

ИММАНЕНТНАЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ПОЗИЦИИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЯ*

Настоящая работа наследует духу наиболее живой и парадоксальной части сочинений Канта — полемическим приложениям к его основным трудам, точнее, одному из тезисов: «Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм... гласит: “Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте”» [1: 142]. Сегодня именно современная теория современного общества является местом обитания этого духа, который устремлен вглубь, но наталкивается обычно на нехватку открытости к его веянию. Отмечая его самодвижение, следует иметь в виду, что у нижеследующего текста нет настоящего автора. Фамилия над заглавием указывает лишь на объем усилий и времени, положенных на проработку исходных посылок, генерализацию тезисов, выстраивание серии реплик. Тогда как теоретические позиции, выведенные здесь под аббревиатурами «И» (имманентное теоретическое видение) и «Т» (трансцендентное), уже давно существуют, развиваются и сталкиваются во множестве локальных битв. В данной статье предпринята попытка представить их родовые признаки. И все же, разворачивающийся ниже диалог не есть самодостаточное взаимодействие безличных сил. Он формировался в процессе непосредственного общения, а потому следует представить участника, который оппонировал автору статьи и открыл ему в живой полемике ряд опорных тезисов «Т»-позиции, обращенных к «И». Это А.Н.Дмитриев, петербургский исследователь в области истории социологии и социологии знания. Следует упомянуть еще одного живого участника, чье неустанное научное влияние сыграло роль условия и предпосылки как постановки проблемы позиции теоретизирования, так и самого социологического взгляда автора статьи. Это московский социолог-теоретик Ю.Л.Качанов. Ему, в частности, принадлежит кристаллическая формула «И»-метода: найти социальное содержание трансцендентального означаемого — которая претерпевает некоторую трансформацию в статье, развивающейся в собственной логике.

Предпринятая работа направлена на преодоление сложившегося в восприятии российских социологов предубеждения против неметафизических теорий общества, представленных, в частности, «исторической онтологией» Бурдье или социальными

* Опубликовано в: Пространство и время в современной социологической теории /Отв. ред. Ю.Л.Качанов, ред.-сост. А.Т.Бикбов. М.: Институт социологии, 2000.

«генеалогиями» Фуко. Оценки их деятельности, конечно, разнятся, и здесь многое зависит от того взгляда, который практиковал социолог прежде: если он изучал совокупность общественных подсистем, анализировал классовую структуру советского общества, выделял функциональные показатели, открытая структура последних социологических концепций раздражает его или приводит в недоумение. Если же он, только выйдя из стен высшего учебного заведения, окрылен радужной полнотой возможностей, охватывающих горизонт социальной теории от феноменологии до постструктурализма, от классовой теории до теории коммуникативных систем, его интерес к последним достижениям скорее имеет характер восторженного признания, даже ожидания чего-то великого и таинственного. Между тем, как для противников, так и поклонников, самые современные теории, если можно так выразиться, теории еще живущих, носят, все же, оттенок чуждого соблазна. Редко в российской социологии можно встретить исследование, выполненное на основании тех приемов и предпосылок, которых требует дух современного объяснения общества, совмещающего строгость классического подхода с обращением к случайности и произволу социального мира. А потому в целом ситуация, наследующая теоретическому монизму советского периода, продолжает походить на ту, которая иронически описана Кантом: «Кто-нибудь, никогда не слыхавший о геометрии... нашел бы [“Начала”] Евклида и, наткнувшись при перелистывании книги на множество фигур, сказал бы: “Эта книга есть систематическое наставление к рисованию; автор пользуется особым языком, чтобы давать неясные, непонятные предписания, которые в конце концов могут привести лишь к тому, что всякий может сделать с помощью хорошего естественного глазомера”» [1: 141-42]. Распространенной в российской социологии верой в этот «естественный глазомер», отвергающей «неясные предписания», и оправдывается актуальность настоящей работы. Она призвана раскрыть те основоположения и ходы, на которые опирается актуальная социология, продемонстрировать в первом приближении те послышки и выводы, которые налагают ограничения на теорию общества, делая одинаково недопустимым как ее сведение к «глазомеру», так и к роли магического ключа ко всем тайнам социального мира.

Форма диалога, принятая в настоящей статье, лучше всего способствует экспликации различий и взаимных ограничений, которые в отношении друг друга образуют трансцендентный и имманентный подходы. Полемика — исходная ситуация становления концепций и обогащения точек зрения. Очевидно, что в ней здесь и теперь будет представлен преимущественно имманентный подход. Во-первых, потому что трансцендентный весьма давно и полно говорит о себе сам, и в Западной социологии, и в российской. Достаточно перечислить имена только некоторых его представителей: М.Ве-

бер, Т.Парсонс, Д.Истон, Н.Луман, Дж.Коулмен, А.Турен, Р.Будон, Б.Г.Юдин, Т.И.Заславская, А.Ф.Филиппов. Во-вторых, ввиду обозначенных выше целей: агрегируя в репликах диалога то общее, что можно выделить в каждом из подходов, автор взял на себя задачу представить имманентную точку зрения на суд базовой для отечественной социологии трансцендентной (берет она начало в метафизике или здравом смысле), заинтересовать ее, вызвать сомнения и последующие вопросы. Ведь одна фамилия над текстом диалога — это, прежде всего, символ ностальгии по реальной научной дискуссии, в которой только и есть жизнь.

Т: Как возможно научное объяснение общества? Только если под именем социального понимается совокупность объективных фактов, не зависящих или, по крайней мере, не сводимых к какой-то частной интерпретации. Возможность универсального опыта социального познания гарантирует нам объективность социальных фактов. Даже в понимающей социологии М.Вебера смысл социального действия объективен, поскольку возможна универсальная (единая) его интерпретация. Что связывает объективные факты между собой и позволяет социологу говорить о едином предмете своей науки? Очевидно, некая каузальность, превращающая общество в самостоятельно развивающуюся реальность — причинные отношения, связывающие все элементы общества и образующие, тем самым, его тотальность. Тогда социологическая теория призвана обнаруживать эту каузальность и описывать ее универсальные характеристики. А гарантируют достоверное теоретическое описание таковых универсальные свойства теоретического разума: общество потому постижимо, что разум, его познающий, имеет все необходимые условия для его познания. Эти условия состоят, во-первых, в универсальных способностях самого человеческого разума, а во-вторых, в сумме открытий и объяснений, которые при их использовании были даны в рамках европейской традиции мышления за всю историю ее существования. Эта традиция была и остается высшей формой истории общества, а социологическая теория, которая ей наследует, выступает саморефлексией общества (рефлексивным самоосуществлением ее истории), поскольку имеет своим предметом общество как таковое.

Исходным первоэлементом общества является человек, которого социологическая теория понимает как субъект. Это означает, что человеку присущи неотъемлемые универсальные характеристики: разумность, воля, свобода выбора. Система социальной каузальности, таким образом, не поглощает всего человека: она только организует его совместную с другими людьми жизнь. Роли, нормы, калькулятивная рациональ-

ность не охватывают вполне человеческое существо: остается всегда внутренне присутствующая субъекту исходная неопределенность, которая служит источником изменения, выбора, подчинения или протеста. Следовательно, можно говорить, что для социолога существуют два независимых вида универсальных явлений: универсальные свойства субъекта и таковые общества. Поэтому в социологии мы, с одной стороны, не изучаем свойств субъективности — поскольку они универсальны и не опричинены социальными связями. А с другой, пренебрегаем явлениями, которые не существенны для объяснения тотальности общества — в фокус теории должно попадать не множество отклонений или отдельных фактов, а универсальная логика общества, его нормальная форма существования. Благодаря дистанции, образующейся в результате указанных разграничений между реальностью общества и разумом теоретика, последнему открывается система объективных связей, которая обуславливает действия людей. Теоретик, дистанцированный и словно очищенный от всякого рода частной вовлеченности в общество (будь то политическая ангажированность, эстетические пристрастия или обыденный опыт), наблюдает каузальные связи, оказываясь вне их действия.

И: Давайте сначала озаботимся вопросом: каково практическое условие теории общества? Можно ответить: институционализированное разделение научного труда. Можно: существование собственного предмета и метода у социологии как науки. Можно, наконец, говорить о критической массе данных, не обязательно полученных в результате собственно социологического описания и анализа, но при этом структурированных таким образом, чтобы допускать существование социального как не сводимого к не-социальному: психическому, биологическому, физическому. Последнее из указанных условий обнаруживает свою исключительную роль в период становления социологии как науки (например, когда Дюркгейм и Мосс опирались в создании теории общества на этнографический материал) и вообще тогда, когда границы социологии расширяются за счет введения новых способов тематизации (анализ обыденного опыта в этнометодологии или механизмов смыслополагания в исследованиях социальной коммуникации). Все указанное составляет действительные условия социологической теории. Основным вопросом, в этом случае, становится следующий: возможна ли такая социологическая позиция, из которой находящемуся в ней теоретику доступны во всей полноте эти условия или хотя бы одно из них? То есть может ли теория, понимаемая как результат профессиональной деятельности, достигать в частном случае (как плод интеллектуальных усилий ученого или практической группы) той же полноты, какую она получает в рамках социологического сообщества в целом (в том числе, как воспроизводящегося во

времени)? Вправе ли социальный теоретик, не поступившись истиной собственного предмета, повторить Гегелеву формулу: социология заканчивается во мне?

Для нас представляется очевидным отрицательный ответ на эти вопросы. Отрицательным в силу единственной констатации, на которой строится последующее рассуждение: для объяснения социального мира, которому социология *не противопоставлена как не-социальное*, конститутивна социальная детерминация, а не чистый разум. А потому «социология как саморефлексия общества» оказывается только малосодержательной метафорой. Подобно тому, как в силу общественного характера «природные задатки человека (как единственного разумного существа на земле), направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивидуе, а в роде» [2], частная позиция социологического теоретизирования (или теоретик) существует ввиду и в связи с множеством других, а значит, не способна претендовать на полноту выражения истины о социальном мире. В противном случае имела бы место единственная истинная теория и множество заблуждений и отклонений вокруг нее. А подобный тезис в наше время не отважится принять даже самый радикальный сторонник трансцендентного видения. Также и социологическое сообщество в целом не может пониматься как единственная инстанция рефлексии общества: в этом случае нужно было бы отказать в рефлексивности каждой конкретной социальной позиции, начиная с наименее вовлеченных в культурное производство (где рефлексия может актуализироваться в фольклоре и диффузных символических практиках), заканчивая центральными в его рамках (как, например, философия, религия или литература). Каким же, если не дедуцируемым из способности мышления, предстает для нас социологическое теоретизирование?

Прежде всего, оно опирается на исследовательскую практику. А социологическое исследование обеспечивает прирост знания при изучении не общества как такового, но множества практических сфер, социально упорядоченных регионов событий. Поэтому социологическая теория в качестве своего *a priori* имеет пространство социальных различий (точнее, набор гипотез, претендующих на полноту описания таковых), которое приобретает форму суждений о социальном порядке в теории, реконструирующей условия действительности практических перспектив агентов, в чьем взаимодействии эти различия разворачиваются. Такая особенность социологического видения, которую Бурдье называет «наиболее систематической тотализацией» [3], отличает его одновременно от обыденного восприятия и от взгляда «небесного наблюдателя». Позиция социолога оказывается здесь не привилегированным местом *над* социальным пространством, но *другим местом практик* — одним из множества мест, конституирующих социальное пространство как пространство различий и конкурирую-

щих за способ его определения. Отсюда, неустранимым принципом имманентной социологической теории оказывается рефлексия исследователем собственной социальной определенности, той перспективы, которая предпослана ему как социальному агенту. Присвоение же себе позиции, трансцендентной социальному миру, и вынесение социологом себя за скобки анализа приводит к навязыванию укорененных в его частной перспективе дорефлексивных, то есть донаучных, стереотипов, которые преподносятся от имени науки.

Т: Однако сама возможность социологического описания общества исходит из той предпосылки, что социолог является субъектом знания. Это делает возможным знание об устройстве общества, которое не зависит от различия в способах его интерпретации. Если мы описываем, например, ту или иную политическую систему, это возможно потому, что с позиции знания мы рефлекслируем отношения власти, то есть выделенная позиция обеспечивает нам точку трансценденции власти. Между тем, принципиальным вопросом к имманентной концепции социологии всегда остается: как возможно нетавтологическое описание отношений власти, если, как в случае Фуко, власть оказывается «повсюду». Чем отличается в таком понимании социология и политика, и не оказывается ли тогда сам термин «власть» полным синонимом социального, каким его могут видеть и политик, и теоретик, и торговка овощами?

И: Разделение, которое рефлексивную заданность социолога к социальному миру сводит к отношению субъекта и объекта знания, наилучшим образом демонстрирует характер пред-понимания, не устранимого из трансцендентного теоретизирования в целом. В приведенном Вами примере пред-понимание включает в себя мир, лишенный знания, но наделенный властью *versus* социолога, наделенного знанием, и, надо полагать, не вовлеченного во властные отношения (представление, рельефно проявившееся в построениях Парсонса). Социолог рассматривает социальный мир, заранее противопоставленный ему по субстанциальному признаку, как это в явном виде это делает Декарт, дихотомизируя субстанции. Такой социологический взгляд описывает общество не как доступное ему в меру подобия (например, индивидуальные практики как действия подобных себе индивидов), но как подобную физическому миру совокупность объектов, изначально лишенных собственной рефлексивности, распоряжение которой он оставляет за собой.

В противоположность этому, имманентная концепция социального опирается на локальные, специфические для каждой изучаемой области, различия, которые агрегируются в объяснительные схемы на основании того общего, что эти области имеют

между собой, а именно на основании дальнейшей нередуцируемости социального агента как разумно-телесного существа, чьи конкретные свойства обусловлены практикой, но не тождественны ей. Более показательным образцом объяснения выступает даже не Фуко, с его поэтической концепцией тела, а Бурдьё (а из числа предшественников — Мосс), устанавливающий соответствие между *габитусом* (совокупностью практических схем) и *социально рационализированным телом* (исходным для анализа в категориях производства и потребления). Власть обнаруживается в таком описании не как простой синоним социального, но как условие становления и поддержания пространства социальных различий, имеющих субстратом объективации тело (в число свойств которого входят манера одеваться, держать себя [4], предпочтение тех или иных форм досуга [5], те или иные особенности речи и письма [6] и т.п.). Отличие социологии от политики, как и любых других практических сфер, состоит в различной конфигурации отношений, образующих социальное тело агента и связывающих его с другими телами через способы производства и потребления, механику вовлеченности в социальные институты, различные формы насилия. Это то, что может быть наблюдаемо и анализируемо, а значит, то, что может гарантировать предметность социальной теории.

Власть и знание рассматриваются как взаимозависимые и сопричастные друг другу в конкретных социальных практиках, и это позволяет, в конечном счете, проблематизировать в контексте социологического анализа оппозицию в целом, тогда как трансцендентное теоретизирование, монополизировав полюс знания, в реальности не трансцендирует из области отношений власти, но просто умалчивает о характере своей вовлеченности в таковую. Именно этот произвольный разрыв знания и власти в трансцендентной социологии задает порог ее рефлексивности: пример Парсонса хорошо показывает, что общество описывается не *par excellence*, но как частный случай системы вообще. То есть из теоретизирования выпадает главное социологическое основание — рассмотрение специфически социального.

Т: Вы упрекаете трансцендентную теорию общества в неспецифическом рассмотрении своего предмета. Но, опираясь на рефлексивные способности теоретика, она не делает различия между обществом и природой именно потому, что их объединяют общие законы. И человеческое тело — лучший тому пример. Системный характер присущ любым доступным разуму сложным объектам: и обществу, и глазу птицы, и биологическому симбиозу, и кибернетическому устройству. Поэтому в рамках специальной теории нам нужно только установить элементарный состав системы, существующие в нем взаимосвязи и способ их воспроизводства. Если мы строим социальную теорию, в об-

шестве мы отыскиваем присущие системе качества и описываем их конкретную конфигурацию. Более того, взяв за объект теоретического наблюдения человека, именно «как единственное разумное существо на земле», мы не только указываем на собственно социальное основание системной организации общества, но и способны объяснить социальное действие в его специфическом основании: способности смыслополагания, как, например, у Вебера, или рациональном расчете, как в теории рационального выбора. Ваш упрек в неспецифичности бьет мимо цели.

И: Но основополагающее допущение в подобном подходе разве не имеет статуса метафизического, а потому не исследуемого самим социологом априори? Если так, что гарантирует его пригодность для социологического объяснения: авторитет европейской метафизики, сумма суждений великих мыслителей, интеллектуальные и культурные достоинства теоретика? В чем специфика социальной теории, если объяснение и социального, и несоциального могут выводиться с одинаковой достоверностью из чистого разума?

Т: Специфика социологической теории, как мы уже отмечали, состоит в обнаружении свойственных только социальной системе признаков и связей между ними. Использование же человеческого разума для исследования любого предмета универсально, что и делает возможной саму рефлексивную дистанцию, отделяющую теоретика от предмета его теории. Между тем, что в имманентной концепции социального может гарантировать сохранение специфичного предмета социального теоретизирования? Если мы возвратимся к связке знания-власти, в которой граница изначально и принципиально не проведена, мы убедимся, что при левом политическом акценте теоретиков, вводящих ее таким образом в социальную теорию, получается именно «власть повсюду», как это было у Фуко. «Власть» оказывается неспецифичным, а если говорить о Фуко, метафорическим именем, обеспечивающим тот же трансцендентный уход от проблематизации компонент социального, который Вы ставите в упрек нам.

И: Отчасти — если говорить о Фуко — это замечание справедливо, но следует принять во внимание существенную особенность его определения власти: это метафора не трансцендентного, а имманентного рода. Власть предстает у Фуко условием, процессом и результатом социального воспроизводства. То есть, в конечном счете, именем всего ансамбля социальных отношений. Но ведь такое ее введение и позволяет описывать общество в его специфическом качестве: власть представляется собственно социальным, при этом она не сводима ни к чему-то несоциальному, ни к множеству отдель-

ных социальных «вещей». В случае, когда социальное, как здесь, описывается под двумя именами («власть» и «социальное тело»), со стоящими за каждым из них различными способами упорядочения, наборами свойств и элементов, мы имеем дело с описанием общества, взятого в отношении к себе самому. То есть с *социально тематизированным социальным*. При этом сам теоретик не монополизирует какой-либо из полюсов. Гарантию же от простого тавтологического определения «власть — это власть» дает поиск *разрывов* и объективаций процессов автономного воспроизводства властных отношений в не-власти. Для Фуко разрывы в отношениях власти заданы предметным содержанием различных локусов физического-социального пространства: тюрьмы, детской комнаты, казармы, фабрики, эшафота. У Бурдьё разрывы между связными властными конфигурациями определяются, прежде всего, по границам автономных практических сфер (полей), различающихся по присущей каждой из них практической компетентности, ставкам и правилам борьбы за признание.

В целом же, введение несамостоятельного социального объекта можно рассматривать в качестве отличительной черты имманентного социологического теоретизирования. Отталкиваясь от результатов исследовательской практики, оно постоянно имеет дело с двумя, не сводимыми друг к другу областями: множеством практических схем, представлений, интуитивно постигаемых и предзаданных извне элементов реальности, доступных объяснению из подобия исследователя исследуемому; и «систематически тотализированным», но предельно узким теоретическим конструктам, результирующим разрыв и сущностное отличие социологического взгляда на повседневный мир от взгляда обыденного, то есть, в конечном счете, специфику социологии как другого места практик. Между этими двумя объектами в практике социолога существует постоянная динамическая связь, которая не может быть раз и навсегда, единственным образом закреплена в том или ином языке описания или теоретической схеме. Именно эта *связь через разрыв* с постоянно изменяющимся порядком повседневного восприятия составляет условие постоянного обновления социологической теории, точнее, теорий.

Т: Но где гарантия того, что все это необходимое, как Вы утверждаете, многообразие теорий, результирующее социальные изменения, не окажется просто комбинацией обыденных представлений, в котором за именем имманентного объяснения будет стоять смешение сознания исследователя и респондента, как это происходит в этнометодологии? Или что, в таком случае, запрещает нам ввести в число теоретически допустимых объяснений те интерпретации, которые дают журналисты, политологи, участники манифестаций — то есть политически ангажированные субъекты? Трансцендентная теория, по крайней мере, от такого смешения застрахована наличием генерализующей точ-

ки отчета: мы можем описывать общество, постоянно наблюдая изменения в системе связей между его субъектами. Если общество — это единая система, нам не нужно решать частные политические вопросы, поскольку мы остаемся на уровне социальной тотальности.

И: Давайте вспомним, что системная терминология (здесь намеренно не говорится «теория») прочно вошла в обиход журналистов, политологов и политиков, в отличие от, скажем, структуралистской. Более того, в Советском Союзе Институт системных исследований и работы в русле анализа социальной системы Советского общества были не только поддержаны государством, но и, во многом, были конституированы его интересом. Сходную ситуацию можно наблюдать в США 1950-70-х, где начало деконструкции парсонсианства связывают, в первую очередь, с трансформацией базовых компонент экономического и политического порядка. Все эти факты, с одной стороны, свидетельствуют о том, что устойчивость трансцендентного теоретизирования коренится в специфических социальных условиях, и одним из главных оказывается долговременная государственная лицензия на производство представлений, соответствующих императиву интеграции, поступательного роста, прогресса. С другой стороны, о том, что системная теория или взгляд на общество как на предпосланную тотальность не может быть содержательно противопоставлен политическому взгляду: само *априорное* полагание целостности и обзримости общества повторяет логику механизма политического представительства, которое опирается на ряд перформативных акций, имеющих целью создать целое, от лица которого можно было бы говорить и действовать [7]. Таким образом, само понимание системы как замкнутого, определенного, упорядоченного (и в этом противопоставленного системной среде) оказывается открыто неспецифическому опыту различения, политическому или обыденному — и, таким образом, неконтролируемому смещению, которого Вы опасаетесь.

Имманентная теория не полагает себя в качестве гарантии рефлексивных способностей социального целого. Ее задачей, как уже отмечалось, выступает «наиболее систематическая тотализация», не требующая фрагментации социального мира на устойчивые замкнутые области. От редукции к манифестирующим социальный мир обыденным смыслам имманентное объяснение застраховано методическим ходом, лежащим в его основании: первоначальное обнаружение трансцендентного основания той или иной серии социальных событий и последующий анализ его социального генезиса. В этот же цикл позиционирования включены и предпосылки метода и социальные представления самого исследователя, так что объективации трансцендентного основания сопутствует самообъективация исследователя. В границах трансцендентного виде-

ния обычно вообще не проблематизируются отношения между обыденным и теоретическим опытом, что еще раз заставляет задуматься о его «чистоте». Имманентная же теория, признавая практический интерес социолога, постоянно возвращается к связи через разрыв с обыденным (политическим) восприятием. В целом, имманентная теория движется по пути, обозначенном Дюркгеймом: объяснять социальные факты через социальные факты. Тогда как в рамках трансцендентной теории последним основанием, а значит, последним объяснением всегда оказывается сознание самого теоретика.

Т: Но в этом случае, в рамках имманентного взгляда, распадается главный предмет социологической теории: общество в целом, которое доступно описанию именно благодаря его универсальным качествам, например, системности. Получается, что объяснять и описывать частные социальные объекты исследователь может, и опираясь на собственный частный (а не универсальный) опыт.

И: Вы совершенно правы. Именно поэтому имманентная теория настаивает на социальном самоописании теоретика. Избегая телеологии, вытекающей из априорного полагания общества как только системы или только множества рациональных индивидов, она снимает частный характер социальной перспективы исследователя «двойной историзацией»: объяснением как исторической логики объекта, так и способов его описания исследователем [8: 22]. Учитывая это, особенно интересно остановиться на Вашем утверждении о предпочтительности наблюдения общества как реальной системы. Критически проанализированное, оно раскрывает исходный произвол, который допускается в рамках трансцендентного теоретизирования. Его суть состоит в том, что на месте собственных свойств социального целого в таком объяснении оказываются посылки метода его анализа. Категории созерцания, которые в трансценденталистской интерпретации Канта выступали условием возможности явления в опыте мира вещей, здесь оказываются собственными свойствами самого этого мира. Действительно, чем являются общество как частный случай системы у Парсонса или Истона, индивиды, действующие рационально, у Коулмена или Будона, аутопойэсис как механизм воспроизводства любой системы у Лумана? *Натурализованным взглядом самого теоретика*, не устранившего из описания общества исходные допущения метода. По мере объяснения (точнее, умолчания) последние дают такой сильный эффект, что императив рассматривать общество систематически или рационально превращается в рациональную или системную «природу общества». Формула такой методологической инверсии хорошо видна на примере фрагмента из Парсонса, где социальное целое, понимаемое как система, превращается в систему, понимаемую как общество: «Имплицитно или эксплицитно...

социологический анализ должен работать с обобщенной системой институциональной структуры, чтобы дать обобщенные категории, адекватные для *полного* [Сноска в авторском тексте: Не в деталях, но в терминах функционально существенных аспектов] описания функционирующей институциональной системы» [9]. То есть более существенным в рамках трансцендентного видения выступает сохранение собственных предпосылок (как условий разрыва с наблюдаемым объектом), чем описание/объяснение социального мира. Имманентную теорию от такового отличает систематическая поправка на вводимые в исследование посылки метода.

Т: Пускай даже конечным результатом трансцендентного теоретизирования оказывается только исследование теоретиком собственного разума. Этот результат может нас удовлетворить, если мы признаем, что теоретик выступает носителем универсального качества, которое для социальной реальности является системообразующим — будь то системность, свойственная и природе, и обществу, или разумность, свойственная только человеку. Исследуя себя с позиции разума, теоретик, все же, продолжает исследовать общество. Но в отношении имманентной теории остается не проясненным главный вопрос: какова позиция теоретика, делающая возможным теоретическое описание общества или власти?

И: Ответ имманентной социологии может показаться парадоксальным: такой позиции *не существует*. Ее не существует в смысле единственной выделенной позиции, какая предполагается трансцендентным видением. Каждый раз позиция социолога, описывающего власть, пред-задана конкретной конфигурацией властных отношений, в которую он включен как практический агент, и которая задает перспективу его видения как области в целом, так и отдельных точек напряжения в ней. Поэтому социологическое исследование социологов не только возможно, но и необходимо для экспликации того понимания и пред-понимания власти, которое участвует в формировании ее теоретического видения. Процедуры «двойной историзации», лежащие в основе программы объективации объективирующего субъекта П.Бурдьё, и выступают гарантией включения результатов имманентного социологического объяснения в число научных и теоретических.

Т: Но если имманентная социология не менее трансцендентной озабочена научной строгостью своих процедур и результатов, их рефлексивной корректностью и соответствием некоторым универсальным основаниями, разве не оказывается саморефлексия социолога в рамках двойной объективации трансцендентной? Ведь ее основным усло-

вием выступает та же дистанция по отношению к наблюдаемому объекту, только прописанная во множестве подробностей. Так ли существенна разница между нашими теоретическими подходами, если они предполагают одну и ту же работу с предметом?

И: Главное различие между имманентной и трансцендентной теоретическими перспективами обнаруживается не на методическом уровне, поскольку все научные дисциплины разделяют здесь, по преимуществу, то общее основание, которое отграничивает их от ненаучных практик. В некотором смысле, оба объяснения проходят вместе один и тот же отрезок пути. Это, если угодно, отрезок «первой историзации», реконструкции свойств самого предмета. Но там, где трансцендентное останавливается, имманентное продолжает развиваться и приобретает свои специфические черты.

Общий отрезок теоретической работы задан поиском первых и последних оснований социальной реальности (пренебрежем сейчас ранее упоминавшимися особенностями допущения/исключения в каждом из подходов априорных посылок). По его завершении трансцендентное видение преобразует таковые в универсальный теоретический конструкт, будь то система, рациональность или рефлексия, — в то, что имеет основанием не-социальное. Имманентное продолжает двигаться уже в логике «второй историзации», пока не обнаруживает комплекс социальных отношений, *обуславливающих это последнее основание*. Если в качестве такового для социологической теории оказывается разум теоретика, имманентная теория разрабатывает социальное объяснение его становления и функционирования. Самодостаточный характер теоретической рефлексии снимается, таким образом, ее социальным происхождением, включающим, в том числе, властный интерес теоретика, предлагающего ту или иную схему объяснения. Уровнем решающего различия между имманентной и трансцендентной позициями выступает именно определенность в вопросе знания-власти: готовность теоретика проблематизировать первые основания своего знания о социальном мире, тем самым проблематизируя легитимный символический порядок; или, напротив, его готовность участвовать в легитимации и натурализации такового.

Категории трансцендентного описания общества, как показали исследования школы Бурдьё, в основе своей имеют политический здравый смысл, производителем которого выступают прежде всего государственные институты [10]. Пользуясь словами Фуко, эти категории являются «тем кодом, в соответствии с которым власть себя предъявляет и в соответствии с которым, по ее же предписанию, ее нужно мыслить» [11]. Сама возможность монополизации полюса знания в условиях разделения общественного труда, в первую очередь разделения на политически доминирующих и доминируемых, остается за социологом только потому, что позиция незаинтересованного

знания пре-формирована политическим порядком и включена в его воспроизводство как один из компонентов. В этой ситуации происходит обращение рефлексии из инструмента научной практики в привилегию, гарантированную позицией социолога в системе политических институтов: трансцендирование социальной реальности замещается ее *трансцендентным пред-пониманием*.

Следует еще раз отметить, что, критикуя рефлексивную монополию трансцендентной теории, имманентная не предлагает тотального отказа от рефлексии, но — в отличие от первой — ограничивает ее использование рамками метода, повторим, охватывающего как предмет исследования, так и предрасположенность исследователя видеть его таковым. Анализ властной определенности знания и эпистемологической зависимости властных стратегий — например, через категорию культурного капитала у Бурдьё — позволяет открывать содержание социальных практик (в их числе научных) через имманентные им в их собственном событийном регионе признаки. Так, научная деятельность исследуется не в связи с индивидуальной способностью мышления и суждения, но в контексте конкретных условий и форм институционализации знания, ставок и правил научной борьбы, внешней и внутренней легитимации тех или иных объяснений и направлений исследования. Именно потому, что практика социолога наряду с любыми другими оказывается проблематизирована в рамках оппозиции знания-власти, ее результатом становится не бесконечная эскалация рефлексивности (как это представляется носителям трансцендентного видения), но размещение социолога в контексте его собственной социальной перспективы: социологическая рефлексия возвращает исследователю и исследуемой им практике собственное *социальное место* через анализ их взаимоотношенности.

Т: Таким образом, девизом имманентной теории общества оказывается: «трансцендировать, но в рабочем порядке», — тогда как конечным результатом исследования оказывается новая практическая классификация, сущностно не отличимая от любой другой, включая политические и обыденные?

И: Да, и это закономерно вытекает из определения социологии как другого, то есть еще одного, места социальных практик. Как мы уже отмечали, в этом качестве социология конкурирует со множеством прочих мест производства классификаций, описывающих социальные различия. Главная особенность социологии состоит в том, что она описывает эти различия социологически, то есть исходя из принципов научной автономии [8: 18] — если угодно, исходя из интереса социолога оставаться социологом. Результат участия социологических классификаций в символической конкуренции выводит ин-

терес социолога за пределы только эпистемологической проблематики. Да и само введение дихотомии трансцендентного-имманентного не предполагает ли вопроса о ее обоснованности в контексте отношений власти?

ЛИТЕРАТУРА

1. *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука// Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. /Пер. с нем. М.: Чоро, 1994. Т. 4.
2. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане// Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. /Пер. с нем. М.: Чоро, 1994. с. 14. Т. 8.
3. *Bourdieu P.* Homo Academicus. Cambridge: Polity Press, 1990. P. 31.
4. *Bourdieu P., Saint Martin M. (de).* Les catégories de l'entendement professoral// Actes de la recherche en sciences sociales. 1975, № 3. P. 73.
5. *Бурдьё П.* Социальное пространство и символическая власть// Бурдьё П. Начала /Пер. с фр. М.: Socio-Logos, 1994. С. 194-95.
6. *Бурдьё П.* Назначение «народа»// Бурдьё П. Начала /Пер. с фр. М.: Socio-Logos, 1994.
7. *Бурдьё П.* Делегирование и политический фетишизм// Бурдьё П. Начала /Пер. с фр. М.: Socio-Logos, 1994. С. 234-35.
8. *Бурдьё П.* За рационалистический историзм /Пер. с фр.// S/Λ'97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. М.: Институт экспериментальной социологии, 1996.
9. *Parsons T.* Propaganda and Social Control// Parsons T. Essays in Sociological Theory. New York: Free Press, 1954. P. 144.
10. *Шампань П., Ленуар Р., Мерлье Д., Пэнто Л.* Начала практической социологии /Пер. с фр. М.: Институт экспериментальной социологии, 1996.
11. *Фуко М.* Воля к знанию// Фуко М. Воля к истине. /Пер. с фр. М.: Магистериум-Касталь, 1996. С. 188.