознавая, что мое изложение не слишком прозрачно, я хотел бы в конце подчеркнуть: необходимо, в одно и то же время, **быть более радикальным,** чем самые радикальные постмодернисты при решении вопроса о пересмотре категорий мышления, предпосылок, выгод, связанных с фактом быть мужчиной, а не женщиной, сформироваться здесь, а не там и т. п., и т. д. Мы всегда недостаточно радикальны. **Однако это не должно вести нас к релятивистскому нигилизму,** но к практическим операциям, к тому, чтобы делать лучше и вернее неизбежные операции научной практики. Лишь при таком условии мы не сможем стать, конечно, богами, обладающими идеей о своих идеях, но можем придать всем операциям, которые совершаем каждый день (когда ставим вопрос в анкете или смотрим статистическую таблицу и т. д.), историческую рефлексию, очищенную от ошибок, связанных с иллюзией деисторизированной, аисторической мысли. Иначе говоря, *только погружаясь в самую глубину истории, мы можем освободиться от нее.* Только погружаясь в историчность, но историчность *нашего* объекта, историчность Г. Флобера или Ш. Бодлера, но не по-позитивистски, мы сможем увидеть, что существует нечто трансисторическое в жизни и произведениях Г. Флобера и Ш. Бодлера, установить транс-историческую истину о том, что значит быть революционным поэтом. Например, можно создать общую теорию символических революций, которая годится сразу и для религиозных пророков и великих революционеров в искусстве, таких как Ш. Бодлер или Э. Мане. Это возможно, но только при условии, что мы порвем с идеологией «творчества», творца «Божьей волей», что мы погрузимся в историю и по-новому впишем этих людей (которые, как вы и я, погружены в историю) в их наиболее жгучие «бытовые» проблемы (например, отношения поэта с издателем), т. е. сделаем самые тривиальные вещи, как это, впрочем, делают и позитивисты, но вводя в анализ вопросы, от которых уклоняется позитивистская история. Постмодернисты занимаются постмодерном, чтобы уклониться от исторической работы (они не сумели бы, да и не захотели бы ее делать); постмодернисты занимаются

точечным позитивизмом, чтобы уйти от вопросов, которые им ставит порой сам постмодерн. Необходимо исключить это противостояние и решительно поставить самые радикальные вопросы о самом исследователе и его объекте, но имея на вооружении все средства и требовательность самых точных, «позитивных» наук, чтобы достичь большей научности, а не уничтожить науку в фейерверочных огнях нигилизма.