

К вопросу о социологической рефлексии: утопии и симметрия

Sociological reflection revisited: utopias and symmetry

The following article provides an overview of the status of utopian imagination in sociological thinking. The primary focus is placed on the correspondence between the general symmetry principle and utopian cognitive frameworks. The authors consider two explanatory frameworks based on the Mannheimian distinction of ideology and utopia and study their possible interrelations (utopias as ideologies, ideologies as utopias). The authors examine two ways of criticizing utopian thinking: from the standpoint of ideology and everyday life. Only the latter deals with an epistemic significance of the utopia, while its development means withdrawal of utopian imagination from sociological thinking and subsequent reduction of social order to local interactions. Actor-network theory proposes an alternative criticism of utopia as a cognitive framework. Latour presents sociological thinking as a number of «as if» experiments where human and non-human entities are analytically considered as if they existed separately while they are hybrids. The general symmetry principle, thus, is an anti-utopia that discloses the logic of the preceding sociological thinking.

38

Key words: general symmetry principle, utopia, ideology, Mannheim Karl, utopian imagination, sociological thinking, everyday life, actor-network theory, sociology of knowledge, sociology of scientific knowledge.

Tiger, tiger, burning bright
In the forests of the night,
What immortal hand or eye
Could frame thy fearful symmetry?

William Blake

Ерофеева Мария Александровна, Центр социологических исследований при ИПЭИ РАНХиГС, старший научный сотрудник; кафедра теории и истории социологии СПбГУ, аспирант. E-mail: malutcasnos@gmail.com. Лебедева Наталья Дмитриевна, философско-социологический факультет РАНХиГС при Президенте РФ, студентка. Email: le-bed567@yandex.ru. Maria Erofeeva, senior research fellow of the Center of Sociological Research of RANEPА; PhD student of Saint Petersburg State University's sociological department.

Natalia Lebedeva, undergraduate student of the RANEPА's philosophical and sociological department. E-mail: lebed567@yandex.ru.

Данная статья выполнена в рамках научно-исследовательской работы «Трансформация моделей объяснения в социальных науках: утопическое воображение как ресурс социологического теоретизирования» (2014 г., ЦСИ РАНХиГС).

Возвращение утопического воображения в бухту Сен-Бриё

«**Ф**актически трое исследователей будут вынуждены вести на-иболее долгие и сложные переговоры именно с гребешками. Как в сказке, существует множество враждебных сил, пытающихся помешать реализации проекта исследователей и увести личинки с правильного пути, прежде чем они будут захвачены», — пишет в 1986 г. М. Каллон о взаимодействии морских гребешков и рыбаков в заливе Сен-Бриё [Callon, 1986]¹. Интуиция, на которой основывается автор статьи, заключается в том, чтобы представить морских гребешков (а также многих других «не-человеческих» персонажей) в качестве действующих субъектов. Эта интуиция, столь ярко выраженная Каллоном, лежит в основе многих современных теоретических направлений, известных в основном под ярлыком STS (исследования науки и технологий), и является краеугольным камнем ANT (акторно-сетевой теории). С подачи Каллона она получила название принципа *обобщенной симметрии*.

Суть этого принципа можно изложить в одной фразе: уравнивание людей и не-человеческих агентов в производстве действия. Концептуализация материальных объектов как акторов, предпринимаемая рядом социологов в 1980–90-е, бросает вызов классической теории социального действия. Теперь социальными субъектами становятся двери и велосипеды, а работа на ноутбуке рассматривается как социальное взаимодействие. Всего полвека назад нельзя было даже представить, что в социологии могут появиться подобные нарративы, а сегодня они уже прочно встроены в язык социологического описания. В. Вахштайн указывает на то, что приписывание материальным объектам способности к социальному действию является признаком возвращения в социологию утопического воображения [Вахштайн, 2012а]. Данный тезис мы и планируем поместить в центр нашего исследовательского внимания.

Является ли симметрия утопией и, если да, то в каком смысле? Данный принцип развивает положение сильной программы социологии знания Д. Блура [Blour, 1976]. Каллон, в отличие от Блура, предлагает описывать в одних и тех же терминах не только истинные и ложные представления ученых, но также социальные и природные элементы взаимодействий любого типа: «мы должны придерживаться правила, запрещающего менять регистры, когда мы переходим от технических к социальным аспектам изучаемой

¹ Здесь и далее цитируется перевод А. Корбута, который будет опубликован в следующем номере «Социологии власти».

проблемы» [Callon, 1986]. Понятно, что речь идет о языке описания, который представляет собой продукт теоретического воображения и в этом смысле утопичен. Однако нас в первую очередь интересует, как он появляется. Почему в социологии возникает ситуация, когда люди и морские гребешки ведут переговоры на одной странице? И что происходило с утопическим воображением в социологической теории, чтобы теперь можно было говорить о его возвращении?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо определить, как можно понимать теоретическое воображение. Строго говоря, воображение никогда не покидало зоны сознательного «невидения» социолога. За редкими исключениями (например, [Миллс, 2001]) оно по сей день остается слепым пятном социологической рефлексии. Следовательно, нашей первоочередной задачей является определение статуса утопических когнитивных моделей в социальном познании. Для решения этой задачи мы попробуем очертить панораму того, как утопическое воображение встраивается в социологическое теоретизирование.

Между утопией и идеологией

40

Узловой точкой, в которой социальное познание смыкается с утопическими конструкциями, становится позиция социолога как носителя продуктивной способности воображения. Как показывает история развития дисциплины, фигура социолога не является суверенной инстанцией научного объяснения. Более того, статус познающего субъекта меняется сообразно трансформациям представлений об объекте социологического познания¹. В период выделения социологии в качестве отдельной научной дисциплины общество, или социальный мир, мыслится наподобие физической реально-

1 В. Вахштайн предлагает условный набросок этих трансформаций. Социология движется от до-критического к пост-критическому состоянию, постепенно включая себя в собственный объект изучения. Соответственно, вопрос о статусе социолога становится возможен только тогда, когда социология начинает рассматривать саму себя как часть общества — объекта, который она изучает. Необходимость обосновать объективный характер социологического познания делает социологию просветительской (критическая фаза) в том смысле, что социолог рассматривается как обладающий научно обоснованным доступом к знанию о том, как «на самом деле» организован социальный мир и, в более радикальной трактовке, каким он должен быть. В результате этого движения к расширению границ собственного объекта подвергается сомнению не только социальный характер самой социологической науки, но и онтологический статус объекта социологического познания («именуемого „Обществом“ или „Социальным“») [Вахштайн, 2012b].

сти, не зависимой от человеческого знания. Однако с тех пор, как на критическом этапе «социология становится способом рефлексии общества о самом себе» [Вахштайн, 2012b, с. 275], полемика о роли социолога в процессе познания и изменения социальной действительности прочно закрепляется на повестке дня. Таким образом, социология на этапе своего становления и в дальнейшем, вступая в период активного развития, осциллирует по меньшей мере между двумя прочтениями фигуры самого теоретика. Сначала она дистанцируется от нее, помещая социолога в башню из слоновой кости, затем, начиная приблизительно с середины XX века, выталкивает социолога на авансцену социальной и политической жизни.

Вопрос о статусе социального теоретика возникает с неизбежностью. Когда социология начинает рассматривать себя как часть своего же объекта, она должна решать проблемы, связанные с возможностью объективного социального познания, на некотором фундаментальном, хотя бы неявно артикулированном уровне. Каким образом исследователь, находясь в известном смысле «внутри» социальной реальности, получает возможность смотреть на нее как бы «снаружи»? Из такой постановки проблемы логически следует вопрос о соотношении социологических описаний с описаниями, осуществляемыми другими участниками социальной жизни (политиками, журналистами, деятелями культуры и т. д.). Просвещенческая и в этом смысле привилегированная позиция социолога обосновывается наличием у него особого научного метода, позволяющего ему выйти за пределы существующих условий социального бытия¹. Точкой расхождения между различными теоретическими программами становятся условия такого социологического трансцендирования.

41

Однако способность к выходу за пределы наличных условий социальной жизни не может быть всецело апроприирована социальным теоретиком. Попытка отрефлексировать соотношение между существующим социальным порядком и «трансцендентными бытия» представлениями о нем закономерно возникает прежде всего в классической социологии знания. В частности, К. Мангейм говорит о существовании двух больших групп таких представлений, которые он называет идеологией и утопией [Манхейм, 1994]. Это два разных способа мышления о существующем социальном мире, которые закреплены за разными социальными группами. Идеология характеризуется нацеленностью на легитимацию уже существующих социальных условий. Утопия в свою очередь основана на противопоставлении некоторых идеально-типических конструкций

¹ Подробнее о социологическом просвещении см. [Филиппов, 2009].

(например, представлений о том, как должен быть организован социальный порядок) тому, что наблюдается здесь и сейчас. Следовательно, правящая верхушка всегда будет мыслить мир в идеологическом модусе, а те, кто не находятся у власти, — в утопическом. «Утопичность идей всегда выявляют представители господствующего слоя, находящиеся в полном согласии с существующим порядком; идеологичность — представители поднимающегося слоя, отношения которых к существующему порядку полны напряжения, вызванного самим их положением в данном обществе» [Манхейм, 1994, с. 174].

42 Поскольку социолог рассматривается как участник социальной жизни, данную схему можно применить к теоретическому мышлению. Тогда все социологические программы можно отнести либо к утопическому, либо к идеологическому типу (как мы увидим в дальнейшем, не все), а отличия между ними в условиях социологического трансцендирования описать через призму различения идеологии и утопии¹. В чем существенная разница между описанием мышления теоретика как «экзистенциально обусловленного или обусловленного определенной социальной позицией аспекта» (идеология) [Манхейм, 1994, с. 221] и в качестве представлений, ориентированных «на элементы, не содержащиеся в данном реальном бытии» [Там же, с. 167], т. е. «представлений, которые не могут быть реализованы в рамках данного социального порядка» (утопия) [Там же, с. 168]?

В качестве примера «утопического» обоснования позиции социолога может выступить системная теория Н. Лумана. Он показывает, что, если всерьез воспринять кантовское допущение о трансцендентальной асимметрии, придется рассматривать наблюдателя в качестве «трансцендентального субъекта вне мира». В таком случае теория общества была бы невозможна; социология осталась бы не более чем прислужницей метафизической теологии [Луман, 2007, с. 158-159]. В седьмой лекции книги «Введение в системную теорию» Луман проницательно замечает, что «наблюдатель не появляется где-то над реальностью, он не парит над вещами и не наблюдает сверху за тем, что происходит. Он также не является (...) субъектом вне мира объектов» [Там же, с. 147]. Однако критика статуса тран-

1 Важно отметить, что мы не даем оценок тем или иным социологическим теориям на основании раскрытия стоящих за ними идеологий или утопий. Данные термины используются нами исключительно в качестве аналитической рамки, позволяющей систематизировать корпус социологических текстов в соответствии с определенным принципом, и употребляются в специфическом значении, развиваемом на основании теории К. Мангейма.

сцендентального субъекта еще не является достаточным основанием для ответа на вопрос об источнике социального познания, потому что позиция социолога по-прежнему неясна.

Теоретический ход Лумана куда любопытнее: он склонен говорить о фигуре наблюдателя не как о психической системе или сознании, а как о производной от функции наблюдения. Если воспользоваться определением, предложенным самим социологом, то наблюдатель есть «результат соединения таких операций [наблюдения] в цепочку», он есть «продукт рекурсивной цепи» [Там же, с. 152]. Соответственно, становится ясно, что в социальном познании мы имеем дело не с объектом, который существует сам по себе, независимо от его описания, а с самонаблюдением общества. Причем производится оно «изнутри, но так, как будто осуществляется извне»: общество «наблюдает само себя как некий предмет своего собственного познания, однако в процессе операций оно не способно заставить само наблюдение влиться в данный предмет» [Луман, 2004, с. 7]. Как пишет Луман, общество, описывающее само себя при помощи социологической оптики, призвано создать «самодисциплинирующие возможности наблюдения, которые не привязаны к привычным» [Луман, 2002, с. 349]. Иными словами, оно создает своеобразную утопическую (в смысле присущего ей трансцендентизма) конструкцию, причем в самом себе.

43

Второе теоретическое решение — «идеологическая» версия эпистемологической акцентуации социолога — восходит к формированию критической теории в социологии (Франкфуртская школа) и сводится к различным вариантам публичной социологии и социального акционализма. Их представители либо рассуждают об участии униженных и оскорбленных, либо говорят об «острой потребности в таком социологическом габитусе, который жаждет объединения рефлексивного и инструментального знания (...) стремится как к академической, так и к вне-академической аудитории» [Буравой, 2008, с. 29]. Однако признание обусловленности собственной теоретической позиции не проясняет статус социального теоретика.

Для нас важно, что представители этого теоретического направления разделяют тезис об «идеологической подоплеке» любых аналитических моделей. В наиболее общей формулировке, принадлежащей К. Мангейму, он звучит следующим образом: «...исследование объекта не есть изолированный акт; оно происходит в определенном контексте, на характер которого влияют ценности и коллективно-бессознательные волевые импульсы. В социальных науках именно этот интеллектуальный интерес (...) формирует не только общие вопросы, но и конкретные гипотезы исследования, а также упорядочивающие опыт модели мышления» [Манхейм, 1994, с. 10].

Таким образом, в проекте социологии знания, который он предлагает, за разными группами закреплены модели мышления, определяющие социальную, в том числе и научную, позицию их носителей.

Идеи о влиянии общества на социальное познание получают дальнейшее развитие в рамках теоретического направления, которое носит название социологии научного знания (SSK), но напрямую не восходит к работе Мангейма. Несмотря на неоднородность направления, его представители разделяют одну общую черту — представление о том, что социальные факторы играют не меньшую (или даже большую) роль в обосновании результатов научного труда, чем эмпирические или логические. Вероятно, после проделанной ими работы научная деятельность больше никогда не сможет рассматриваться как социально нейтральная. SSK показала, что возможно сосуществование нескольких альтернативных объяснений, и конкуренция между ними является основным двигателем научной работы. «Объективная» истина не более чем дополнительный полезный эффект соперничества познавательных моделей.

44

На данном этапе обнаруживаются внутренние противоречия идеологических моделей мышления. Они обосновывают трансцендентное положение социального теоретика, наделяя его экспертным статусом и политической позицией. Однако требование рефлексивности теории, т. е. применимости ее результатов к ней самой, приводит к сомнению в адекватности социологических описаний, потому что они также могут быть представлены как детерминированные социальными факторами. Эта линия мышления, доведенная до предела, приводит к дискредитации статуса социолога. Если научные результаты можно полностью объяснить социальными факторами, то социальные ученые оказываются шарлатанами, которые лишают науку внутреннего измерения и при этом получают деньги за свою «научную» деятельность. Неслучайно подобные критические высказывания исходят из иной дисциплинарной среды, например физики¹. Когда отгремели научные войны, стало понятно, что одного идеологического аргумента недостаточно, чтобы обосновать условия социологического трансцендирования.

1 Имеется в виду шутка физика А. Сокала, который отправил в известный культурологический журнал статью, представляющую собой малоосмысленную комбинацию физических терминов и социально-политических высказываний. Статья была опубликована, что, по мнению Сокала, стало свидетельством ущербности релятивизма в отношении научного знания. Polemica, развернувшаяся между сторонниками объективности научного познания и «релятивистами» в середине 1990-х, получила в литературе наименование «научных войн». Подробнее о проблематике научных войн см. статьи в следующем сборнике [Segestrale, 2000].

Как нам представляется, любая идеологическая модель нуждается в утопическом элементе. В наиболее крайних версиях она подвергнется критике с эпистемологических позиций (аргумент рефлексивности). В остальных случаях она будет претендовать на метауровень объяснения и потребует от социолога-наблюдателя обоснования своего «свободно парящего» положения. Это обоснование может быть сделано только в рамках утопической модели мышления. Так, в уже упомянутой работе К. Мангейм использует понятие «частичной идеологии», встраивая в концептуальный аппарат классической социальной теории идею «структурно-аналитического или морфологического соответствия между социальным бытием и формой познания» [Мангейм, 1994, с. 58]. Согласно предложенному определению, «частичная идеология рассматривает как идеологию лишь часть высказываний противника (и только в аспекте содержания)» [Там же, с. 57]. Этот теоретический ход позволяет ему ввести в фокус рассмотрения социолога условия трансцендирования, т. е. создать подобие внешнего наблюдателя, но уже «изнутри».

Как показывает Д. Блур, вступая в дискуссию с Мангеймом, поведение ученого в случае уступки «экстратеоретическим факторам» выпадает из сферы социологического изучения: «куда отнести поведение, осуществляемое в соответствии с внутренней логикой теории или направляемое теоретическими факторами? Оно явно под угрозой исключения из сферы социологического объяснения, поскольку функционирует в качестве граничного принципа определения тех вещей, которые как раз требуют объяснения» [Блур, 2002, с. 10]. Блур обвиняет коллегу в том, что провозглашенные им принципы каузальности и симметрии тот не смог довести до конца: «мужество изменило ему» [Там же, с. 9]. Однако формулируя свои знаменитые четыре принципа сильной программы, он все-таки включает в нее два тезиса предшественника¹.

Таким образом, обращение к утопическим моделям мышления становится для социологов идеологического лагеря проблемой: существование внутренних, несоциальных по своей природе факторов скорее вызывает вопросы, чем предоставляет набор готовых теоретических решений. С. Фухс формулирует это следующим образом: «в действительности интеллигенция бросает сильнейший вызов любой социологии знания, поскольку ее представители зачастую утверждают, что не высказывают ничего, кроме истины, спровоцированной лишь нейтральной и объективной силой рациональности. Такие заявления должны пробудить социологическое воображение»

1 Более подробно об этих принципах и программе в целом см. оригинальные работы автора [Bloor, 1976].

[Fuchs, 2001, p. 32]. Идти этим путем означает признать, что социологическое воображение носит утопический характер, потому что идеологические модели мышления оказываются несамодостаточными. Это в свою очередь означает, что последние являются одной из разновидностей утопии. Однако данное утверждение требует тщательного обоснования, особенно в свете массивной критики, которой подвергается утопическое мышление с середины XX века.

Утопическое конструирование как механизм социологической рефлексии

Попытку обосновать утверждение, противоположное изложенному, т. е. представить утопический характер социологического мышления как идеологию, предпринимает Р. Дарендорф. В работе «Тропы из утопии» он пишет: «Утратой проблемной ориентации в современной социологии объясняются многие недостатки современного состояния нашей дисциплины и особенно *утопический характер социологической теории*; но и сама эта утрата — проблема, заслуживающая более пристального исследования. Как стало возможным, что как нарочно социологи потеряли контакт с эмпирическими загадками, которых так много в социальном мире? В этом вопросе, по-моему, имеет смысл *идеологическая интерпретация* развития социологии, каковая была высказана некоторыми авторами в последнее время» [Дарендорф, 2002, с. 351, курсив наш]. В представленной логике мышления утопия является всего лишь еще одной разновидностью идеологии. Следовательно, рефлексивные социологи могут обнаружить идеологическую подоплеку любой теоретической конструкции, которая претендует на выход за пределы наличной действительности, как это сделал, например, А. Гоулднер в отношении системной теории Т. Парсонса [Гоулднер, 2003].

Утопическое воображение, подчеркивает Дарендорф, не позволяет социологам решать реальные задачи: «...если мы вновь обречем утраченную за последние десятилетия ориентацию на проблемы, мы с необходимостью вернемся и к той критической ангажированности, относящейся к реальности нашего социального мира, каковая необходима нам, чтобы хорошо делать свою работу» [Дарендорф, 2002, с. 352]. По убеждению автора, главный недостаток социологических объяснений последнего времени состоит в том, что они устранились от решения насущных проблем, для чего и были созданы; они стали слишком абстрактными и по этой причине не пригодны как инструмент решения социальных проблем. В рамках подобного рода критики эпистемический потенциал утопического мышления осуждается, исходя из его нормативного измерения.

При этом идеологизированность может быть приписана *любой* теоретической конструкции, так что представленное понятие идеологии не может служить средством определения роли утопического мышления в социологическом теоретизировании. Более того, оно не соответствует понятию, введенному Мангеймом. В логике здравого смысла утопии описываются в категориях идеологии. Утопический проект — это проект, который не может быть реализован и отражает идеологическую ангажированность его авторов. Мангейм предлагает понятие утопии, прямо противоположное тому, как оно закрепилось в повседневном языке. Согласно Мангейму, и идеологии, и утопии являются трансцендентными бытию представлениями. Линия демаркации проводится на основании критерия *реализации*: идеологии никогда не реализуются (в первую очередь потому, что они служат цели замаскировать действительность, а не изменить ее), а утопии не являются идеологиями, «поскольку своим противодействием им *удается преобразовать* существующую историческую действительность, приблизив ее к своим представлениям» [Мангейм, 1994, с. 167, курсив наш]. Утопии принципиально осуществимы в будущем, а идеологии нет; следовательно, утопия не может рассматриваться как разновидность идеологии.

47

Поэтому следующим интеллектуальным ходом становится попытка представить идеологии в качестве продуктов утопического воображения. Воспользуемся терминологическим аппаратом Н. Лумана, чтобы прояснить мангеймовское различие между идеологией и утопией¹. Согласно Луману, на протяжении истории европейских обществ сосуществуют два принципиально различных способа мышления, которые он называет парадоксом и тавтологией [Луман, 1991]. Парадокс основан на проведении границы, подрывающей самоидентичность социальной системы: «общество есть то, что оно не есть». Социолог показывает, что парадокс не тавтологичен, тогда как тавтология по своей природе парадоксальна. Мы можем «наблюдать сами тавтологии как парадоксы» (потому что «тавтологии суть различия, которые не различают; они суть различия без различия»), в то время как обратное невозможно. В акте различия тавтология проводит некоторую границу и тут же ее стирает — «общество есть то, что оно есть». Это означает, что мышление в модусе идеологии является одним из вариантов утопического мышления.

Следуя за мыслью Лумана, представим различие идеологии и утопии как асимметричное. В частности, укажем на то, что «сов-

1 Данное теоретическое решение принадлежит В. Вахштайну. См. [Vakhshtayn, 2013].

ременное общество не сознается самому себе, что его самоописанье наталкивается на проблему тавтологии или парадокса» [Луман, 1991], т. е. опишем идеологию и утопию по модели тавтологии и парадокса. В этом случае нам придется признать, что идеологии и утопии не только обладают «различной политической семантикой», они также не являются равноценными категориями с логической точки зрения. Если одна сторона различия полностью определяет другую, т. е. тождественна ей, зачем вообще понадобилось различать их? Идеологическое мышление — это тавтологичное утверждение того, что и без того уже утверждено. Сущность утопического мышления парадоксальна, она заключается в развенчании видимости, существующего положения вещей. В этом смысле идеология является формой утопии, а не наоборот.

У Мангейма идеологии и утопии — всегда относительные понятия, характеризующие текущую точку зрения определенной социальной группы: «... мы, говоря об утопии, будем всегда иметь в виду утопию лишь в *относительном значении* этого термина, т. е. утопию, которая представляется вообще неосуществимой *представителям данного утвердившегося социального порядка*» [Мангейм, 1994, с. 168, курсив наш]. Использование лумановского различия тавтологии и парадокса помогает помыслить идеологии и утопии исключительно как когнитивные модели, независимые от позиции их носителей. Это позволяет переместить фокус внимания с нормативного измерения утопии на ее познавательный потенциал. Иными словами, у нас появляется возможность ответить на вопрос, почему на определенном этапе утопические модели рассматриваются как плохие инструменты познания исходя не из идеологической ангажированности их носителей или ее критики, а на основании внутренне присущей им логики. Следовательно, понятие утопии, которым мы оперируем в дальнейшем, не соответствует мангеймовскому определению.

Процесс познания в утопической перспективе — это построение мыслительных конструкций, не имеющих наблюдаемых референтов в эмпирической реальности. М. Вебер легитимирует эту теоретическую операцию для социологии через понятие идеального типа. Представитель баденской школы неокантианства обосновал тезис, согласно которому в научных изысканиях ученый имеет дело не с «изображениями действительности», но с «однозначными средствами (ее) выражения» [Вебер, 1990а, с. 389]. Эти продуцирующие ресурсы теории он обозначил как «идеальные типы», с помощью которых «реальное, обусловленное различными иррациональными факторами (аффектами, заблуждениями) поведение может быть понято как „отклонение“ от чисто рационально сконструированного» [Вебер, 1990b, с. 605–606]. Здесь особенно важна идея оторванного от реальности конструирования.

Разрабатывая свою методологическую схему, Вебер изначально допустил, что идеальные типы не существуют и, более того, не могут существовать в эмпирической реальности. «Это [идеальный тип] — мысленный образ, не являющийся ни исторической, ни тем более „подлинной“ реальностью (...) По своему значению это чисто идеальное пограничное понятие, с которым действительность сопоставляется, сравнивается, для того чтобы сделать отчетливыми определенные значимые компоненты ее эмпирического содержания» [Вебер, 1990а, с. 393]. Такого рода познавательные схемы являются продуктом воображения социального теоретика, которое мы называем утопическим: «Подобные понятия являют собой конструкции; в них мы строим, используя категорию объективной возможности, связи, которые наша ориентированная на действительность, научно дисциплинированная фантазия рассматривает в своем суждении как адекватные» [Там же].

Чтобы совершить даже самый простой акт познания, ученому необходимо создать идеально-типическую конструкцию, которая, пишет Вебер, есть определенная теоретическая «утопия» [Там же, с. 390]. Поскольку создаваемые социальными теоретиками схемы не могут наблюдаться в действительности, их можно рассматривать как продукт утопического конструирования. Причем этот образец конструируется не для изменения существующего общества, а для его познания. Вебер пишет: «Прежде всего следует подчеркнуть, что надо полностью отказаться от мысли, будто эти „идеальные“ в чисто логическом смысле мысленные образования, которыми мы здесь занимаемся, в какой бы то ни было мере носят характер *долженствования*, „образца“» [Там же, с. 391]. Вопрос следующего раздела — почему на определенном этапе утопические модели мышления перестают рассматриваться как адекватные инструменты познания.

АНТИутопия: критика изгоняет, а затем возвращает утопии

Когда мы абстрагируемся от нормативного измерения утопии и начинаем рассматривать ее как когнитивную модель, перед нами открывается иная линия критики. Дарендорф упрекает современную социологию в утопичности не столько за отсутствие критической ангажированности, сколько из-за невозможности предоставить адекватное описание «реального» социального мира. «Такие теории утопичны не потому, что некоторые из их допущений „нереалистичны“ (...) Скорее, они утопичны оттого, что ограничиваются выявлением функциональных условий некой утопичной Социальной Системы. Так, структурно-функциональная теория вводит нереалистичные допущения не с целью объяснения реальных проблем;

скорее, она вводит всевозможные допущения, понятия и модели с единственной целью: описать такую Социальную Систему, которая никогда не существовала и, вероятно, никогда не будет существовать» [Дарендорф, 2002, с. 346].

Утопичной делает парсоновскую логику не столько то, что поведение людей не детерминируется нормативно, сколько рассмотрение социального порядка как находящегося за самими действиями¹. Социальный порядок, согласно Парсонсу, не является наблюдаемым в перспективе действующего, он доступен только как продукт теоретического понимания и объяснения социального мира. Иными словами, социальный порядок неповседневен. Противопоставление утопического видения и повседневных практик основывается на проективности, предполагающей фигуру отстраненного наблюдателя (теоретика), который смотрит как бы извне. Взгляд повседневного деятеля, реального участника социальной жизни — это взгляд изнутри, с позиции человека, который вовлечен в повседневность. Логика исследования утопии не позволяет анализировать действия и практики людей, так как утопическое мышление предстает как чисто проективное.

50

Критика утопии с эпистемологических позиций является гораздо более разрушительной, чем критика нормативного измерения. Проиллюстрируем это на примере нормативной теории науки Р. Мертона. Согласно Мертону, ученые в своей деятельности подчиняются четырем императивам: коллективизма, универсализма, бескорыстия и организованного скептицизма [Merton, 1972]. Эти представления очень быстро стали объектом критики в силу эмпирической очевидности существования различных практик игнорирования и обхождения научного этоса и в пределе имитации научной деятельности. История науки может предоставить большое число примеров фальсификаций, предвзятости, сокрытия полученных результатов и т. д., а также случаев терпимости научного сообщества к пренебрежению императивами деятельности ученых. В такой логике ценностный способ отношения к научной деятельности рассматривается критиками как проявление утопического мышления.

Любопытно, что в ответ на критику своей теории Мертон попытался ее доработать, воспроизведя некоторые положения ситуационного подхода. Он описал девять этических противоречий, характеризующих амбивалентность научной деятельности [Демина, 2005]. Например, противоречие между необходимостью как можно быстрее поделиться результатами с коллегами и подвергнуть их всесторонней

1 О двух противоположных способах представления социального порядка см. [Корбут, 2013].

проверке, возникающее на пересечении императивов коллективизма и организованного скептицизма. Выбор того или иного способа поведения определяется ситуативно. В результате нормативная теория теряет объяснительный потенциал, так как позволяет объяснять *любые* ситуации. К примеру, в случае, когда ученый пытается оспорить первенство открытия или изобретения, он реализует норму, которая побуждает его к оригинальности. Если же его не интересует вопрос приоритета, реализуется норма научного бескорыстия.

Как мы видим, в данном случае утопический способ мышления не дает удовлетворительного описания научной практики. Люди рутинными действиями способны сломать любую утопическую конструкцию. Именно поэтому идеальнотипические модели оказываются неудачным инструментом познания. Критика утопии в такой перспективе исходит из позиций социологии повседневности, так как именно повседневная практика делает воплощение утопии невозможным. Таким образом, изначальный ход, который мы попытались осуществить — описать условия социологического трансцендирования через призму различения идеологии и утопии, — оказывается незавершенным, потому что этим двум способам мышления противостоит третий, отрицающий необходимость выхода за пределы наличного социального бытия. И идеологии, и утопии являются трансцендентными бытию представлениями, поэтому критика из перспективы повседневности наносит удар по обеим моделям. Возможно, именно поэтому SSK, ориентированная на этнографию повседневной лабораторной жизни, развивалась без Мангейма, и обратилась к философии Витгенштейна как к базовому теоретическому ресурсу [Pels, 1996].

На данном этапе рассуждения мы возвращаемся к вопросу, с которого начали статью: как принцип обобщенной симметрии связан с утопическим воображением. Мы пытались ответить на этот вопрос, представив социологическое теоретизирование в форме двух объяснительных моделей, которые мы условно обозначили как «идеологические» и «утопические», однако затем обнаружили третью когнитивную модель, инспирированную социологией повседневности. Тенденция к критике утопического мышления возникает в социологической теории с двух позиций: с позиции идеологии, и тогда главным недостатком утопий полагается то, что они непригодны для решения социальных проблем, и с позиции повседневности, отрицающей способность трансцендентной утопии адекватно описать имманентные социальные практики. Первая линия критики нормативна и не затрагивает эпистемического потенциала утопии и потому далее не рассматривается. Вторая — сводит все к социальным феноменам *ad hoc*. Если ей следовать, придется признать необходимость полностью изгнать утопические конструкции из социологического мышления. Однако, как обосновать условия

социологического трансцендирования, если полагать, что социальный мир редуцируется к локальным взаимодействиям?

Безвыходная ситуация, в которой нужно изгнать утопию из социологического теоретизирования, возникает, только если предположить, что критика утопии как инструмента познания возможна исключительно с позиции повседневности. Это представление основано на противопоставлении утопии как трансцендентного и объекта изучения социологии — как имманентного. Однако это в свою очередь предполагает, что взаимодействия действительно существуют как реализуемые здесь-и-сейчас и неотчуждаемые от контекста. Теоретический ход, который предпринимает ANT, заключается в том, чтобы показать утопичность любых представлений социологов об объекте исследования. Это в том числе относится к социологии повседневности, откуда исходит основной антиутопический посыл. Как ни парадоксально, критика утопии за пределами локальных взаимодействий оказывается соломинкой, за которую может ухватиться утопическое воображение.

52

Может показаться не вполне обоснованным говорить о критике утопии со стороны ANT, когда выше мы представили ее главный теоретический результат — принцип обобщенной симметрии — как продукт утопического воображения. Чуть ниже мы покажем, что противоречия здесь нет. Но прежде зафиксируем, что речь действительно идет о критике («мы ищем не утопии, а имеющие четкие координаты места на Земле» [Латур, 2014, с. 254]) и остановимся на ее логике. В работе «Мы никогда не были нововременными» Б. Латур [2006b] представляет весь проект Нового времени как масштабный мыслительный эксперимент, оказавший фундаментальное влияние на научное мышление. Он заключался в аналитическом разделении природы и общества (практики очищения), несмотря на то что люди и не-человеческие акторы всегда действовали вместе (практики медиации).

Даже те философские проекты, которые выступают против новременной мысли (например, постмодернизм), продолжают ее, поскольку основываются на дихотомии, разделяющей общество, природу и дискурс. «Они [антиновременные] хотят защитить либо какие-то локальные особенности, либо дух, либо чистую материю, либо рациональность, либо прошлое, либо универсальность, либо свободу, либо общество, либо Бога, как если бы все эти сущности действительно существовали, и если бы они действительно обладали той формой, которую им предоставляет новременная Конституция» [Латур, 2006b, с. 115-116]. Мышление по формуле «как если бы» является утопическим мышлением. Оно задействовано в любой социологической теории, не признающей симметрии между материальным и идеальным, природным (уже техническим) и социальным.

Вместо этого Латур предлагает обратиться к тому, что все время было в обществе, но оставалось незамеченным. Человек со всей своей субъективностью есть чистая абстракция, потому что любое действие или взаимодействие осуществляется в окружении огромного числа объектов. Равным образом вещи не существуют вне человека, потому что они навсегда спаяны как со своими создателями, так и с теми, кто их использует или с ними сталкивается. Вместе люди, вещи и идеи составляют действующие гибриды: квазиобъекты или квазисубъекты. Если мы учитываем действующую силу гибридов, мы становимся ненововременными и открываем социальную науку заново: «... мы перестаем быть нововременными даже в прошлом, поскольку задним числом осознаем, что две совокупности практик всегда существовали в тот исторический период, который теперь подходит к своему завершению» [Латур, 2006b, с. 72].

Итак, социологическое теоретизирование представлено Латуром как серия мысленных экспериментов. Социологи задаются вопросом: а что если медиации не существует, и социальный мир является автономной сферой? Мышление идеальными конструкциями в форме сослагательного наклонения оказывается одним из самых сильных источников социологического научного воображения. Попытки трактовать социальное и не-человеческое по отдельности необходимы, поскольку обеспечивают возможность независимого мышления об обществе. Однако сокрытие совместного рождения этих общностей приводит социологию к ситуации, когда «безгласных» гибридов становится так много, что больше просто невозможно создать ни одного адекватного социологического описания, продолжая игнорировать их: «так много не-человеков требуют себе места в нашей модели общества» [Латур, 2006а, с. 222]. Таким образом, принцип обобщенной симметрии представлен в ANT не как утопия, а скорее как антиутопия, раскрывающая логику предшествующего социологического мышления.

В то же время представленная критика утопии отнюдь не означает отказа от утопических конструкций. Латур сравнивает ANT с путеводителем по местности [2014, с. 32]: она не укажет, как устроен социальный мир, но поможет в нем не заблудиться. Для этого он вводит метафору плоского мира: чтобы описывать социальный мир, полный объема, необходимо рассматривать его, как если бы он был плоским, в частности, как если бы не существовало локального и глобального¹. «Наперекор этому трехмерному образу мы должны стараться, чтобы социальная область оставалась совершенно *пло-*

1 Идея о том, что метафора плоского мира является конструкцией утопического воображения, была высказана А. Кузнецовым.

ской. На самом деле это проблема картографии¹ (...) Предположим, что переданные нам традицией карты оказались смятыми в бесполезный ком, и доставать их пришлось из мусорной корзины. Проводя тщательные реставрационные работы, мы будем разглаживать их на столе тыльной стороной ладони, пока они не станут снова читаемыми и пригодными к использованию» [Латур, 2014, с. 240–241]. Значение ANT, несмотря на эпатажность ее теоретических заявлений, носит преимущественно методологический характер. И оно достигается благодаря такому же мыслительному эксперименту, какие были в ходу во всей предшествующей социологической традиции.

Может показаться, что Латур пилит сук, на котором сидит: сначала критикует утопические модели мышления, а затем сам использует их. Противоречие проясняется, если осознать статус утопий в социологическом теоретизировании. В работе «Пересборка социального» Латур вводит понятие панорамы. Это места, которые позволяют увидеть все (картину целиком), но «они также не позволяют увидеть ничего, ибо всего лишь *показывают* образ, нарисованный (или спроецированный) на внутренней стене комнаты, полностью *изолированной* от внешнего мира» [Латур, 2014, с. 262]. Данный термин соответствует понятию утопии в принятом здесь значении. ANT делает акцент на том, что независимо от того, какие средства познания используются социологами, они не должны принимать ничего как само собой разумеющееся. Каждый раз необходимо показывать, как в социологических описаниях производится место, объем и масштаб. Утопии ничуть не хуже других теоретических инструментов, однако мы всегда должны смотреть на то, как они создаются; иными словами, сделать утопическое теоретизирование рефлексивным.

В начале статьи мы обмолвились, что намереемся очертить панораму того, как утопическое воображение встраивается в социологическое теоретизирование. Теперь точный посыл нашего замысла должен быть вполне ясен. Мы не претендуем на то, что нарисованная здесь картина является чем-то большим, чем просто изображением. Так что прежде чем принять ее во внимание, читателю следует задаться вопросами, какая оптика была использована при ее создании, а также где и для кого она демонстрируется.

Библиография

- Блур Д. (2002) Сильная программа в социологии знания. *Логос*, 35, (5–6): 162–185.
Буравой М. (2008) За публичную социологию. П. Романов, Е. Ярская-Смирно-

1 Латур пользуется метафорой картографирования для обозначения методологии.

- ва (ред.). *Социальная политика в современной России: реформы и повседневность*, М.: ЦСГПИ, Вариант: 121-164.
- Вахштайн В.С. (2012a) Предисловие главного редактора. *Социология власти*, (6/7): 5-9.
- Вахштайн В.С. (2012b) Пять книг о посткритической социологии. *Социология власти*, (6-7): 275-281.
- Вебер М. (1990a) Объективность социально-научного и социально-политического познания. Ю.Н. Давыдов (ред.). *М. Вебер. Избранные произведения*, М.: Прогресс: 345-415.
- Вебер М. (1990b) Основные социологические понятия. Ю.Н. Давыдов (ред.). *М. Вебер. Избранные произведения*, М.: Прогресс: 602-643.
- Гоулднер А. (2003) *Наступающий кризис западной социологии*, СПб.: Наука.
- Дарендорф Р. (2002) *Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии*, М.: Праксис.
- Демина Н. В. (2005) Концепция этоса науки: Мертон и другие в поисках социальной геометрии норм. *Социологический журнал*, (4): 5-47.
- Корбут А.М. (2013) Гоббсова проблема и два ее решения: нормативный порядок и ситуативное действие. *Социология власти*, (1/2): 9-26.
- Латур Б. (2006a) Где недостающая масса? Социология одной двери. В. Вахштайн (ред.). *Социология вещей*, М.: Издательский дом «Территория будущего»: 199-222.
- Латур Б. (2006b) *Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии*, СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб.
- Латур Б. (2014) *Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию*, М.: ИД ВШЭ.
- Луман Н. (2002) «Что происходит?» и «Что за этим кроется?». Две социологии и теория общества. С. Баньковская (ред.). *Теоретическая социология. Антология: В 2 ч.*, М.: Книжный дом «Университет».
- Луман Н. (2007) *Введение в системную теорию*, М.: Логос.
- Луман Н. (2004) *Общество как социальная система*, М.: Логос.
- Луман Н. (1991) Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества. *Социо-Логос*, М.: Прогресс: 194-218. (<http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2970>).
- Манхейм К. (1994) *Диагноз нашего времени*, М.: Юрист.
- Миллс Ч. Р. (2001) *Социологическое воображение*, М.: Издательский дом NOTA VENE.
- Филиппов А. Ф. (2009) *От социологического просвещения к социальному действию*. М.Г. Пугачева, В.С. Вахштайн (ред.). *Пути России. Современное интеллектуальное пространство*, М.: Университетская книга: 263-270.
- Bloor D. (1976) *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Callon M. (1986) Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay. John Law (ed.). *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge?* L.: Routledge: 196-223.
- Fuchs S. (2001) *Against Essentialism. A theory of culture and society*, Harvard University Press.

Merton R. (1972) The Institutional Imperatives of Science. B. Barnes (ed.). *Sociology of Science*, London: Penguin Books: 65–79.

Pels D. (1996) Karl Mannheim and the Sociology of Scientific Knowledge: Toward a New Agenda. *Sociological Theory*, 14 (1): 30–48.

Segerstrale U. (ed.) (2000) *Beyond the Science Wars*, Albany: SUNY Press.

Vakhshstayn V. (2013) Towards microsociology of utopia: beyond utopian imagination and everyday practice in Recent Trends in Social and Behaviour Sciences. *ICIBSoS*.

References

Bloor D. (2002) Sil'nayaprogramma v sotsiologiiiznaniya [The strong program in sociology of knowledge]. *Logos* [Logos], 35, (5–6): 162–185.

Burawoy M. (2008) Zapublichnuyusotsiologiyu [For public sociology] *Sotsial'nayapolitika v sovremennoy Rossii: reformy i povsednevnost'* [Social policy in modern Russia: reforms and everyday life], M.: TsSGPI, Variant: 121–164.

Vakhshstayn V.S. (2012a) Predislovielavnogoredaktora [Editor's preface]. *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of power], (6/7): 5–9.

56

Vakhshstayn V.S. (2012b) Pyat'knig o postkriticheskoy sotsiologii [Five books on post-critical sociology]. *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of power], (6–7): 275–281.

Weber M. (1990a) Ob'ektivnost' sotsial'no-nauchnogoisotsial'no-politicheskogo poznaniya [Objectivity of social scientific and social political knowledge]. Yu. Davydov [ed.]. *M. Weber. Izbrannye proizvedeniya* [M. Weber. Selected papers], M.: Progress: 345–415.

Weber M. (1990b) Osnovnye sotsiologicheskie ponyatiya [Main sociological concepts]. Yu. Davydov [ed.]. *M. Weber. Izbrannye proizvedeniya* [M. Weber. Selected papers], M.: Progress: 602–643.

Gouldner A. (2003) *Nastupayushchiy krizis zapadnoy sotsiologii* [The Coming Crisis of Western Sociology], SPb.: Nauka.

Dahrendorf R. (2002) *Tropyizutopii. Raboty poteorii i istorii sotsiologii* [Out of utopia. Works on the theory and history of sociology]. M.: Praxis.

Demina N. V. (2005) Kontsepsiya etosanauki: Merton idrugie v poiskakh sotsial'noy geometrii norm [The conception of scientific ethos: Merton and others searching for social geometry of norms]. *Sotsiologicheskij zhurnal* [Sociological journal], (4): 5–47.

Korbut A.M. (2013) Gobbsova problema i dva ee resheniya: normativnyy poryadok i situativnoe deystvie [The Hobbes' problem and its two solutions: normative order and situated action]. *Sotsiologiya vlasti* [Sociology of power], (1/2): 9–26.

Latour B. (2006a) Gde nedostayushchaya massa? Sotsiologiya odno ydveri [Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts]. V. Vakhshstayn (ed.). *Sotsiologiya veshchey* [Sociology of things], M.: Izdatel'skiy dom «Territoriya budushchego»: 199–222.

Latour B. (2006b) *Novogo Vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoy antropologii* [We have never been modern], SPb.:Izd-voEvropeyskogo un-ta v SPb.

Latour B. (2014) *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory], М.: Izd. dom Vysshey shkoly ekonomiki.

Luhmann N. (2002) «Chto proiskhodit?» i «Chto za etim kroetsya?». Dve sotsiologii i teoriya obshchestva [„What is the Case?“ and „What Lies behind It?“ The Two Sociologies and The Theory of Society]. S. Ban'kovskaya (ed.). *Teoreticheskaya sotsiologiya. Antologiya: V 2 ch.* [Theoretical sociology: anthology in 2 vol.], М.: Knizhnyydom «Universitet».

Luhmann N. (2007) *Vvedenie v sistemnuyu teoriyu* [Introduction to the system theory], М.: Logos.

Luhmann N. (2004) *Obshchestvo kak sotsial'naya sistema* [Society as a social system], М.: Logos.

Luhmann N. (1991) Tautologiya i paradoks v samoopisaniyakh sovremennogo obshchestva [Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Society]. *Sotsio-Logos* [Socio-Logos], М.: Progress: 194–218. (<http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2970>).

Mannheim K. (1994) *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnosis of our times], М.: Yurist.

Mills Ch. R. (2001) *Sotsiologicheskoe voobrazhenie* [Sociological imagination], М.: Izdatel'skiy Dom NOTA BENE.

Filippov A. F. (2009) Ot sotsiologicheskogo prosveshcheniya k sotsial'nomu deystviyu [From sociological enlightenment to social action]. M. G. Pugacheva, V. S. Vakhshayn [eds.]. *Puti Rossii. Sovremennoe intellektual'noe prostranstvo* [Russia's pathways: a modern intellectual space], М.: Universitetskaya kniga: 263–270.

Bloor D. (1976) *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge & Kegan Paul.

Callon M. (1986) Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay. John Law (ed.). *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge?* L.: Routledge: 196–223.

Fuchs S. (2001) *Against Essentialism. A theory of culture and society*, Harvard University Press, 2001.

Merton R. (1972) The Institutional Imperatives of Science. B. Barnes (ed.). *Sociology of Science*, London: Penguin Books: 65–79.

Pels D. (1996) Karl Mannheim and the Sociology of Scientific Knowledge: Toward a New Agenda. *Sociological Theory*, 14 (1): 30–48.

Segerstrale U. (ed.) (2000) *Beyond the Science Wars*, Albany: SUNY Press.

Vakhshayn V. (2013) Towards microsociology of utopia: beyond utopian imagination and everyday practice in Recent Trends in Social and Behaviour Sciences. *ICIBSoS*.