

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ: РАЗМЫШЛЕНИЯ, РЕЦЕНЗИИ

НАТАЛЬЯ ОТРЕШКО,

*кандидат социологических наук, доцент
Международного Соломонова университета*

Между Сциллой объективизма и Харибдой субъективизма

**(заметки на полях работы П.Бурдьё “Практический
смысл”¹)**

Работа Пьера Бурдьё “Практический смысл” [1] — одно из тех немногих произведений, где наряду с теоретическими анализируются практические проблемы современной социологии. В ней Бурдьё предлагает по-новому взглянуть на теоретическую оппозицию структурализма и феноменологии, объективизма и субъективизма, с тем чтобы определить границы их применения, достоинства и недостатки. Он также предлагает свой подход к анализу повседневности, используя как рабочие понятия концепты стратегии и габитуса, а также практики и ее смысла.

Из всех оппозиций в современной теоретической социологии самой фундаментальной и, вместе с тем, губительной Бурдьё считает противопоставление субъективизма объективизму. С его точки зрения, для преодоления антагонизма этих двух способов познания и сохранения достижений каждого из них нужно показать предпосылки, свойственные им обоим, в отличие от практического познания, лежащего в основе обыденного опыта социального мира. Феноменология и структурализм имеют общие основания уже потому, что оба являются научными направлениями в рамках традиции западной науки, то есть обязаны выдвигать рациональные аргументы для доказательства истины. Им противостоит логика повседневной жизни, практики, где критерий — не истина, а эффективность действия.

Феноменология заявила о себе именно потому, что понадобилась иной, менее отстраненный взгляд на реальность, чем предлагал классический позитивизм. Феноменология берет своим предметом размышление над опытом в его первоначальном отношении близкого знакомства с привычным окружением [2]. Каким бы ни был иллюзорным этот опыт с “объективной точки зрения”, он остается полностью достоверным в качестве опыта. Для индивида его опыт повседневной жизни всегда обладает истинностью. Из этого исходят и феноменологи. Недостатком данного способа

¹ *Бурдьё П.* Практический смысл / Пер. с фр. под ред. Н.А.Шматко. — М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. — 562 с.

познания, по мнению Бурдьё, является то, что он исключает вопрос о социальных условиях своей возможности, то есть является рефлексивным повторением док-сального опыта повседневности без его критического осмысления.

Структурализм, в отличие от феноменологии, имеет целью установить объективные закономерности, не зависящие от сознания и воли индивидов [3]. Это приводит к разрыву между научным познанием и практическим. Структуралисты исходят из того, что “непосредственное понимание возможно тогда, когда агенты пришли к соглашению придавать одно и то же значение одному и тому же знаку, слову, практике... Таким образом, структурализм не противоречит феноменологии. Он определяет границы достоверности опыта понимания, устанавливая условия, при которых понимание возможно” [1, с. 51–52]. Недостаток данного подхода состоит в том, что практика берется с определенной точки зрения и, таким образом, преобразуется в предмет (наблюдения и анализа). Тем самым теряется сама логика практики. На ее месте оказывается логика самого исследователя, который занимает по отношению к наблюдаемому миру, как правило, достаточно высокомерную позицию, хотя бы потому, что является представителем привилегированного слоя. “Особенно легко подобная точка зрения принимается теми, кто занимает высокие позиции в социальном пространстве, исходя из которых социальный мир видится как спектакль, который созерцают издалека и свысока как представление” [1, с. 53].

Бурдьё считает, что “цель критической рефлексии над границами ученого понимания состоит не в том, чтобы дискредитировать ученое познание и противопоставить ему идеализированное практическое познание, а в том, чтобы наиболее полно обосновать его, освободив от искажений, накладываемых эпистемологическими и социальными условиями его производства” [1, с. 53–54]. Иначе говоря, Бурдьё предлагает до конца уяснить ограничения научного познания, как с позиций структурализма, так и с позиции феноменологии, основываясь при этом на научной рациональности.

Анализ логики практики был бы более адекватным, считает Бурдьё, если бы научная традиция не ставила непрерывно вопрос об отношении между теорией и практикой в терминах ценности, рассматривая теорию как некое возвышенное занятие для интеллектуалов, а практику как сферу деятельности профанов. Данная традиция имеет свои истоки еще в античной мысли, но то, что может быть хорошо для философии, оказывается весьма пагубным для социологии и других наук прикладного характера. Попытаемся проанализировать, каким образом Бурдьё уходит от этой традиции.

Начнем с его анализа преимуществ и недостатков структурализма, долгое время остававшегося лидирующим направлением во французской антропологии и социологии. По словам самого Бурдьё, “до 60-х годов во Франции существовала только посредственная эмпирическая социология: ни теоретического, ни эмпирического полета” [4, с. 13]. Переворот произошел в 1960-х и был связан с введением в социологию структуралистского подхода. “Впервые социальная наука заставила признать себя как уважаемую дисциплину, даже как господствующую” [4, с. 13]. Структурализм позволяет увидеть скрытые взаимосвязи, создает модель объекта, формируя целостное видение проблемы. В структурализме каждый элемент описывается через “отношения, объединяющие его с другими элементами в систему, где он имеет свой смысл и функцию” [3, с. 12].

Основная заслуга структурализма, с точки зрения Бурдьё, состоит в том, что в рамках данного направления были внедрены “безличные способы мышления, позволяющие продуцировать мысли, ранее немислимые” [1, с. 52], о чем свидетельствовали научные достижения в рамках структурной лингвистики и антропологии. Важно то, что здесь акцент в исследованиях смещался на взаимосвязь между элементами структуры, а не на описание субстанции, что позволяло углубиться в социальную реальность и вскрывать внутреннюю логику процессов, которая до этого ускользала от внимания исследователей.

То, что Бурдьё находился под большим влиянием структурализма, показывает хотя бы тот факт, что именно работы К. Леви-Стросса побудили его перекалцифицироваться из философа в этнолога [4, с. 14]. Его привлекла действительно научная рациональность метода, в пользу которого он отказался от интеллектуальных игр чистой философии. Как верный приверженец структурализма он проводит антропологические исследования алжирских крестьян Кабиллии и уроженцев Беарна (его родных мест). В ходе этих исследований постепенно выясняются ограничения структуралистского метода. Так, например, используя анализ статистики в этнологических исследованиях, Бурдьё с удивлением открыл, что “брак, считающийся типичным в арабо-берберских обществах, то есть брак с параллельной, двоюродной сестрой, представляет примерно от 3 до 4% случаев” [4, с. 15]. В каждом отдельном случае такой брак являлся не просто результатом следования традиции, а определенной стратегии, основанной на сугубо прагматических целях, чаще всего на желании сохранить материальные ресурсы внутри семьи. Аналогичным образом обстояло дело с анализом ритуалов: “последовательная, логичная до определенного момента система установленных оппозиций ритуальной логики показала себя неспособной интегрировать все собранные данные” [4, с. 16]. Было очевидно, что уже устоявшаяся методология не способна охватить все проявления повседневной жизни. Бурдьё задается вопросом о возможностях и ограничениях структурализма, что в итоге приводит его к формированию собственной исследовательской концепции, основанной на структурализме, но учитывающей его недостатки. В “Практическом смысле” анализу этих недостатков посвящен подраздел “Объективировать объективацию”, название которого можно расшифровать как заявление о попытке прояснить условия объективной позиции и показать ее границы.

Начинает Бурдьё с анализа теоретических основ структурализма — концепции грамматики Ф. де Соссюра [5]. Грамматика конструирует язык как логос, противопоставляя его праксису (практическому языку). Грамматика (пусть даже неосознанно) склоняется к трактовке языка как самодостаточного предмета — “целесообразности без цели” [1, с. 61], без иной цели, чем быть “истолкованным наподобие художественного произведения”. Основа заблуждений грамматиков не в том, в чем их упрекают социальные лингвисты (дескать, они берут в качестве предмета школьный или ученый язык), а в том, что они, сами не зная того, “поддерживают школьное или ученое отношение с языком, будь то язык народный или научный” [1, с. 61]. Язык Соссюра — это язык мертвый, письменный, чуждый, это самодостаточная система, оторванная от реального использования и полностью выхолощенная, подразумевающая чисто пассивное понимание. В ней отдается предпочтение внутренней логике языка в ущерб социальным условиям его целесообразного использования.

В противовес подобному обращению с языком Бурдьё предлагает обратиться к опыту софистов [6]. Основная проблема, с их точки зрения, состояла в выборе подходящего или благоприятного момента употребления слова или подборе верных или уместных и своевременных слов. Иначе говоря, проблема состоит в относительности и текучести значения речи в зависимости от ситуации. Как риторы они были предрасположены к занятиям философией языковой практики как стратегии, направленной на достижение целей практики.

Итак, изначальная позиция структурализма как одного из ведущих направлений лингвистики — это “независимость речи от ситуации, в которой она функционирует, и заключение в скобки всех функций, т.е. рассмотрение акта говорения просто как акта исполнения” [1, с. 63]. Исследователи отбрасывают проблему виртуозности исполнения — удачного, уместного употребления тех или иных слов в зависимости от реальной ситуации. Язык в такой интерпретации теряет все свои практические значения и свою историю. Язык повседневности оказывается пассивным воплощением в реальности некоей предзаданной модели идеального языка структурализма. Модель преобладает над практикой, поскольку именно с помощью модели

мы выявляем некую целостность со своими внутренними устойчивыми тенденциями и правилами функционирования. “А это все равно, что поместить ученого, обладателя модели в положение лейбнического Бога [7], владеющего на деле объективным смыслом практики” [1, с. 63]. Если подобный подход и остается в какой-то степени плодотворным в рамках структурной лингвистики, чьей задачей является сравнительный анализ грамматических основ различных языков, то механический перенос его в антропологию и социологию приводит к существенным ошибкам.

Здесь мы переходим вслед за Бурдьё к проблеме объективности как некой отстраненной по отношению к объекту анализа позиции, которая предполагает наличие беспристрастного “объективного зрителя”. Бурдьё открывает вписанное в структуралистский подход предположение, которое, с его точки зрения, является источником существенного искажения всего последующего анализа, даже если он был проведен с использованием самых совершенных научных техник. Это предположение о привилегии наблюдателя как носителя научной рациональности по сравнению с местными уроженцами (в антропологии) или респондентами (в социологии), которые обречены на неосознанное восприятие своей повседневной жизни, а значит не в состоянии уловить ее суть. Речь идет об утверждении объективности науки в противовес субъективности и хаосу повседневности.

“Статус зрителя, стоящего в стороне и наблюдающего, подразумевает не только эпистемологический, но и социальный разрыв, который никогда так точно не направлял научную деятельность, как в случае, когда он перестает выглядеть таковым, подводя к имплицитной теории практики, вытекающей из забывания социальных условий возможности этой деятельности” [1, с. 65]. “Перестает выглядеть таковым”, поскольку этнолог или социолог как представитель гуманитарной науки не только признает за каждой этнической или социальной группой право на существование, но чаще всего старается испытывать к изучаемым им людям определенную симпатию, поскольку его учили, что это облегчает понимание и позволяет избежать предвзятости. Но даже в этом случае, социальный разрыв существует, поскольку исследователь приходит к изучаемой группе извне, он не задействован в ее повседневной практике. Этот разрыв усиливается, когда в ходе исследования пытаются навязать изучаемой реальности свою логику, называя ее при этом объективной. “На практике это означает предписание предмету своих норм конструирования и мечту о власти над реальностью, наподобие власти режиссера” [1, с. 71]. Здесь отметим, что Бурдьё изначально противопоставляет позиции исследователя и исследуемого, логику рациональности — логике повседневности. Этот разрыв не может преодолеть ни один научный подход, поскольку он исходит из принципиально иной позиции, чем сами участники социальной игры. Можно этот разрыв сократить, но избавиться от него невозможно. Объективизм же его усиливает до предела.

“Мыслитель тайно убежден в том, что действие остается незавершенным, если его не учли, не проинтерпретировали, не выразили, поскольку он отождествляет имплицитное с немислимым и отказывается признать за молчаливой и практической мыслью, свойственной любой разумной практике, статус настоящей мысли” [1, с. 71]. “Этнолог, являясь представителем школы научной мысли, не может вырвать изучаемых им людей из дологического варварства иначе, как идентифицируя их с наиболее престижными из своих коллег: логиками и философами” [1, с. 71–72]. Так К.Левин-Стросс [8] доверяет мифу задачу решения логических проблем. “Мы стремимся показать не то, каким образом люди в мифах думают, а то, как мифы **мыслят себя** в людях и без их ведома” [1, с. 72].

Другой антрополог — А.М.Оскар — утверждает, что человек перестал довольствоваться тем, что живет, и начал осмысливать жизнь. В этом утверждении проступает скрытая логика этнологического анализа: разделение жизни и рефлексии над ней как различных сфер деятельности. С точки зрения Бурдьё, то и другое происходит одновременно в самой жизненной практике, иначе говоря, не существует прак-

тики без осмысления, но только оно подчинено не научной, а практической логике, которая меняется в зависимости от ситуации и ее предыстории. Другое дело — теоретическое научное мышление. Это совершенно отличный от практики повседневности вид деятельности со своей логикой и правилами игры. “Платой за триумф теоретического разума является неспособность преодолеть простую констатацию дуализма путей познания: пути искаженности и пути истины, доксы и эпистемы, здравого мышления и научности, и невозможность завоевать для науки истину того, в оппозицию чему она утверждалась” [1, с. 70–71]. Иными словами, утверждаясь в противовес мировоззрению повседневности, преодолевая его в себе с помощью процедур формальной логики, исследователь расплачивается тем, что утрачивает критическую способность выйти из этой позиции и попытаться понять логику практики, то есть той реальности, которую он изучает. Подменяя практику своей научной моделью, он тем самым теряет ту объективность, которую изначально провозглашал.

Еще один недостаток структурализма, с точки зрения Бурдьё, состоит в том, что в рамках данного подхода “такие теоретические конструкты, как “культура”, “структура”, “социальные классы” или “способы производства”, трактуются как реальности, обладающие социальной эффективностью и способные непосредственно воздействовать на практику” [1, с. 73]. На самом деле их практические аналоги создаются непосредственно в процессе социальной игры и являются не субстанциями, а сетями отношений, меняющимися в зависимости от социального поля.

Персонифицируя коллективности и превращая их в субъекты, несущие ответственность за историческое действие, структуралисты формируют неверный взгляд на социальную реальность. Бурдьё утверждает, что не существует единого коллективного сознания группы в чистом виде. Это неточная идеалистическая позиция. Осознание групповых или классовых интересов всегда происходит на уровне индивида, хотя и под влиянием коллективных условий его деятельности. Именно индивиды, которые хотят усиления власти своей социальной группы, представляют и отстаивают ее идеологию во внешнем мире. В процессе такой политической деятельности в социальном поле происходит борьба между группами за право признания их автономии в культурном, то есть идеологическом пространстве.

В качестве обобщения можно сказать, что критический взгляд на структурализм у Бурдьё определяется инстинктивным отказом от высокомерного и отстраненного отношения ученого к его объекту [4]. Бурдьё как исследователь свойственно интуитивное убеждение в несводимости социального существования к моделям, но без последующего отказа от науки. “Наука ничего не может сделать с экзальтацией по поводу неисчерпаемости жизни. Это острое чувство того, что Вебер называет множественностью аспектов, составляющих деятельность социального мира” [4, с. 4–15].

Существует и несколько иная позиция, менее отстраненная, но не менее, с точки зрения Бурдьё, ошибочная. Это позиция феноменологического направления в социологии, и связана она с использованием качественных методов. В этнологии — это позиция погружения в объект без его первоначального моделирования. В социологии — это метод включенного наблюдения. Вот какую характеристику дает ему Бурдьё: “Неуместная проекция субъекта на объект еще никогда не была столь очевидной, как в случае первичного участия этнолога, замороженного или мистифицированного, как при популистском погружении, когда тот продолжает играть с объективной дистанцией от объекта и играть в данную конкретную игру как игру вообще, с мыслью выйти из нее и пересказать” [1, с. 65].

Исследователь входит в жизнь социальной группы, участвует в ней, но все же остается наблюдателем. Это не его социальная игра, она не затрагивает его личные интересы. “Наблюдатель стоит вне игры, вне выигрышей и проигрышей, поэтому его холодный взгляд убивает сам дух практики. В этом случае происходит отказ от всякой заинтересованности, т.е. от всяких ставок на будущее, — только ему временная последовательность событий может предстать как дискретность, а мир может

явиться во всей абсурдности настоящего без “настоящего”, то есть без смысла” [1, с. 159–160]. “Принятие позиции участника — это всего лишь другая манера уйти от вопроса об истинном отношении наблюдателя с наблюдаемым” [1, с. 159–160], то есть уйти от самой сути проблемы.

Для более детального ее рассмотрения Бурдые предлагает проанализировать различные подходы к концепции рационального действия, чтобы понять их ограниченность. Существует два понимания сути индивидуальных действий. С одной стороны, попытка выяснить возможность свободных индивидуальных действий, с другой — анализ действий, детерминированных обстоятельствами. И в том, и в другом случае исследователь исходит из концепции субъективизма — изначальной точкой анализа выступает индивид и его действия.

В качестве наиболее последовательной теоретической основы субъективизма Бурдые предлагает концепцию Сартра [9], поскольку именно в ней он видит доведенную до предела философию свободного действия. Речь идет не столько об анализе действительности, сколько о моделировании идеального типа, где соблюдаются требования логической последовательности философской мысли. “Не сумев найти ничего похожего на устойчивые диспозиции и вероятные случайности, Сартр превращает каждое действие в некоторого рода конфронтацию субъекта и мира, не имеющего прошлого” [1, с. 81]. В этом сознании “без инерции” каждый раз создается заново смысл мира, и постоянство такого сознания обеспечивается только верностью самому себе, посредством которой индивид “связывает себя как Улисс перед сиренами”, чтобы оставаться в этом предельном состоянии, не поддаваясь детерминизму обстоятельств и оставаясь действительно свободным.

Выбор мира у Сартра изначально зависит от субъекта, который его познает. “Что может заставить меня выбрать магическую или техническую сторону мира? Этим не может быть сам мир, которому, прежде чем проявиться, нужно, чтобы его открыли. Следовательно, надо, чтобы это для-себя (le pour-soi), в своем проекте, выбрало быть тем, посредством чего мир будет раскрываться как магический или рациональный, т.е. как свободный проект придать себе либо магическое, либо рациональное существование” [1, с. 82]. Субъект возникает как свободное основание собственных эмоций и собственных волений. “Мой страх свободен и показывает мою свободу” [1, с. 82].

Субъект у Сартра (индивидуальный или коллективный) может вырваться из абсолютной — без прошлого и будущего — прерывности выборов свободы только при свободном решении о присяге в верности самому себе или при свободном отказе от беспокойной совести [1, с. 82–83]. Сартр не оставляет места ни для чего, что могло бы нарушить границу между чистой прозрачностью субъекта и плотной непрозрачностью вещей, которые его строгий дуализм стремится удержать. В его концепции анализируется идеально свободное сознание, которое противостоит материальности мира, не поддаваясь ему. Долго такое состояние сохраняться не может, поэтому субъект совершает добровольное отречение от свободы в пользу требований “обработанной материи” и тем самым попадает под власть объективного детерминизма. И так, либо свобода, которую невозможно выдержать, либо детерминизм обстоятельств.

Концепцию свободного действия Сартра можно дополнить теорией экономического деятеля, которая была сформулирована в классической экономике и прагматизме [10]. Субъект в ней действует, предварительно рассчитывая свою выгоду. Это стремление к экономической целесообразности действия подводит все поведение субъекта к определенной, заранее предсказуемой логике.

Следует подчеркнуть, что и в том, и в другом случае речь идет о рациональных действиях. В первом случае субъект осознанно выбирает свободу и отстаивает ее перед всем миром, во втором случае, понимая, что свобода препятствует его социальной реализации, субъект отказывается от нее и действует, подчиняясь обстоятель-

ствам. В обоих случаях происходит рациональное осмысление своей жизненной позиции, выбор, а затем действие.

Рациональность, таким образом, приводит нас неизбежно к детерминизму и подчинению. Это подчинение либо своему внутреннему долгу, либо внешним обстоятельствам. “Логическая необходимость “рационального расчета”, не предоставляющая никакой свободы, кроме принятия правды, то есть объективных шансов, или ошибочность субъективного мышления, т.е. частичность восприятия и пристрастность” [1, с. 90]. Не остается места для произвольности действия, его спонтанности, которые в действительности как раз и обеспечивают успех социальной игры.

В теориях рационального действия игнорируется тот факт, что “практики могут иметь иные основания, нежели механистические причины или сознательные цели, что они могут подчиняться экономии логики, не подчиняясь при этом узко понятым экономическим интересам. С точки зрения Бурдьё, существует некая экономия практик — “причина, имманентная практикам и не имеющая началом ни сознательный расчет разума, ни воздействие внешних механизмов по отношению к деятелям” [1, с. 98]. Логика практики формирует деятельность, наилучшим образом приспособленную для достижения цели при минимальных затратах. При этом все это происходит в определенном социальном поле.

Иначе говоря, теории рационального действия, с точки зрения Бурдьё, не учитывают того факта, что в реальности у субъекта не остается времени на осмысление своих действий. Кроме того, любое осмысление требует отстраненной позиции по отношению к себе и ближайшему окружению. В практике она нереальна, поскольку резко снизит эффективность повседневных действий. “Как только агент начинает размышлять над своей практикой, принимая как бы позу теоретика, он теряет всякую возможность выразить истинную суть этой практики” [1, с. 176]. Отсюда основная проблема полевых исследований антропологии и опросов социологии. В этих случаях исследуемым индивидам навязывается эта самая “поза теоретика”. Тем самым они оказываются вырванными из привычной игры.

Суть практики — в слепоте к своей собственной сути. “В отличие от логики — мысленной работы, состоящей в осмыслении мысленной работы — практика исключает всякий формальный интерес” [1, с. 178]. Экономия логики практики состоит в том, чтобы жертвовать строгостью ради простоты и обобщенности. “Практическая связность символических систем делает их, с точки зрения науки, нелогичными. Но это же делает их практичными, то есть эффективными до тех пор, пока условия жизни существенно не меняются” [1, с. 179].

Достижение цели при минимальных затратах возможно в том случае, когда субъект идеально вписывается в социальную роль, обладая таким чувством игры, чтобы не задумываясь делать единственно правильный выбор. “Действие, движимое “чувством игры”, имеет все проявления рационального действия для объективного наблюдателя, но не разум лежит в его основе” [1, с. 156]. Такое чувство формируется воспитанием и способностью уловить актуальные тенденции того социального поля, в котором субъект находится. Там, где речь идет о воспитании, возникает историческое измерение, то есть в концепции Бурдьё любое действие не только актуально, но и исторично. Далее мы рассмотрим этот аспект более подробно.

Итак, мы рассмотрели вкратце идеи объективизма и субъективизма и их ограничения с точки зрения Бурдьё. В качестве альтернативы теоретической дихотомии он предлагает анализ практики повседневности, основанный на концепции двойного структурирования общества [11]. Существуют объективные структуры, представляющие собой социальные отношения, основанные на распределении разнообразных ресурсов (капиталов) в обществе, как материальных, так и нематериальных. Им соответствуют субъективные структуры — представления людей о данных отношениях. Место встречи обоих видов структур — практика. “Социальные структуры

обуславливают практики и представления агентов, но агенты производят практики и тем самым воспроизводят и преобразуют структуры” [12, с. 549].

Бурдьё хочет ввести в анализ социальной реальности действующих субъектов, которыми Леви-Стросс и другие структуралисты пренебрегали, сделав из них простые эпифеномены структуры. Действие — это не просто выполнение правила, подчинение правилу [13, 14]. Поэтому Бурдьё предлагает заменить понятие “правило” на понятие “стратегия”. Кроме того, с его точки зрения, необходимо снять со слова “стратегия” “наивно телеологический оттенок”: “поведение может быть ориентировано на цель, не будучи сознательно направлено к этой цели” [4, с. 30]. Ориентация происходит часто неосознанно, под влиянием объективных условий. Парадоксально то, что для наблюдателя такое неосознанное поведение приобретает вид целерационального действия.

Понятие габитуса появляется у Бурдьё, чтобы отразить этот парадокс. Габитус — это способ избежать выбора между структурализмом без субъекта и философией субъекта рационального действия. В первом случае объяснение действия субъекта дается через детерминирующие причины (давление объективных структур как прямое принуждение), во втором случае — через конечные причины (давление цели на действие). Габитус — это ни то и ни другое. Это “необходимость, ставшая добродетелью”, которая производит стратегии повседневности так, что они оказываются объективно подогнанными к ситуации, несмотря на то, что не являются ни продуктом сознательного стремления к целям, явным образом основанным на адекватном знании объективных условий, ни продуктом механистической детерминации какими-то причинами [4].

Достаточно проблематично дать точное определение понятия габитуса в концепции Бурдьё. Сам автор называет его рабочим понятием, которое, дескать, позволяет ввести нечто новое в программу эмпирических исследований, но не определяется четко в теории.

Попробуем выявить характерные особенности габитуса, исходя из текста Бурдьё. Прежде всего, он формируется на уровне индивидуального сознания, то есть не бывает габитусов коллективных, есть только схожие габитусы. “Формируется в сознании” — неточная формулировка, поскольку габитус — это неосознанная установка, действующая как информационный фильтр. То, что укладывается в представления о нормальном порядке вещей, сформированные в процессе жизненного опыта с определенной социальной позиции, то принимается в качестве информации. Что не укладывается, то может, попросту, отметаться. При этом индивид не замечает самого механизма отбора, который происходит автоматически, бессознательно. “Практические гипотезы габитуса придают большое значение первым опытам. На деле это лишь характерные структуры одного определенного класса условий существования, которые через экономическую и социальную необходимость... формируют структуры габитуса, которые, в свою очередь, лежат в основе восприятия и оценивания всякого последующего опыта” [1, с. 104–105]. “Габитус делает возможным свободное продуцирование любых мыслей, восприятия и действий, вписанных в границы, свойственные особым условиям производства данного габитуса, и только им” [1, с. 106]. Итак, габитус — индивидуальный информационный фильтр, который задает инерцию повседневных действий (они остаются в рамках уже заложенной программы), тем самым гарантируя постоянство практики.

Понятие “габитус” в концепции Бурдьё выступает в виде системы приобретенных схем, функционирующих на практике как категории восприятия и оценивания или как принципы классификации и, одновременно, как организующие принципы действия. Это позволяет примирить объективизм с субъективизмом. Вводится активный субъект, но поле его активности ограничено. “Агенты могут действовать исключительно “внутри” уже существующих социальных отношений и, тем самым, лишь репродуцировать или трансформировать их” [11].

В этом проявляется “бесконечная и строго ограниченная порождающая способность габитуса” — производить бесконечное количество комбинаций, но из уже существующих, предзаданных элементов. Каким образом пополняется сам габитус? “Событие может оказать на габитус побуждающее воздействие только тогда, когда вырывает его из случайных обстоятельств и делает из этого проблему, предлагая также и принципы ее решения. Габитус стремится исключить “сугубо добровольно” любые “безумства”, т.е. поведение, обреченное на неодобрительную оценку в силу его несовместимости с объективными условиями” [1, с.108]. “Габитус есть основание того, что Маркс называл “результативный спрос”, то есть реальное отношение к возможностям, находящее свое обоснование и в то же время ограничения в “мочь” [1, с.126].

Габитус заставляет принимать всерьез магию социального мира: священник представляет Церковь, банкир — Биржу и т.д. Таким образом, именно это провоцирует исследователя-структуралиста персонифицировать коллективности, наделяя их неким коллективным сознанием, которое на практике выражается в сходстве индивидуальных габитусов. “Люди одного круга” — это значит люди со сходными габитусами, обладающие примерно одинаковым взглядом на вещи.

Личный стиль формируется всегда как отклонение от стиля какого-либо времени или класса, что делает его узнаваемым, но оригинальным. То, что мы называем вкусом в одежде, манерах, состоит в умении выделиться среди других, но в то же время остаться в рамках общепринятого для той социальной группы, к которой индивид принадлежит. “Габитус обеспечивает собственное постоянство путем отбора нужного в потоке новой информации. Выбор мест посещения, знакомых, литературы, одежды — все это габитус” [1, с. 146].

Помимо вышеуказанных характеристик габитуса он также наделен у Бурдьё историчностью. Прошлое реально существует в настоящем именно посредством габитуса, который функционирует как аккумулированный капитал. Имеется в виду как индивидуальный капитал, накопленный индивидом в течение жизни, например, честь, престиж, дающие ему право на доверие, так и коллективный капитал, например, честь семьи, клана, репутация политической партии, фирмы и т.п.

Будущее детерминировано прошлым, даже в самых продуманных и рациональных стратегиях, которые кажутся воплощением индивидуальных планов. Успех их зависит от совпадения с доминирующим в данной среде габитусом. “Понять, что есть габитус, можно только при условии соотнесения социальных условий, в которых он формировался (производя при этом условия своего формирования), с социальными условиями, в которых он был приведен в действие” [1, с. 108]. Насколько эти социальные миры действительно совпадают, настолько успешным будут практические стратегии, сформированные габитусом.

“Габитус поддерживает с социальным миром, продуктом которого является, настоящее отношение соучастия, принцип знания без сознания” [1, с. 178]. В концепции Гуссерля [15] понятие габитуса подчеркивает отличие между проекцией как практическим устремлением в будущее, вписанное в настоящее, то есть воспринимаемое как присутствующее и имеющее модальность настоящего, и проектом как позицией будущего, конструированного как таковое, то есть то, что может свершиться или не свершиться. Иначе говоря, отличие габитуса от сознательных проектов действия в том, что он уже присутствует в реальном мире, и, действуя под его влиянием, индивид имеет мало шансов ошибиться. “Поддаваясь интуиции “практического смысла”, являющейся продуктом длительного предъявления определенных условий действия, агенты предвосхищают имманентную необходимость, существующую в данный момент в мире” [1, с. 206]. Однако если мир быстро меняется, то габитус, или “интуиция практического смысла”, не успевая за изменениями, может неверно ориентировать агента в его действиях.

Итак, мы можем определить габитус как некую социальную интуицию, под влиянием которой создаются практические схемы действия индивида. Габитус об-

условлен как коллективной, так и личной историей и привязан к определенной социальной позиции в определенном социальном пространстве.

Теперь попытаемся проанализировать понятие практического смысла в концепции Бурдьё. Согласно Бурдьё, практика — это диалектическое место встречи объективизма и субъективизма. Детерминации, связанные с особым классом условий существования, производят габитусы — системы устойчивых диспозиций [1, с. 102]. Следующие правилам габитусы тем не менее никем не управляются, а являются результатом коллективной самоорганизации. “Для практики стимулы не существуют как объективная истина условных и обусловленных пусковых устройств, а действуют только при условии их встречи с агентами, способными их узнавать” [1, с. 103].

Существует некая социальная игра со своими пусть и не всегда осознанными правилами. “Чувство игры — это одновременно и реализация теории игры, и ее отрицание как теории” [1, с. 157]. Практика — это настоящее, это азарт и риск, это способность принимать решения мгновенно, исходя из ситуации. Безотлагательность решений — одна из основных характеристик практики. Она исключает “зрительские вопросы” — в этом ее суть. “За практикой следует признать особую, нелогическую логику, дабы не требовать от нее больше логики, чем она способна дать, неизбежно принуждая ее говорить несвязности либо навязывая ей искусственную связность” [1, с. 167]. Практическая логика — вызов формальной логике науки. Она состоит в практическом чувстве — привязанности к существу дела, всецело находясь перед лицом настоящего и практических функций, которые она в нем вскрывает в форме объективных возможностей, — практика исключает возврат к себе (то есть к прошлому). Бывают поступки, которые габитус никогда не совершит, если не встретится с ситуацией. “Осмысление практической связности практики возможно лишь путем построения порождающих моделей, которые бы своим собственным строем воспроизводили порождающую ее логику, и путем выработки схем, на которых, благодаря их способности к синхронизации, без всяких фраз и перефраз проступает объективная систематичность практики” [1, с. 180–188]. Но не следует забывать, что это лишь схемы практического смысла.

Исследование практики происходит в определенном времени и пространстве с учетом ее предыстории. Анализ структур общества вообще дает очень мало для понимания практики конкретного социального объекта. Каждый раз приступая к изучению нового явления или нового общества, социолог, как и этнолог, должен заново проводить процедуру конструирования объекта. Работает феноменологический принцип “здесь” и “теперь”, но только с учетом существующих объективных условий распределения капиталов. Свой подход к анализу общества Бурдьё называет “структуралистским конструктивизмом”: в нем соединяются объективное и субъективное. Вот его собственная трактовка данного подхода: “С помощью структурализма я хочу сказать, что в социальном мире существуют объективные структуры, независимые от сознания и воли агентов, способные направлять или подавлять их практики или представления. С помощью конструктивизма я хочу показать, что существует социальный генезис, с одной стороны, схем восприятия, мышления и действия, которые являются составными частями габитуса, а с другой стороны, социальных структур поля” [16, с. 181–182]. Можно сказать, что основой данного подхода является критическая ревизия структурализма, то есть объективным структурам отдается некоторый приоритет над индивидуальными действиями. Но традиционные дихотомии индивид/общество или структура/действие получают у Бурдьё новую многомерную трактовку.

Концепция Бурдьё находится в русле современных исследований социальной действительности, для которых характерно преодоление ложных философских антиномий материальное/идеальное, объективное/субъективное или коллективное/индивидуальное, которые препятствуют анализу сложных процессов, поскольку

ку, формируя определенную научную идеологию, заставляют исследователей выбрать то или иное поле. Выбор той или иной стороны в дискуссии автоматически приводит к ограничению исследований рамками “своей” научной школы и препятствует нормальному диалогу. Преодоление искусственных границ анализа, навязанных социологии на заре ее становления философией и оставшихся практически вне научной критики до 1980-х годов, происходит в “новых социологиях” [17], к которым можно отнести и структурный конструктивизм Бурдьё.

Объединяет новые социологии то, что они рассматривают социальную действительность не как нечто субстанционально заданное, а как объект, сконструированный в процессе исследования. Тем самым результаты, полученные в ходе исследований, представляют не в виде установленных законов и научных истин, а в качестве гипотез, имеющих различную степень приближения к реальному состоянию объекта изучения. На смену бинарной эпистемологии (построенной на противопоставлении истина/ложь) приходит эпистемология различных областей валидности. Это означает, что о любом полученном результате, о любой теории нельзя сказать, что они являются “истинными” или “ложными” вообще, “они являются “истинными” или “ложными” в определенной мере, при определенных условиях, при определенных обстоятельствах” [17, с. 165]. В этом случае основная исследовательская задача состоит в том, чтобы четко определить границы возможного применения теоретических конструкций, что, в свою очередь, приводит к более строгим научным процедурам измерения и последующего анализа и требует от социологов постоянной рефлексии как над самим объектом, так и над своей собственной исследовательской позицией.

“Перед социологами, пытающимися сойти со слишком проторенных дорог, стоит двойная задача: в концептуальном плане — выявление связей между объективными и субъективными аспектами социального мира, и в плане конструирования социологического объекта — установление связи между внешней точкой зрения наблюдателя на то, что он изучает, и способами восприятия и переживания акторами того, что они делают в ходе своих действий. Вторая задача вовлекает социологическую рефлексию самого исследователя, поскольку последний должен включить в свое построение объекта рефлексию по поводу своего отношения к объекту” [17, с. 18].

Новый подход к анализу социальной действительности связан не только с определенной логикой научной работы, но также с этической и политической позицией исследователя. “Свойство исторических реалий в том, что можно всегда установить, что могло бы быть иначе, что где-то дело идет по-другому, в других условиях. Это означает, что, подвергая историческому рассмотрению социальную реальность, социология де-натурализует, де-фатализирует ее” [4, с. 22]. Она разрушает устоявшуюся картину мира и, сомневаясь во всемогущих категориях, способствует открытию новых возможных пространств для социальной активности. Определение условий социальной детерминации и различных форм господства, основанных не столько на экономическом, сколько на символическом капитале, не на явном насилии, а на скрытом социальном механизме манипуляции, с точки зрения Бурдьё, дает возможность относительной свободы. “Так, парадоксальным образом, социология освобождает, освобождая от иллюзии свободы, или, более точно, от неуместных верований в иллюзорную свободу” [4, с. 22]. Но подобный подход требует от исследователя интеллектуального напряжения и бдительности, что приводит к ясному пониманию собственной социальной позиции и связанных с ней границ восприятия.

Литература

1. Бурдьё П. Практический смысл. — М.; СПб., 2001.
2. Бекк-Виклунд М. Феноменология: мир жизни и обыденного знания // Современная западная социология: теории, традиции, перспективы. — СПб., 1992. — С. 71–106.

3. *Боглинд А.* Структурализм и функционализм // Современная западная социология: теории, традиции, перспективы. — СПб., 1992. — С. 31–70.
4. *Бурдье П.* Fieldwork in philosophy // Бурдье П. Начала. — М., 1994. — С. 11–57.
5. *Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики // Труды по языкознанию. — М., 1997. — С. 46–53.
6. *Платон.* Горгий // Платон. Собр. соч. : В 4-х т. — М., 1990. — Т.1. — С. 495–503.
7. *Сергеев К.А., Коваль О.А.* Монадология Лейбница: субстанция, субъект, истина // Я и Мы: к 70-летию профессора Ярослава Анатольевича Сиплина. — СПб., 2002. — С. 475–507.
8. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М., 1983.
9. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М., 2002.
10. *Джеймс У.* Прагматизм // Воля к вере. — М., 1997. — С. 208–325.
11. *Шматко Н.А.* “Габитус” в структуре социологической теории // Журнал социологии и социальной антропологии. — 1998. — Т.1. — Вып.2. — www.soc.ru/publications/jssa/1998/2/5chmat.html
12. *Шматко Н.А.* На пути к практической теории практики // Бурдье П. Практический смысл. — М.; СПб., 2001. — С. 548–562.
13. *Бурес Ж.* Правила, диспозиции и габитус // S/Λ' 2001. Социоанализ Пьера Бурдье: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. — М.; СПб., 2001. — С. 146–165.
14. *Пенто Л.* Теория в действии // S/Λ' 2001. Социоанализ Пьера Бурдье: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. — М.; СПб., 2001. — С. 54–78.
15. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная философия // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. — Минск; М., 2000. — С. 543–624.
16. *Бурдье П.* Социальное пространство и символическая власть // Бурдье П. Начала. — М., 1994. — С. 181–182.
17. *Коркюф Ф.* Новые социологии. — М.; СПб., 2002.