

Иммануэль Валлерстайн

B15 **Конец знакомого мира: Социология XXI века/Пер с англ.**
под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. – 368 с.
ISBN 5-94010-255-7

В книге, получившей широкую международную известность, крупный американский социолог анализирует социальные процессы, характерные для современного мира. Автор показывает, что сложившаяся историческая система вступила в критическую фазу, когда неизбежны нарастание неопределенности и накопление кардинальных перемен, означающих, по сути, «конец знакомого мира». Вместе с преобразованиями в привычном «мире капитализма» должен измениться и «мир знаний» об обществе. Одна из центральных идей книги состоит в том, чтобы открыть всемирную дискуссию о будущем человечества, привести к его постижению большую рациональность и тем самым конструктивно объединить знание, мораль и политику.

Для ученых и специалистов в области социологии, философии, экономики, культурологии, этики, политических и исторических наук. Представляет интерес для широкого круга читателей.

УДК 316.3/4
ББК 60.56

ISBN 5-94010-255-7

© Immanuel Wallerstein, 2003
© Центр исследований
постиндустриального общества, 2003
© «Логос», 2003

Наследие социологии и будущее обществоведения*

Мне хотелось бы поделиться здесь своими мыслями о предмете социального знания, его наследии, проблемах и перспективах. Я попытаюсь доказать, что наследие социологии заключается в том, что я называю «культурой социологии»; этот термин требует некоторых пояснений. Далее я попытаюсь показать, что на протяжении последних десятилетий эта культура подвергается серьезным нападкам, вплоть до призывов к ее развенчанию. В завершение, принимая во внимание как убежденность сторонников культуры социологии, так и разумность адресуемой ей критики, я постараюсь доказать, что наиболее вероятна и плодотворна перспектива создания новой открытой культуры, но уже не социологии, а обществоведения, которая (и это самое важное) органично встроится в эпистемологически единый мир знания.

Мы систематизируем знания тремя различными способами: подразделяя их на дисциплины на основе научного подхода, на корпоративные структуры с точки зрения организационных принципов и сообщества ученых-единомышленников – исходя из культурных предпочтений. Научную дисциплину можно считать логической конструкцией, своего рода эвристическим приспособлением. Это один из способов заявить претензии на определенную область исследования с присущими ей темами, методами и границами. Такая конструк-

* Обращение президента [Международной социологической ассоциации] к делегатам 14-го Всемирного социологического конгресса, Монреаль, 26 июля 1998 года.

ция является дисциплиной в том смысле, что она стремится «дисциплинировать» разум. Она определяет не только предмет и способ исследования, но и его пределы. Называя некий предмет научной дисциплиной, мы обозначаем не только то, чем он является, но и то, чем он не является. Если мы говорим о социологии как о научной дисциплине, мы подразумеваем помимо прочего, что она не является ни экономикой, ни историей, ни антропологией. Считается, что она отличается от этих и других дисциплин специфической областью исследования, особым набором методов и своеобразным подходом к социальному знанию.

Социология как научная дисциплина возникла в конце XIX столетия и заняла свое место в ряду дисциплин, которые мы обозначаем термином «общественные науки». Становление социологии как дисциплины продолжалось с 1880 по 1945 год. В этот период каждый заметный социолог стремился написать книгу, предметом которой было определение социологии как дисциплины. Вероятно, последней знаковой работой, написанной в этой традиции, стала книга Талкотта Парсонса «О структуре социального действия» (1937)¹, явившая важный вклад в наследие социологии; ниже я вернусь к ее значению. Остается фактом, что в течение первой половины XX века целые разделы обществоведения выделились в самостоятельные научные дисциплины, которые были признаны научным сообществом. Каждая из них определяла себя посредством противопоставления смежным дисциплинам. Как следствие, любая статья или книга с легкостью могла быть отнесена к той или иной научной дисциплине. То был период, когда утверждения: «Это – не социология, а экономическая история (или политология)» – были наполнены реальным смыслом.

Я не собираюсь рассматривать здесь логику установленных в то время границ [научных дисциплин]. Они отражали три аспекта разделенности самих объектов исследования, которые в то время казались ученым очевидными, уверенно провозглашались и защищались как имеющие огромное значение. Это разграничение прошлого и настоящего, отделявшее идиографическую историю от номотетического трио экономики, политологии и социологии. Это разграничение

цивилизованного [общества] и других стран, или [всего] европейского и неевропейского, отделявшее четыре вышеперечисленные дисциплины (которые изучали преимущественно панъевропейский мир) от антропологии и востоковедения. И наконец, существовало разграничение – относившееся, как считалось, только к современному цивилизованному миру – рынка, государства и гражданского общества, которые были сферами исследования экономики, политологии и социологии, соответственно². Возникающая в этом контексте теоретическая проблема заключается в том, что все произошедшие после 1945 года миро-системные изменения – возвышение Соединенных Штатов и обретение ими роли мирового гегемона, политическое возрождение незападного мира и экспансия миро-хозяйства, как и сопровождавшая ее экспансия мировой университетской системы – способствовали разрушению логики этих трех разграничений³, вследствие чего к 1970-м годам началось реальное и активное размывание границ [между научными дисциплинами]. Оно оказалось настолько сильным, что многие (и я в том числе) сочли невозможным защищать как теоретическую значимость, так и саму полезность устаревших названий и разграничений. В результате многие самостоятельные обществоведческие дисциплины утратили свой статус, поскольку не соответствовали больше ясно различаемым сферам исследования, которые обладали бы своими особыми методами и, следовательно, четкими и значимыми границами.

Однако сами названия от этого отнюдь не исчезли. Со всем наоборот! И все потому, что задолго до этого различные научные дисциплины были институционализированы как корпоративные организации, со своими университетскими факультетами, образовательными программами, научными степенями, журналами, национальными и международными ассоциациями и даже отведенными для них рубриками в библиотечных каталогах. Институционализация дисциплины – это способ сохранения и воспроизводства сложившейся практики. Она представляет собой создание реального сообщества людей, имеющего выраженные границы, принимающего форму корпоративной структуры, которая предъявляет всту-

пающим в нее свои требования и открывает перед ними общепризнанные пути карьерного роста. Такие организации стремятся дисциплинировать не научную мысль, а практику. Они создают границы намного более устойчивые, чем порождаемые научными дисциплинами как интеллектуальными конструкциями, и могут пережить теоретические обоснования их корпоративной значимости. По сути, это и происходит. Рассмотрение социологии как научной организации разительно отличается от ее рассмотрения как научной дисциплины. Если, например, Мишель Фуко в своей «Археологии познания» стремился проанализировать процесс определения, возникновения и переструктурирования научных дисциплин, то «Homo Academicus» Пьера Бурдьё – это исследование того, как в пределах институциональной структуры знания возникают, укореняются и преобразуются академические организации⁴.

Сейчас я не хочу идти ни по одному из этих путей. Как я уже отмечал, я не верю, что социология по-прежнему является обособленной дисциплиной (что, впрочем, относится и к другим общественным наукам). Кроме того, я полагаю, что в организационном плане все они остаются очень мощными. И еще я считаю, что все мы попали в весьма аномальную ситуацию, увековечивающую в чем-то мифическое прошлое, то, что имеет сомнительную ценность. Однако с большим удовольствием я обратился бы к социологии как культуре, то есть как к сообществу интеллектуалов, разделяющих определенные ценности. Ибо я верю, что наши перспективы связаны с дискуссиями именно в этой сфере. И я настаиваю, что культура социологии молода и энергична, но в то же время хрупка, что она может процветать только в том случае, если [постоянно] трансформируется.

Наследие

Как же нам трактовать культуру социологии? Начну с двух комментариев. Во-первых, под «культурой» мы понимаем, как правило, набор общепринятых положений и практик, которые, разумеется, разделяются не всеми членами сообщества,

а большинством, и не все время, а бóльшую часть времени. Они разделяются открыто, но, что еще более важно, разделяются подсознательно, так что эти положения редко становятся предметом дискуссий. Набор таких положений должен обязательно быть довольно простым, даже банальным. Чем сложнее и тоньше послышки, чем в большей степени они подлежат изучению, тем меньше вероятность того, что они будут разделяться большинством и что на их основе будет сформировано всемирное сообщество ученых. Я полагаю, что именно такой набор простых положений, принимаемых большинством социологов, существует, но его вовсе не обязательно принимают все те, кто называет себя историками или экономистами.

Во-вторых, я думаю, что эти общепринятые положения открываются для нас – открываются, не определяются – теми, кого мы считаем основоположниками нашей науки. Сегодня для социологов всего мира это Дюркгейм, Маркс и Вебер. Первое, что стоит отметить в связи с этим списком [имен]: если мы спросим историков, экономистов, антропологов или географов, кого они считают основоположниками своих наук, то ответы, без сомнения, будут разными. В нашем списке нет Жюль Мишле или Эдварда Гиббона, Адама Смита или Джона Мейнарда Кейнса, Джона Стюарта Милля или Макиавелли, Канта или Гегеля, Бронислава Малиновского или Франца Боаса.

Итак, возникает вопрос: откуда взялся наш список? В конце концов, если Дюркгейм действительно называл себя социологом, то Вебер говорил так о себе только в самый последний период своей жизни, и то весьма двусмысленно⁵, а Маркс, разумеется, не говорил так вообще. Более того, если я встречал социологов, называющих себя дюркгеймианцами, или марксистами, или веберианцами, то никогда не видел таких, кто называл бы себя дюркгеймианцами-марксистами-веберианцами. Так в каком же смысле этих трех [мыслителей] можно назвать основоположниками нашей науки? Между тем данный тезис повторяется из книги в книгу, и особенно из учебника в учебник⁶.

Так было не всегда. Вычленение этой группы имен в значительной мере обязано Талкотту Парсонсу и его основопо-

лагающему труду по культуре социологии «О структуре социального действия». Конечно, Парсонс вел к тому, чтобы мы канонизировали трио Дюркгейма, Вебера и Вильфредо Парето. Почему-то ему не удалось убедить остальных в значении Парето, труды которого часто остаются без внимания. Маркса добавили к этому списку вопреки всем усилиям Парсонса, старавшегося не допустить этого. Тем не менее я отношу создание данного списка прежде всего на счет Парсонса. А это значит, что список возник совсем недавно, то есть в основном в послевоенное время.

В 1937 году, когда писал Парсонс, Дюркгейм уже не являлся ключевой фигурой французского обществоведения, как то было двадцатью годами ранее и как станет вновь после 1945 года⁷. Не имел он [большого] авторитета и в социологических обществах других стран. В этой связи интересно взглянуть на предисловие, написанное Джорджем Кэтлингом к первому английскому изданию «Правил социологического метода». Писавший в 1938 году для американской аудитории, Кэтлин доказывал значение [работ] Дюркгейма, ставя его в один ряд с Чарльзом Бутом, Флекснером и В.И. Томасом, и утверждал, что, хотя идеи Дюркгейма предвосхищались Вундтом, Эспинасом, Тённисом и Зиммелем, все же он сыграл важнейшую роль⁸. Сегодня мы говорим о Дюркгейме несколько иначе. В 1937 году Вебера не изучали в немецких университетах, и, скажем справедливости ради, даже в 1932 году он не был той ведущей фигурой в немецкой социологии, какой представляется сегодня. К тому времени его труды еще не были переведены на английский или французский. Что касается Маркса, то едва ли его даже упоминали в наиболее уважаемых научных кругах.

Р.У. Коннелл показал в своем недавнем исследовании то, что я давно подозревал, – в довоенных учебниках эти три имени могли упоминаться, но только наряду со многими другими. Коннелл называет это «скорее энциклопедическим, чем каноническим видением новой науки ее представителями»⁹. Культуру определяет именно канон, и расцвет этого канона приходится на период между 1945 и 1970 годами – совершенно особый период, характеризующийся господством амери-

канской прикладной социологии, когда структурный функционализм был главенствующим подходом в социологическом сообществе.

Первым в списке должен стоять Дюркгейм, наиболее «самосознающий социолог» из всех троих, основатель журнала *L'Année Sociologique*, столетие которого мы отмечаем в 1998 году вместе с пятидесятой годовщиной образования Международной социологической ассоциации. Дюркгейм ответил на первый и наиболее очевидный из вопросов, который должен задавать себе каждый, кто изучает социальную реальность эмпирическим путем. Как получается, что индивиды придерживаются того, а не иного набора ценностей? И почему люди, обладающие «сходным социальным положением», более склонны разделять одинаковые ценности в отличие от людей с различным положением? Ответ нам так хорошо известен, что вопрос уже не кажется вопросом.

Однако давайте еще раз рассмотрим ответ, данный Дюркгеймом. В предисловии ко второму изданию «Правил социологического метода», написанном в 1901 году, он вновь очень четко формулирует свои основные аргументы. Предисловие задумывалось как ответ на критику первого издания, и в нем автор стремился разъяснить то, о чем говорил ранее, поскольку почувствовал, что был неправильно понят. Он выдвигает три утверждения. Во-первых, «с социальными фактами следует обращаться как с вещами». Он настаивает на том, что это утверждение должно лежать «в самой основе нашего метода». Он доказывает, что не сводит таким образом социальную реальность к некоему физическому субстрату, а просто констатирует, что социальный мир обладает «степенью реальности, по крайней мере равной той, что мы признаем» за физическим миром. «Вещь [продолжает он] является противоположностью идеи так же, как познаваемое извне является противоположностью познаваемому изнутри»¹⁰. Второе утверждение заключается в том, что «социальные феномены [являются] внешними по отношению к индивидам»¹¹. И наконец, Дюркгейм настаивает на том, что социальное ограничение не есть то же самое, что ограничение физическое, так как оно не внутренне присуще, а налагаемо извне¹². Далее Дюркгейм

отмечает, что своим существованием социальный факт обязан взаимодействию индивидов, ведущему к выработке коллективом «убеждений и моделей поведения; поэтому социологию можно определить как науку об институтах, их возникновении и функционировании»¹³. Таким образом, мы говорим именно о конструируемой обществом социальной реальности, и именно эту социально конструируемую реальность должны изучать социологи, [создавая] науку об институтах. Дюркгейм даже предвосхищает нашу теперешнюю озабоченность проблемой организации, делая именно в этом месте сноску, в которой говорит о границах «дозволенных перемен»¹⁴.

Совокупно эти три утверждения составляют суть дюркгеймова «основополагающего принципа объективной реальности социальных фактов. В конечном счете... все основано на этом принципе, и все к нему возвращается»¹⁵.

Я не предлагаю здесь обсуждать мои собственные взгляды на формулировки Дюркгейма. Однако хотел бы отметить, что его стремление выделить специфическую нишу для социологии, сферу «социальных фактов», как он ее называет, сферу, отличную как от сферы биологии, так и от сферы психологии, на самом деле является основной посылкой культуры социологии. Если же вы скажете мне, что среди нас есть люди, называющие себя социальными психологами, или символическими интеракционистами, или методологическими индивидуалистами, или феноменологами, или даже постмодернистами, то я вам отвечу, что все они решили тем не менее вести свои научные изыскания под вывеской социологии, а не психологии, биологии или философии. Этому должно быть какое-то интеллектуальное обоснование. Я считаю, что им является молчаливое принятие всеми этими специалистами дюркгеймова принципа реальности социальных фактов, хотя они предпочитают оперировать этим принципом способами, отличными от предлагавшихся Дюркгеймом.

В предисловии к первому изданию Дюркгейм говорит о том, как бы он предпочел называться. Правильно было бы, писал он, называть его не «материалистом» или «идеалистом», а «рационалистом»¹⁶. Хотя этот термин был, в свою очередь, предметом многовековых философских споров и раз-

ногласий, именно им пользовались почти все социологи со времен Дюркгейма до 1970-х годов, как минимум¹⁷. Поэтому я хотел бы возвести тезис Дюркгейма в ранг аксиомы №1 культуры социологии: *существуют социальные группы, имеющие объяснимые, рациональные структуры*. Формулировка [этого тезиса] настолько проста, что, я полагаю, лишь немногие социологи ставили под сомнение его обоснованность.

Проблема, связанная с тем, что я называю аксиомой №1, заключается не в существовании этих групп, а в том, что им недостает внутреннего единства. И именно здесь мы обращаемся к Марксу. Он стремится ответить на вопрос, почему общественные группы, которые, предположительно, являются едиными (в конечном счете само понятие группы подразумевает единство), в действительности подвержены внутренней борьбе. Его ответ всем нам известен. Это предложение, которым открывается первый раздел «Манифеста коммунистической партии»: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов»¹⁸. Конечно, Маркс не был столь наивен, чтобы предполагать, будто внешние проявления конфликта, объяснение его причин следует обязательно принимать за чистую монету или считать в каком-то смысле правильными – правильными с точки зрения аналитика¹⁹. Другие труды Маркса представляют собой детальную разработку историографии классовой борьбы, анализ механизмов функционирования капиталистической системы и политические выводы, которые надлежало сделать, исходя из данной схемы анализа. Все вместе это составляет собственно марксизм – доктрину и аналитическую точку зрения, вызывающую, разумеется, немало споров как внутри социологического сообщества, так и вне его.

Я не предлагаю обсуждать ни достоинства марксизма, ни аргументы его оппонентов. Я всего лишь хочу задать вопрос: почему, несмотря на «холодную войну» и политические предпочтения большинства социологов мира, попытка Парсонса исключить марксизм из общей картины потерпела такой сокрушительный провал? Мне кажется, что Маркс говорил о вещах, со всей очевидностью имеющих столь важное значение для общественной жизни – в частности, о социальном конфликте, – что их просто нельзя было обойти вниманием.

У Маркса было особое объяснение социального конфликта, основанное на том факте, что отношение людей к средствам производства различно – некоторые обладают ими, а другие – нет, некоторые контролируют их, а другие – нет. Одно время было очень модным заявлять, что в этом Маркс ошибался, что классовая борьба – это не единственный и даже не главный источник социального конфликта. На место классов предлагались различные заменители: статусные группы, группы политических пристрастий, пол, раса. Этот список можно продолжить. Повторю: я не буду обсуждать здесь обоснованность этих альтернатив классу и ограничусь замечанием, что при каждой замене «класса» [на какую-либо другую группу] центральная роль отводится борьбе, меняется всего лишь список ее участников. Смог ли кто-нибудь опровергнуть Маркса, сказав, что все это нонсенс, поскольку социальных конфликтов не существует?

Возьмем для примера изучение общественного мнения, занимающее одно из центральных мест в деятельности социологов. Что мы при этом делаем? Обычно мы составляем так называемую репрезентативную выборку и задаем респондентам серию вопросов на какую-либо тему. Как правило, мы предполагаем, что получим некий спектр ответов на эти вопросы, хотя можем заранее и не представлять себе четко этого спектра. Если бы мы думали, что все ответы будут идентичны, то вряд ли исследование имело бы смысл. Что мы делаем, получив ответы на эти вопросы? Мы сопоставляем ответы с набором базовых переменных, таких, как социально-экономический статус, род деятельности, пол, возраст, образование респондентов и так далее. Почему мы это делаем? Потому что предполагаем, что часто (и даже обычно) каждая из переменных соответствует континууму людей, объединенных по определенному критерию, и что рабочие и бизнесмены, мужчины и женщины, молодые и старые и т. д., скорее всего, ответят на эти вопросы по-разному. Если бы мы не предполагали социальных различий (а акцент чаще всего делается на различиях в социально-экономическом статусе), то и не стали бы этим заниматься. Нетрудно сделать шаг от различий к конфликту, и, в общем, те, кто пытается отрицать, что различия

ведут к конфликту, подозреваются в пренебрежении объективной реальностью по чисто идеологическим соображениям.

Итак, мы пришли к следующему. Все мы в той или иной степени марксисты, из чего я вывожу аксиому №2 культуры социологии: *все общественные группы содержат в себе подгруппы, которые выстраиваются в иерархическом порядке и конфликтуют друг с другом*. Является ли это упрощением марксизма? Конечно, является, притом серьезным упрощением. Но является ли это также и посылкой большинства социологов? Конечно, да.

Можем ли мы на этом остановиться? Нет, не можем. Признав, что социальные группы являются реальностью и что мы можем объяснить способ их действия (аксиома №1), а также признав, что в них заложен конфликтный потенциал (аксиома №2), мы сталкиваемся с очевидным вопросом: почему все общества не взрываются, не раскалываются на части или не разрушаются как-либо иначе? Кажется ясным, что, хотя такие взрывы случаются, большая часть времени проходит спокойно. Все-таки, несмотря на [действие] аксиомы №2, в общественной жизни наблюдается какое-то подобие «порядка». Здесь вмешивается Вебер. Ибо у Вебера есть объяснение порядка вопреки наличию конфликта.

Мы привыкли считать Вебера антиподом Маркса, делающим акцент не на экономических, а на культурных предпосылках, не на накоплении, а на бюрократизации как главной движущей силе современного мира. Но ключевым понятием для Вебера, понятием, ограничивающим воздействие [идей] Маркса, является легитимность. Что говорит Вебер о легитимности? Вебера интересует основа власти. Почему, спрашивает он, подданные подчиняются властвующим? На то существуют разнообразные очевидные причины, такие, как обычай и расчет на материальные преимущества. Но Вебер говорит, что они недостаточны для объяснения обыденности подчинения. Он добавляет к ним третий, важнейший, фактор – «веру в легитимность»²⁰. Здесь Вебер очерчивает три чистых типа власти или легитимного господства: рационально-правовая легитимность, традиционная легитимность и харизматическая легитимность. Но поскольку для Вебера традиционная власть является структурой прошлого, а не современности, а хариз-

ма, сколь важную роль она ни играла бы в исторической реальности и в веберовском анализе, есть в основном переходное явление, в конце концов всегда становящееся обыденным, у нас остается «рационально-правовая легитимность» как «специфически современный тип управления»²¹.

В картине, предлагаемой Вебером, власть осуществляется кадрами, бюрократией, являющейся «незаинтересованной» в том смысле, что у нее нет *parti pris* по отношению к подданным или по отношению к государству. Утверждается, что бюрократия «беспристрастна», то есть принимает свои решения согласно закону, вот почему данный тип власти Вебер называет рационально-правовым. Правда, Вебер признает, что на практике ситуация несколько сложнее²². Тем не менее, упростив [концепцию] Вебера, мы можем получить разумное объяснение того факта, что государства находятся обычно в состоянии порядка, то есть граждане в основном признают власть и в той или иной степени подчиняются ей. Это мы назовем аксиомой №3 и сформулируем ее таким образом: *сдерживание конфликтов внутри групп или государств обеспечивается в значительной мере благодаря тому, что нижестоящие подгруппы признают легитимность властной структуры группы [в целом], поскольку это позволяет данной группе выжить, и в долгосрочном плане составляющие ее подгруппы видят преимущество [именно] в выживании группы.*

Я попытался доказать, что культура социологии, которой мы все принадлежим, но пик которой пришелся на период с 1945 по 1970 год, основана на трех простых положениях, утверждающих реальность социальных фактов, неизбежность социальных конфликтов и существование механизмов легитимации для сдерживания конфликтов, – положениях, вместе составляющих минимальную основу для изучения социальной реальности. Я попытался обозначить, каким образом каждое из этих трех положений выводится из теорий трех основоположников нашей науки (Дюркгейма, Маркса и Вебера), и утверждаю, что именно поэтому мы повторяем как заклинание [тезис], что эти трое являются представителями «классической социологии». Еще раз повторю: этот набор аксиом не лишен наивности и вовсе не является адекватным спосо-

бом постижения социальной реальности. Для многих из нас он стал исходным пунктом, принимаемым большей частью без обсуждения. Именно это я называю «культурой социологии». По моему мнению, это и есть наше основное наследие. Но вновь повторяю, речь идет о наследии, представляющем собой совсем недавно созданную конструкцию, пусть мощную, но одновременно хрупкую.

ВЫЗОВЫ

Теперь я представлю шесть вызовов, которые, по моему мнению, являются собой очень серьезные вопросы о наборе аксиом, который я называю «культурой социологии». Я буду их представлять в том порядке, в каком они начали оказывать влияние на мир социологии и более широко – на общественные науки, что подчас бывало гораздо позже появления этих вопросов. Вначале я хочу подчеркнуть, что речь идет о вызовах, а не об истинах. Вызовы оказываются серьезными в том случае, если они обоснованно заставляют ученых пересматривать исходные посылки. Осознав серьезность вызовов, мы можем получить стимул к переформулированию посылок, с тем чтобы сделать их менее уязвимыми перед вызовами. Или может оказаться так, что мы будем вынуждены отбросить эти посылки или, как минимум, в корне их пересмотреть. Таким образом, вызов – это часть процесса, его начало, но не конец.

Первый вызов, о котором пойдет речь, связан для меня с именем Зигмунда Фрейда. Это может показаться неожиданным. С одной стороны, Фрейд, в общем, был современником Дюркгейма и Вебера, а не мыслителем значительно более позднего времени. С другой – Фрейд на самом деле вполне укоренен в культуре социологии. Мы давно используем фрейдовскую топологию психики – ид, эго и супер-эго – для нахождения нужных переменных, объясняющих, как дюркгеймовы социальные факты усваиваются индивидуальным сознанием. Возможно, не все мы используем точную фрейдовскую терминологию, но остается основная его идея. В определенном смысле психология Фрейда является частью наших коллективных исходных положений.

Однако сейчас меня интересует не психология, а социология Фрейда. В данном контексте мы, скорее всего, стали бы рассматривать несколько таких действительно важных работ, как «Недовольство культурой»²³. Но мы склонны игнорировать социологический подтекст его диагностических и терапевтических методов. Я хотел бы обсудить то, что считаю скрытым вызовом Фрейда, направленным против самого понятия рациональности. Дюркгейм называл себя рационалистом. Вебер в своем анализе власти опирался на рационально-легальную легитимацию. А Маркс посвятил свой труд тому, что он называл научным (то есть рациональным) социализмом. Все основоположники нашей науки были детьми Просвещения, даже когда, как в случае с Вебером, они задавали мрачные вопросы о том, куда мы держим путь. (Но Первая мировая война вызвала самые мрачные раздумья у большинства европейских интеллектуалов.)

Фрейд вовсе не был чужд этой традиции. Но о чем же он, собственно, говорил? Он сказал миру, и особенно миру медицины, что поведение, которое кажется нам странным и иррациональным, на самом деле вполне объяснимо, если только мы понимаем, что разум индивида работает в значительной степени на уровне, который Фрейд назвал подсознательным. Подсознательное, говорил Фрейд, по определению не может увидеть или услышать даже сам индивид, но существуют косвенные пути понимания того, что происходит в подсознании. Его первый крупный труд «Толкование сновидений»²⁴ был именно на эту тему. Сны, утверждал Фрейд, показывают нам то, что это вытесняет в подсознание²⁵. Но сны – это не единственное средство для анализа, имеющееся в нашем распоряжении. Весь психоанализ, так называемое «лечение разговором», был разработан как серия практик, которые могут помочь и врачу, и пациенту осознать процессы, происходящие в подсознании²⁶. Этот метод, по сути, напрямую проистекает из убеждений просветителей. Он отражает точку зрения, согласно которой повышенное самосознание может привести к более эффективному принятию решений, то есть к более рациональному поведению. Но путь к этому более рациональному поведению лежит через признание того, что так назы-

ваемое невротическое поведение фактически является «рациональным», если мы поняли, что индивид хочет сказать таким поведением и, таким образом, его причины. С позиций аналитика поведение может быть далеким от оптимального, но тем не менее не быть иррациональным.

История психоаналитической практики началась с того, что Фрейд и его первые последователи занимались только (или преимущественно) взрослыми невротиками. Но, опираясь на логику организационного расширения, более поздние аналитики были готовы работать с детьми и даже младенцами, еще не умеющими говорить. Другие же стали искать способы работы с психическими больными, то есть людьми, предположительно неспособными участвовать в строго рациональной дискуссии. Да и сам Фрейд сказал кое-что интересное об острых невротических и психических больных. Говоря о том, что он называл «метапсихологией подавления», Фрейд определил множественные формы, которые принимает подавление, различные неврозы замещения. Например, в случае истерии беспокойства сначала может наблюдаться отступление от импульса, а затем бегство к заместительной идее, замещение. Но тогда человек может почувствовать необходимость «воспрепятствовать... развитию тревоги, растущей благодаря замене». Далее Фрейд отмечает, что «с ростом инстинктивного возбуждения защитный вал вокруг заместительной идеи должен выстраиваться на все большем отдалении от нее»²⁷. В этот момент фобия становится еще более сложной, вновь и вновь побуждая к попыткам бегства²⁸.

То, что мы здесь описываем, представляет собой интересный социальный процесс. Нечто вызвало тревогу. Человек пытается избежать негативных эмоций и последствий при помощи некоего средства подавления. Оно действительно ослабляет беспокойство, но за это приходится платить. Фрейд предполагает, что цена слишком высока (или дело в том, что она может быть слишком высока?). Психоаналитик предположительно пытается сделать следующее: помочь человеку взглянуть в лицо тому, что вызывает тревогу, и таким образом облегчить боль с меньшими потерями. Итак, человек пытается облегчить боль рациональным способом. А психоанали-

тик пытается рационально привести пациента к осознанию того, что могут существовать лучшие (более рациональные?) способы облегчения боли.

Прав ли аналитик? Действительно ли новый способ облегчения боли является более рациональным? Фрейд заканчивает эту дискуссию о бессознательном, обращаясь к еще более трудным ситуациям. Он призывает нас посмотреть, «насколько более радикально и глубоко задействуется эта попытка к бегству в случае нарцисстических неврозов»²⁹. Но даже здесь, в случае, который рассматривается Фрейдом как острая патология, речь у него идет о том же самом поиске, рациональном поиске ослабления боли.

Фрейд прекрасно сознает ограничения, налагаемые ролью аналитика. В книге «Я и Оно» он ясно предостерегает [психоаналитика] от искушения играть роль «пророка, спасителя и испугателя»³⁰. Подобную сдержанность Фрейд демонстрирует и в книге «Недовольство культурой». Он затрагивает вопрос о невозможности выполнения нашей основной задачи – достижения счастья. Он говорит: «Не существует золотого правила, применимого ко всем: каждый должен сам выяснять, каким особым способом он может спастись». Он добавляет, что выбор, доведенный до крайности, влечет к опасным ситуациям и срывам в невроз, заключая, что «тот, кто видит крушение своих стремлений к счастью в более позднем возрасте, находит утешение в наслаждении хронической интоксикацией либо предпринимает отчаянную попытку бунта – психоз»³¹.

В этих отрывках из Фрейда меня потрясают несколько вещей. Патологии, которые он наблюдает у пациента, описываются им как уход от опасности. Еще раз подчеркну, насколько рациональным является бегство от опасности. В самом деле, даже психоз, кажущийся самым иррациональным [путем] из всех, описывается как «отчаянная попытка бунта», как будто у человека была малейшая альтернатива. В отчаянии он прибегает к психозу. И наконец, [психо]аналитик не может сделать более, чем описано выше, [причем] не только потому, что не является и не может являться пророком, но потому, что «каждый должен сам выяснять, каким особым способом он может спастись».

Мы не на конгрессе психоаналитиков. Я поднял этот вопрос не для того, чтобы обсудить функционирование психики или способы психиатрического лечения. Я привел эти отрывки из Фрейда потому, что они проливают свет на наши исходные посылки о рациональности. Рациональность проявляется только на фоне иррациональности. Фрейд вторгся в область того, что в обществе традиционно считалось иррациональным, невротическим поведением. Его подход был нацелен на то, чтобы раскрыть рациональность, лежащую в основе поведения, кажущегося иррациональным. Далее он занялся еще более иррациональными вещами – психотическим – и также нашел объяснение, которое можно назвать рациональным, – вновь побег от опасности. Конечно, психоанализ основан на положении о том, что существуют более и менее подходящие способы реагирования на опасность. Воспользовавшись экономической метафорой Фрейда, можно сказать, что различные реакции индивида соответствуют различным ценам.

Однако, продолжив искать рациональные объяснения явлениям, кажущимся иррациональными, Фрейд повел нас по пути, логическим завершением которого является признание того, что, с точки зрения действующего лица, ничто не иррационально. И кто тот сторонний наблюдатель, чтобы утверждать, что он прав, а пациент ошибается? Фрейд с осторожностью относится к тому, сколь далеко могут заходить аналитики, навязывая свои установки пациенту. «Каждый должен сам выяснять, каким особым способом он может спастись». Но если с чьей бы то ни было точки зрения ничто не иррационально, откуда восхваление [эпохи] модернити, цивилизации, рациональности? Это такой серьезный вызов, что мы до сих пор, я бы сказал, даже не подступились к ответу на него. Единственный последовательный вывод, который мы можем из этого сделать, заключается в том, что такой вещи, как формальная рациональность, не существует вовсе или, скорее, для определения, что является формально рациональным, необходимо в мельчайших деталях разобрать всю сложность и специфику намеченной цели, а в этом случае все зависит от точки зрения и соотношения интересов действующего лица. В этом смысле постмодернизм в своих самых радикальных

солипсистских формах развивает идею Фрейда до конца, ни разу, заметим, на него не ссылаясь – возможно, потому, что постмодернистам не известно о культурных основах их теорий. Но постмодернисты, конечно, воспринимают фрейдистский вызов не как вызов, а как вечную универсальную истину, величайшую из заповедей; при таком внутреннем противоречии эта крайняя позиция саморазрушительна.

Перед лицом вызова, брошенного Фрейдом, некоторые превратились в солипсистов, другие же вернулись к старому и стали молиться на рациональность. Мы не можем позволить себе ни того, ни другого. Вызов Фрейда, обращенный к самой возможности оперировать понятием формальной рациональности, заставляет нас более серьезно отнестись к веберовскому представлению о сущностной рациональности и проанализировать его глубже, чем даже сам Вебер готов был это сделать. Фрейд оспорил полезность, а на деле, возможно, и развенчал представления о *формальной* рациональности. Может ли существовать такая вещь, как абстрактная формальная рациональность? Формальная рациональность – всегда чья-то формальная рациональность. Как же может существовать универсальная формальная рациональность? Обычно формальной рациональностью считается использование наиболее эффективных средств для достижения цели. Но цель не всегда легко определить. Для этого нужно гиртцевское «тщательное описание». А раз так, намекает Фрейд, все мы действуем в рамках формальной рациональности. *Сущностная* рациональность – это как раз попытка разобраться с бесконечной субъективностью и заявить, что мы тем не менее способны делать разумный, значимый выбор, социальный выбор. К этой теме я еще вернусь.

Второй вызов, на котором я хотел бы остановиться, связан с проблемой евроцентризма. В настоящее время это широко известная проблема. Хотя [еще] тридцать лет назад о ней почти не упоминали. Одним из первых из нас этот вопрос публично поднял Анвар Абдель-Малек, который в своем осуждении ориентализма (1963) более чем на десять лет опередил Эдварда Саида и посвятил всю свою жизнь обоснованию того, что он назвал «альтернативным цивилизационным проек-

том»³². Я хотел бы остановиться на его идеях, в особенности на тех, что сформулированы в книге «Социальная диалектика» (1981). Я выбрал для обсуждения именно его работу, потому что Абдель-Малек не ограничивается простым осуждением злодеяний Запада, но и пытается предложить альтернативу [евроцентричной модели развития]. Абдель-Малек начинает с предположения, что в трансформированной геополитической реальности «постулирование универсализма в качестве готового рецепта просто не срабатывает»³³. Чтобы прийти к «значимой социальной теории», как он ее называет^{33a}, Абдель-Малек предлагает использовать нередукционистский компаративизм и рассматривать мир в виде трех взаимосвязанных кругов: цивилизаций, культурных зон и наций (или «национальных образований»). По его мнению, существуют только две «цивилизации» – индоарийская и китайская. Внутри каждой – многочисленные культурные зоны. В индоарийской – египетская античность, греко-римская античность, Европа, Северная Америка, Африка южнее Сахары, арабо-исламская и ирано-исламская [культурные] зоны, а также большая часть Латинской Америки. В китайской – собственно Китай, Япония, Центральная Азия, Юго-Восточная Азия, индийский субконтинент, Океания и азиатско-исламская зона.

Если ключевым фактором для Абдель-Малека является «цивилизация», то ключевым понятием – «специфика», а это, по его словам, требует добавить «географическую нить» к исторической^{33b}. При этом он добавляет, что центральной проблемой в общей теории и эпистемологии является «углубление и определение отношений между понятием времени и совокупностью понятий, относящихся к «плотности времени» в области человеческих обществ»^{33c}. Хотя можно сравнивать цивилизации, исходя из представлений о производстве, воспроизводстве и социальной власти, основополагающее различие лежит в отношениях с временным измерением, где мы находим сильнейшую «плотность очевидной, явной специфики. Ибо мы попадаем в самое сердце культуры и мысли». Он говорит о «всепроницающем, центральном, определяющем воздействии временного измерения, о глубине исторического поля»^{33d}.

Таким образом, географический вызов оборачивается альтернативой идеи времени. Не будем забывать, что для Абдель-Малека существуют только две «цивилизации» в том смысле, в котором он употребляет это слово, а поэтому только два типа отношений к временному измерению. С одной стороны – западное «практическое» видение времени, которое он возводит к Аристотелю, «расцвет формальной логики, гегемония аналитического мышления», восприятие времени как «инструмента для действия, а не теории о месте человека в историческом континууме»^{33е}. А «на другом берегу» мы обнаруживаем неаналитические представления, где «время – господин» и не может «пониматься как предмет потребления»³⁴. В заключение он призывает к налаживанию «неантагонистического, но все же диалектически противоречивого взаимодействия между двумя берегами нашей общей реки»³⁵. Что мы получаем в итоге? «Два берега одной реки» – совершенно не то, о чем говорили Дюркгейм, Маркс и Вебер. Бесконечная специфика, о которой мы можем тем не менее теоретизировать. Цивилизационный вопрос о природе времени, который не являлся таковым для классической культуры социологии. И это подводит нас непосредственно к третьему вызову.

Третий вызов также относится ко времени, но не к двум способам его восприятия, а к множественности сущностей времени, к социальной конструкции времени. Время может быть господином, но если это так, то, согласно Фернану Броделю, это господин, которого мы сами себе создали и которому трудно сопротивляться. Бродель утверждает, что в действительности существует *четыре* типа социального времени, но что на протяжении XIX-го и большей части XX века подавляющее большинство социологов знало только *два* из них. С одной стороны, некоторые считали, будто время складывается в основном из последовательности событий, что Поль Лакомб назвал *histoire événementielle* и что можно перевести как «история эпизодов». Согласно такому пониманию, время эквивалентно евклидовой линии, на которой находится бесконечное множество точек. Эти точки суть «события», расположенные в диахронической последовательности. Конечно, это созвучно античному представлению о том, что все сущее в

каждый момент претерпевает изменения, что объяснение последовательно, а опыт неповторим. Это лежит в основе так называемой идиографической историографии, а также в основе атеоретического эмпирицизма – направлений, широко распространенных в современных общественных науках.

Согласно другому распространенному пониманию времени, социальные процессы вечны – в том смысле, что все события объясняются при помощи правил или теорем, остающихся верными независимо от времени и пространства, даже если в настоящий момент мы еще не можем правильно их сформулировать. В XIX веке эту позицию иногда называли «социальной физикой» с намеком на ньютонову механику, послужившую моделью для данного типа анализа. Бродель характеризовал эти представления о времени как *la très longue durée* (не путать с *longue durée*). Можно назвать это «вечным временем». Бродель считал, что впервые такой подход использовал Клод Леви-Стросс, но эти представления, конечно, были восприняты и многими другими. В самом деле, можно сказать, что они получили широкое признание в рамках культуры социологии и оформились в то, что мы подразумеваем под «позитивизмом». Сам Бродель так говорит об этой разновидности социального времени: «Если оно существует, то может быть только полумифическим»³⁶.

Основное возражение, которое высказывает Бродель против этих двух представлений о времени, заключается в том, что ни одно, ни другое не принимают времени всерьез. Бродель считает, что «вечное время» – это миф, а «эпизодичное время», «время событий» – это, согласно его знаменитому высказыванию, «пыль». Он предполагает, что на самом деле социальная реальность имеет место главным образом в двух других типах времени, которые, по большому счету, игнорировались как историками-идиографами, так и обществоведами-номотетистами. Он называет эти типы временем *longue durée*, или структурным временем, представляющим собой длинный отрезок, но не вечность, и временем *conjoncture*, или циклическим временем «среднесрочной перспективы», временем циклов *внутри* структур. Оба эти типа времени являются конструкциями, созданными аналитиком, но одновре-

менно представляют собой социальную реальность, стесняющую действия индивидов. Возможно, вы чувствуете, что Дюркгейму, Марксу и Веберу такие построения Броделя были не совсем чужды. В какой-то мере это действительно так. Все они были тонкими мыслителями, и то что мы сегодня игнорируем многое из сказанного ими – наше большое несчастье. Но поскольку все трое были инкорпорированы в то, что я называю культурой социологии, для социально сконструированного времени просто не оставалось места; вот почему Бродель представляет собой серьезнейший вызов этой культуре. Если вызов евроцентризму заставляет нас заняться более сложной географией, то протест против игнорирования социального времени вынуждает охватить более продолжительный временной промежуток, чем мы когда-либо охватывали, который, однако, гораздо меньше, чем бесконечность. Несомненно, появление в 1970-х годах того, что мы называем сегодня исторической социологией, было, по крайней мере частично, ответом на вызов Броделя, однако она оказалась поглощена социологией, став одним из ее направлений, а сокрытое в ней броделевское требование широкомасштабной эпистемологической реконфигурации встретило сопротивление.

Четвертый вызов пришел извне общественных наук. Он был порожден движением в естественных науках и математике, известном сегодня под названием «теория неравновесных систем». У этого движения есть ряд выдающихся представителей. Я сосредоточусь только на одном из них – Илье Пригожине, который, по моему мнению, наиболее радикально выразил этот вызов. Сэр Джон Мэддокс, бывший главный редактор журнала *Nature*, отдал должное исключительным заслугам Пригожина, заявив, что научный мир многим ему обязан «за упорное изучение на протяжении четырех десятилетий проблем неравновесности и сложности»³⁷. Пригожин, естественно, получил Нобелевскую премию в области химии за исследование так называемых диссипативных структур. Но двумя ключевыми понятиями, определяющими его позицию, являются «стрела времени» и «конец определенности»³⁸.

Оба понятия служат опровержению наиболее фундаментальных положений ньютоновой механики, которые, по мне-

нию Пригожина, пережили даже поправки, внесенные квантовой механикой и теорией относительности³⁹. Правда, ньютоновские понятия энтропии и вероятности не так уж новы. Они лежали в основе химической науки, развивавшейся в XIX веке, и в каком-то смысле даже оправдывали разделение между физикой и химией. Однако с точки зрения физиков, обращение к понятиям такого рода указывало на интеллектуальную несостоятельность химической науки. Химия была незавершенной именно потому, что ей не хватало детерминизма. Но Пригожин не только отказывается от умаления заслуг этих понятий, он идет гораздо дальше. Он стремится доказать, что на них должна быть основана сама физика. Он намерен бить врага на его территории, заявляя, что необратимость не только не вредна, но является «источником порядка» и «играет основополагающую конструктивную роль в природе»⁴⁰. Пригожин дает понять, что не собирается оспаривать состоятельность ньютоновой физики. Она имеет дело с целостными системами и содержит в себе собственную «сферу состоятельности»^{40a}. Однако эта сфера ограничена, поскольку «целостные системы являются исключением»⁴¹. В большинстве систем «задействованы как детерминистические процессы (между бифуркациями), так и вероятностные процессы (при выборе ответвлений)»^{41a}; а вместе два [этих типа] процессов создают историческое измерение, в котором последовательно фиксируются результаты выбора.

Как я заметил, мы не на конгрессе психоаналитиков, но также и не на конгрессе физиков. Этот вопрос я поднимаю здесь только в силу того, что нам, так привыкшим к тому, что ньютонова механика якобы представляет собой эпистемологическую модель, которой мы должны подражать, важно признать, что эта модель оспаривается в рамках той самой культуры, которая ее породила. Но, что еще важнее, также и потому, что переосмысление законов динамики полностью переворачивает отношение общественных наук к естественным. Пригожин напоминает нам слова Фрейда о том, что честолюбие человечества испытало три последовательных удара: когда Коперник доказал, что Земля не является центром планетарной системы; когда Дарвин доказал, что человек – это вид

животных; и когда он, Фрейд, доказал, что наша сознательная деятельность управляется бессознательным. К этому Пригожин добавляет: «Мы можем на это взглянуть иначе: мы видим, что человеческое творчество и новаторство могут рассматриваться как расширение законов природы, уже известных физике и химии»^{41b}. Обратите внимание, каким образом поступает Пригожин. Он воссоединяет общественные и естественные науки не на основе тезиса XIX века, согласно которому человеческую деятельность можно рассматривать просто как один из вариантов физической деятельности, а совсем наоборот – физическую деятельность можно рассматривать как вариант творчества и новаторства. Разумеется, это вызов нашей культуре в том ее виде, в каком она практиковалась. Пригожин затрагивает также вопрос рациональности, о котором мы говорили. Он призывает «вернуться к реализму», что вовсе не означает «возврата к детерминизму»⁴². Реалистическая рациональность – это как раз та рациональность, которую Вебер называл «сущностной», то есть рациональность, являющаяся результатом реалистического выбора⁴³.

Пятый вызов, о котором я буду говорить, – это вызов феминизма. Феминисты говорят о множестве предубеждений, характерных для мира знаний. В нем игнорировалась женская часть человечества. Он не допускал женщин к изучению социальных реалий. Он пользовался априорными, не основанными на реалистических исследованиях посылками о гендерных различиях. Он игнорировал точку зрения женщин⁴⁴. Мне кажется, что все эти обвинения справедливы с точки зрения исторических фактов. А феминистское движение – в рамках социологии и более широкой сферы социального знания – сыграло в последние десятилетия определенную роль в искоренении этих предубеждений, хотя, конечно, до полного снятия этих вопросов с повестки дня еще далеко⁴⁵. Однако, проводя в жизнь свои идеи, феминисты не оспаривали культуру социологии. Скорее, они сами пользовались ею и просто утверждали, что большинство социологов (и, говоря шире, обществоведов) не соблюдает правил, которые сами установили для своей работы.

То, что они сделали, бесспорно, очень важно. Однако, я думаю, есть нечто еще более важное, а именно то, посредством

чего феминисты бросили вполне определенный вызов культуре социологии. То было утверждение, что маскулинистские предрассудки господствуют не только в области социального знания (где их можно было, так сказать, ожидать теоретически), но и в сфере естественнонаучного знания (где их не должно существовать в теории). Этим они поставили под сомнение легитимность претензии на объективность в ее святой святых, а эта претензия стоит в центре классической культуры социологии. Так же, как Пригожина не удовлетворяло, что химии позволялось быть исключением из детерминизма физики, и он настаивал на том, что сама физика не является и не может быть детерминистской, так и феминистов не удовлетворяет, что социальное знание определяется как область, в которой социальные предубеждения ожидаемы (хотя и нежелательны); они настаивают на том, что это в равной степени относится и к естествознанию. В этой связи я буду говорить о нескольких ученых-феминистах, чей опыт (то есть изначально полученное образование) лежит в области естественных наук и которые потому утверждают, что достаточно компетентны в этой области и благожелательно настроены по отношению к ней, чтобы высказываться по этому вопросу.

Я выбрал трех ученых – Эвелин Фокс Келлер, получившую образование в области математической биофизики, Донну Дж. Харавэй, биолога, специалиста по гоминидам, и физика-теоретика Вандану Шиву. Келлер рассказывает, как в середине 1970-х годов она задалась вопросом, который раньше казался ей заведомо абсурдным, а затем внезапно стал для нее первостепенным: «В какой мере природа науки определяется идеей маскулинизма, и, если бы это было иначе, что бы это значило для науки?» Она дает понять, в каком ключе ответит на этот вопрос: «Я говорю о том, как определенность мужчин и женщин отразилась на становлении науки». Пока мы не выходим за рамки социологии знания или социологии науки. И Келлер совершенно правильно замечает, что, ставя вопрос таким образом, мы сможем оказать лишь «побочное» воздействие на культуру обществознания в целом. Необходимо же показать, что половая принадлежность влияет на «создание научных теорий»⁴⁶.

Возможно ли это? Келлер обращает внимание на роль психологического состояния ученых. Она говорит о «внутриличностной динамике выбора теории»⁴⁷. Келлер легко показывает, что труды основателей бэконовской науки изобилуют маскулинистскими метафорами, относящимися в том числе к покорению природы и господству над ней, и что утверждение ученых, будто они отличаются от натурфилософов тем, что именно им удалось избежать проекции субъективности, не выдерживает испытания анализом⁴⁸. Итак, Келлер наблюдает «андроцентризм» в науке, но не собирается отвергать науку как таковую или призывать к созданию так называемой радикально иной науки. Она говорит так:

Мое видение науки – и возможностей отделения, по крайней мере, частичного, когнитивного от идеологического – является более оптимистическим. Соответственно, и цель этих очерков является более взыскательной: это разработка в общих рамках науки такой ее версии, которая была бы общечеловеческим, а не маскулинистским проектом, это отказ от разделения труда на эмоциональный и интеллектуальный, благодаря которому наука воспринимается как чисто мужское дело⁴⁹.

Исходным пунктом рассуждений Донны Харавэй являются вопросы, интересующие ее как специалиста по гоминидам. Она критикует несколько различающиеся попытки Р.М. Еркаса и Э.О. Уилсона превратить биологию из «науки о половых организмах в науку о воспроизводстве генетических блоков»⁵⁰. Обе теории, говорит она, нацелены на человеческую инженерию в двух последовательно различных формах, а различия между ними лишь отражают перемены в более широком социальном мире. Она задает вопрос, относящийся к обеим теориям: кому выгодна человеческая инженерия? Она считает, что ее работа «посвящена бесконечной изобретательности природы – возможно, в наши дни это самая главная арена надежды, подавленности и споров для обитателей планеты Земля»^{50а}. Она подчеркивает, что говорит не о природе, как таковой, а о том, что нам рассказывают о природе и опыте [взаимодействия с нею], главными же рассказчиками являются биологи.

Я не буду пытаться воспроизвести здесь ее аргументы, а всего лишь обращаю внимание на выводы, которые она делает

из этой критики. Как и Келлер, она не хочет, чтобы ее критика «биологического детерминизма» воспринималась с позиций «социального конструктивизма»^{50b}. Скорее, она полагает, что в результате социального развития XX века все мы стали «химерами, выдуманнными и сконструированными гибридами машин и живых организмов», которых она называет киборгами. Она говорит, что «размывание границ происходит из-за [стремления к] *удовольствию*, а их проведение – в силу *ответственности*»^{50c}. Она видит разрушение границ между человеческим и животным, или между человеческим и животным (или органическим), с одной стороны, и механическим – с другой; между физическим и нефизическим.

Она предостерегает от создания «универсальной, всеохватной теории», называя ее «огромной ошибкой, при которой из вида упускается бульшая часть реальности», но утверждает также, что «принятие на себя ответственности за социальные отношения между наукой и технологиями означает отказ от антинаучной метафизики, от демонизации технологических [достижений]»⁵¹. Для этого вызова тема ответственности является центральной. Харавэй отвергает релятивизм не во имя «всеобъемлющих теорий», а ради «частичного, локализованного, критического знания, поддерживающего возможность сетевых связей, именуемых в политике солидарностью, а в эпистемологии междисциплинарностью»⁵².

Критика Ванданы Шивы в большей степени сфокусирована на политических импликациях [соответствующей] позиции науки в культурной иерархии, нежели на научных методах как таковых. Она говорит как женщина Юга, и в этом смысле ее критика звучит в унисон с критикой Абдель-Малека⁵³.

Идее «владычества человека над природой» она противопоставляет понятие «демократии всей жизни», которое, как она считает, лежит в основе «большинства незападных культур»⁵⁴. Шива усматривает теснейшую связь между сохранением биологического разнообразия и сохранением человеческого культурного разнообразия, и потому ее особенно волнуют последствия происходящей в наши дни биотехнологической революции⁵⁵.

Меня поражают две константы в формулировках данного вызова, принадлежащих Келлер, Харавэй и Шиве. Во-пер-

вых, критика естественных наук в том виде, в каком они практиковались, никогда не переходит в отрицание науки как познавательной деятельности, она, скорее, касается строгости анализа научного знания и практики. А во-вторых, из критики естественных наук в том виде, в каком они практиковались, следует призыв выносить ответственные социальные суждения. Возможно, вы чувствуете, что обвинение естественных наук в гендерных предрассудках не доказано. Думаю, надлежащий ответ дает здесь Сандра Хардинг: «Сколь бы невероятными они [попытки показать, каким образом законы Ньютона и Эйнштейна могут участвовать в гендерной символизации] ни могли казаться, нет причин думать, что они в принципе не в состоянии возыметь успеха»⁵⁶. Ключевые слова здесь – «в принципе». Именно на этом обращении к основополагающей научной практике – подвергать все заявления эмпирической верификации – основан феминистский вызов науке. Подвергая сомнению любые априорные утверждения о том, что половая принадлежность не играет роли в научной деятельности, феминизм бросает серьезнейший вызов культуре социологии. Равен ли ему по силе вызов, бросаемый феминизмом естественным наукам, и будет ли он принят во внимание – нам еще предстоит увидеть⁵⁷.

Шестой, и последний, вызов, о котором я поведу речь, – возможно, самый неожиданный из всех и наименее обсуждаемый. Это утверждение о том, что [эпоха] модернити, ключевое понятие в нашей работе, в действительности никогда не существовала. Наиболее четко этот тезис был выдвинут Брюно Латуром, назвавшим свою книгу «Мы никогда не были современными». Книга начинается с того же утверждения, что приводила Харавэй: реальность есть продукт смешения неоднородных субстанций. Латур говорит о распространении «гибридов», которых она называет «киборгами». Для обоих гибрид – центральное явление, со временем возрастающее в количественном отношении, недостаточно изученное и совсем не страшное. Латуру важно преодолеть научную и социальную сегментацию реальности на три категории – природу, политику и полемику. Для него хитросплетения действительности являются «одновременно реальными, как приро-

да, [поддающимися] описанию, как [научная] деятельность, и коллективными, как общество»⁵⁸.

Часто Латура ошибочно считают одним из представителей постмодернизма. На самом деле трудно понять, как внимательный читатель может сделать такую ошибку. Ибо Латур с равной силой критикует тех, кого называет антимодернистами, модернистами и постмодернистами. Для Латура все три группы едины в том, что считают мир, в котором мы живем последние несколько столетий, «современным», приписывая модернисту «ускорение, прорыв, переворот во времени [в противоположность] архаичному и стабильному прошлому»^{58а}.

Латур утверждает, что слово «модерн» подразумевает два набора совершенно различных практик: с одной стороны, постоянное созидание путем «перевода» новых гибридов природы и культуры, а с другой – процесс «очищения», разделения двух онтологических зон – людей и не-людей. Эти процессы взаимосвязаны, утверждает он, и не могут исследоваться отдельно один от другого, поскольку, парадоксальным образом, именно запрещение гибридов (очищение) позволяет их создавать, и, наоборот, именно постигая [природу] гибридов, мы ограничиваем их распространение⁵⁹. Чтобы разобраться в так называемом «современном мире», Латур рекомендует «антропологию», под которой понимает возможность «взяться за все сразу»⁶⁰.

Латур считает, что мир, в котором мы живем, основан на своего рода Конституции, которая делает современных людей «непобедимыми», провозглашая, что природа трансцендентна и неподвластна человеческому конструированию, но общество не трансцендентно, и потому люди совершенно свободны⁶¹. Более того, Латур уверен, что справедливо и обратное⁶². Само понятие модернисту является ошибкой:

Никто никогда не был современным. [Эпоха] модернисту никогда не начиналась. Современного мира никогда не существовало. Здесь важно использование настоящего совершенного времени⁶³, так как речь идет о ретроспективном чувстве, о новом прочтении нашей истории. Я не говорю о том, что мы вступаем в новую эру; напротив, нам больше не нужно продол-

жать участие в безрассудной гонке пост-пост-постмодернистов, мы более не обязаны цепляться за авангард авангарда; мы больше не стремимся к тому, чтобы стать еще умнее, еще критичнее, продвинуться еще глубже в «эру подозрений». Нет, вместо этого мы обнаруживаем, что никогда не начинали вступать в современную эру. Поэтому всегда слегка нелепы рассуждения мыслителей-постмодернистов; они утверждают, что живут после эпохи, которая никогда не начиналась!^{163a}

Однако есть и нечто новое – дело в том, что мы достигли точки насыщения⁶⁴. А это подводит Латура к вопросу о времени, который, как вы могли увидеть, составляет ядро большей части вызовов:

Если я стану объяснять, что революционные попытки отменить прошлое не удаются, то вновь рискую прослыть реакционером. Это потому, что для модернистов – так же, как и для их противников-антимодернистов и их ложных противников-постмодернистов – стрела времени с очевидностью существует; можно идти вперед, но тогда придется порвать с прошлым; можно пойти назад, но тогда придется порвать с модернизирующимся авангардом, радикально порвавшим со своим прошлым... Если есть что-то, к чему мы не способны, то это, как мы теперь знаем, – революция, будь то в науке, технике, политике или философии. Но мы остаемся современными, даже если интерпретируем этот факт как разочарование^{64a}.

Все мы, говорит Латур, были и остаемся «амодернистами»^{64b}. Не существует «культур», так же как не существует и «природ», существуют только «природы-культуры»^{64c}. «Природа и общество являются не двумя различными полюсами, а одним и тем же продуктом последовательных состояний обществ-природ, коллективов»^{64d}. Только признав этот факт и поставив его в центр нашего анализа мира, мы можем двигаться вперед.

Я заканчиваю описание вызовов. Напомню, что для меня эти вызовы – не истины, а побуждение к размышлению об основных посылах. Скорее всего, каждый из этих вызовов порождает у вас некоторые сомнения. У меня тоже. Но, вместе взятые, они представляют собой грозное наступление на культуру социологии и не могут оставить нас безразличны-

ми. Существует ли формальная рациональность? Существует ли цивилизационный вызов западному/современному видению мира, который мы должны воспринимать со всей серьезностью? Действительно ли реальность многих социальных времен требует от нас перестройки наших теорий и методологий? Каким образом теория неравновесных систем заставляет нас пересмотреть научный метод? Можем ли мы показать, что половая принадлежность является структурной переменной, вторгающейся повсюду, даже в сферы, кажущиеся невероятно отдаленными, такие, как математическая концептуализация? И является ли модернизм обманом – не иллюзией, а обманом, жертвой которого пали прежде всего обществоведы?

Могут ли три аксиомы, берущие начало [в работах] Дюркгейма, Маркса и Вебера, аксиомы, составляющие то, что я назвал культурой социологии, дать адекватный ответ на эти вопросы, а если нет, то означает ли это крушение культуры социологии? И если да, то чем нам ее заменить?

Перспективы

Говоря о будущем обществознания, я имею в виду три перспективы, кажущиеся мне одновременно достижимыми и желательными в XXI веке: эпистемологическое воссоединение так называемых двух культур – естественных и гуманитарных наук; организационное воссоединение и новое разделение общественных наук и признание за ними центральной роли в мире знания.

Какие выводы можно сделать из моего анализа культуры социологии и вызовов, с которыми она столкнулась? Начнем с простого. Во-первых, ультраспециализация, которой подверглась социология, а в действительности и все остальные общественные науки, была как неизбежной, так и саморазрушительной⁶⁵. Тем не менее мы должны продолжать борьбу с ней, надеясь найти какой-то разумный баланс между глубиной и шириной знания, между фрагментарным и синтетическим видением. Во-вторых, как удачно заметил недавно Нил Смелсер, не существует «социологически наивных действующих

субъектов»⁶⁶. Но существуют ли социологически хорошо информированные субъекты? То есть рациональны ли наши субъекты? И какой мир им известен?

Мне кажется, что социальные факты, с которыми мы имеем дело, социальны в двух смыслах: они являются восприятием реальности, в большей или меньшей степени разделяемым группами средней численности, но имеющим свои оттенки для каждого отдельного члена этих групп. И это социально конструируемые восприятия. Но скажем со всей ясностью: интерес представляет не социальная конструкция мира, предполагаемая тем или иным исследователем, но конструкция социальной реальности, выработанная коллективно в результате совместной деятельности людей. Мир таков, каков он есть, благодаря всему тому, что предшествовало данному моменту. Исследователь пытается разглядеть, каким образом коллективными усилиями создан мир, и при этом, конечно, он использует собственное социально сконструированное видение.

Таким образом, стрела времени неизбежна, но также непредсказуема, поскольку мы постоянно переживаем бифуркации, исход которых всегда неопределен. Более того, несмотря на то, что существует только одна стрела времени, сами времена множественны. Мы не можем позволить себе упускать из виду структурное *longue durée* или циклические ритмы анализируемой нами исторической системы. Время – нечто гораздо большее, чем хронометрия и хронология. Время – это также продолжительность, циклы и отдельные периоды.

С одной стороны, реальный мир, несомненно, существует. Если *он* не существует, то и *нас* не существует, а это абсурд. Если мы не верим в это, мы не должны заниматься изучением мира общественных отношений. Солипсизм не может поговорить даже с самим собой, поскольку все мы меняемся в каждый момент нашего существования; следовательно, если принять позицию солипсизма, наши собственные вчерашние взгляды так же безотносительны к сложившемуся у нас видению настоящего момента, как и взгляды других. Солипсизм есть наиболее выраженная форма гордыни, даже более выраженная, чем объективизм. Это вера в то, что наши восприятия

создаются нашими логическими рассуждениями и что, таким образом, мы воспринимаем сущее, которое сами создали.

Но, с другой стороны, также справедливо, что мы можем познать мир лишь через наше видение его, являющееся, без сомнения, коллективным социальным видением, но тем не менее видением человеческим. Это, очевидно, в равной степени относится как к нашему видению физического мира, так и к нашему видению мира социального. В этом смысле все зависит от очков, через которые все мы осуществляем это восприятие, то есть от организующих мифов (великих нарративов!), которые Уильям Мак Нил называет мифоисторией (*mythistory*)⁶⁷ и без которых мы не в состоянии ничего сказать. Из этих ограничений следует, что не существует понятий, которые не были бы множественными; что все универсалии частичны; что существует множественность универсалий. Из этого также следует, что все глаголы, которые мы употребляем, следует писать в прошедшем времени. Настоящее кончается до того, как мы озвучим его, а все утверждения необходимо помещать в исторический контекст. Номотетический соблазн столь же опасен, сколь соблазн идиографический, и является западней, в которую культура социологии нередко заводила многих из нас.

Да, мы подошли к концу [периода] определенности. Но что это значит на практике? На протяжении всей истории мысли нам постоянно предлагались истины. Богословы предлагали нам истины, почерпнутые от пророков, священников и из священных текстов. Философы предлагали истины, которые они рационально дедуцировали, индуцировали или до которых доходили интуитивно. Современные же ученые предлагали истины, которые они эмпирически верифицировали, используя изобретенные ими самими критерии. Все они утверждали, что их истины явным образом подтверждаются в реальном мире, но эти явные подтверждения служат в основном внешним и ограниченным выражением более глубоких, сокровенных истин, в деле открытия которых им принадлежит посредническая роль.

Каждый набор истин мог преобладать в том или ином месте в определенный промежуток времени, но ни один –

повсюду и всегда. Возьмите скептиков и нигилистов, указывавших на это множество противоречивых истин и на основе возникающих в связи с этим сомнений делавших вывод о том, что ни одна заявленная истина не может быть убедительней, чем любая другая. Но если Вселенной в самом деле присуще состояние неопределенности, из этого не следует, что у богословия, философии или науки нет никаких заслуг, и определено не следует, что все они представляют собой гигантский обман. А следует из этого то, что мы были бы мудрее, если бы формулировали наши цели в свете постоянной неопределенности и рассматривали эту неопределенность не как нашу беду и временную слепоту, не как непреодолимое препятствие к познанию, а как потрясающую возможность для воображения, созидания, поиска⁶⁸. Множественность становится не поблажкой для слабого или невежды, а рогом изобилия возможностей сделать мир лучше⁶⁹.

В 1998 году группа ученых, преимущественно физиков, опубликовала книгу, озаглавленную *Dictionnaire de l'ignorance* (Словарь незнания), в которой утверждалось, что наука играет бóльшую роль в создании сфер незнания, чем в создании сфер знания. Прочитую аннотацию, помещенную на обложке этой книги:

По мере того как наука расширяет поле нашего знания, мы, как ни парадоксально, осознаем, что растет также и наше незнание. С каждой решенной проблемой у нас появляются новые загадки, так что процессы исследования и открытий постоянно обновляются. Кажется, что границы знания бесконечно расширяются, порождая ранее невообразимые вопросы. Но наличие этих новых проблем полезно. Трудности не позволяют науке ни на миг остановить свое движение, без которого ее свет, вероятно, скоро бы погас⁷⁰.

Одна из проблем, связанных с ростом незнания, заключается в том, что не существует веских причин предполагать, будто самые эффективные попытки преодолеть это незнание могут быть предприняты в той узкой сфере, где оно было обнаружено. Физик может встретиться с проблемами, решение которых потребует знаний, ранее считавшихся относящимися к биологии или философии. И это, как мы знаем, опреде-

ленно относится к тому незнанию, которое открывают для себя социологи. Изоляция собственной сферы знания перед лицом обнаруживаемого незнания есть худший из грехов, которые может совершить ученый, и наибольшее препятствие на пути к ясности.

Именно с этим вопросом связаны организационные проблемы общественных наук. В наши дни крайне сильна институционализация их формального разделения, несмотря на повсеместное поклонение идолу «междисциплинарности». Я бы даже сказал, что понятие «междисциплинарность» на самом деле – ширма, и как ничто другое оно поддерживает существующее многообразие дисциплин, [давая возможность] подразумевать, что каждая из них обладает особым знанием, совмещение которого с другими специальными знаниями было бы полезно для решения каких-либо практических проблем.

Факт в том, что в наши дни три великих разделения XIX века – «прошлое – настоящее», «цивилизованное – иное» и «государство – рынок – гражданское общество» – абсолютно несостоятельны в качестве интеллектуальных маркеров. Невозможно выступить с серьезными заявлениями в так называемых областях социологии, экономики или политологии, которые не относились бы к истории, равно как невозможно провести серьезный исторический анализ, не прибегнув к так называемым обобщениям, почерпнутым из других общественных наук. Зачем тогда продолжать притворяться, что мы решаем различные задачи?

Что касается разделения на цивилизованное и иное, то цивилизованное не является цивилизованным, а иное – иным. Конечно, существуют особенности, но их великое множество, а расистское упрощение современного мира не только пагубно само по себе, но и ведет к интеллектуальной деградации. Мы должны научиться обращаться с универсальным и специфичным как с симбиотической парой, которая никогда не исчезнет, и понимание этого должно пронизывать весь наш анализ.

И наконец, разделение на государство, рынок и гражданское общество просто несостоятельно, и сегодня это известно всем и везде. Рынок создается и контролируется государ-

ством и гражданским обществом. Государство есть отражение как рынка, так и гражданского общества. И гражданское общество определяется как государством, так и рынком. Невозможно разделить эти три способа выражения интересов, предпочтений, идентичности и воли индивидов, [как невозможно вообразить, что соответствующие] различные группы людей в замкнутых пространствах при прочих равных условиях будут выносить на этот счет научные суждения.

Однако я по-прежнему разделяю мнение Дюркгейма о том, что психология и обществоведение – это две отдельные области, что психология стоит ближе к биологии и, возможно, является ее существенной частью. Я замечаю, что большинство психологов, от бихевиористов до фрейдистов, похоже, также разделяют эту точку зрения. Наиболее ярких противников этого разделения следует на самом деле искать среди социологов.

Что же нам делать, если все существующие ныне способы разделения общественных наук на отдельные структуры знания бессмысленны? С одной стороны, те, кто изучает так называемую социологию организаций, не перестают доказывать нам, насколько организации неподатливы к навязываемым изменениям, как ожесточенно и хитроумно их лидеры защищают интересы, наличия которых они не стали бы признавать, если бы не оказались у власти, где эти интересы кажутся очевидными. Ускорить темпы трансформации очень трудно. Пытаться сделать это – возможно, донкихотство. С другой стороны, в каждой организации существуют внутренние процессы, разрушающие ее рамки, но не реформирующие [саму структуру]. Отдельные ученые ищут коллег для создания небольших [исследовательских] групп и сетей, необходимых, как они считают, для их работы. И внутри таких сетей все меньше и меньше внимания обращается на дисциплинарную принадлежность.

Более того, по мере углубления специализации, те, кто осуществляет финансовую поддержку науки, становятся все больше обеспокоены кажущейся нелогичностью взаимопересечения областей. Это особенно заметно по стремлению не увеличить, а, наоборот, сократить расходы на высшее обра-

зование, наблюдаемому во всем мире. Ускорить шаг нас могут заставить бухгалтеры, и, возможно, это не пойдет нам на пользу в интеллектуальном плане. Поэтому, мне кажется, ученым следует срочно заняться поиском новых организационных форм, не боясь экспериментировать и терпимо относясь к усилиям друг друга, с тем чтобы увидеть, какие организационные перемены окажутся наиболее эффективными. Возможно, в качестве способа организации исследовательских групп следует институционализировать разделение на микро- и макро[науку]. Но я не уверен. В какой-то степени это уже происходит в естествознании, а также – если не в теории, то на практике – и в обществоведении. Или, возможно, разделение должно быть проведено согласно временным отрезкам, в которых протекают изучаемые нами изменения – краткосрочный, среднесрочный, долгосрочный. Пока у меня нет окончательной точки зрения по какому-либо из этих способов разделения. Я чувствую, что мы должны испробовать их все.

Вместе с тем я очень отчетливо вижу, что всем нам надо стать более открытыми, признав, что [сегодня] мы зашорены. Нам необходимо значительно расширить кругозор и призвать к тому же наших студентов. Нам стоит гораздо более широко задействовать выпускников университетов и позволить им играть основную роль в определении области, в которой мы можем поспособствовать их росту. И еще, мы обязательно должны учить языки. Ученый, не умеющий *читать* на трех-пяти основных языках, используемых в науке, серьезно ограничен в своей деятельности. Несомненно, английский язык играет ключевую роль, но знание одного английского означает доступ в лучшем случае к 50 процентам написанного, а с каждым десятилетием эта доля будет уменьшаться, поскольку в тех странах, где наблюдается наибольший рост численности ученых, английский все меньше и меньше будет использоваться для написания научных трудов. Расширение знания языков идет рука об руку с дальнейшей интернационализацией ученого корпуса, хотя эти процессы и не идентичны.

Я не знаю, какого типа реструктуризация должна произойти, но очень сомневаюсь, что хотя бы одна из существующих

международных обществоведческих ассоциаций отметит свою сотую годовщину, по крайней мере под прежним названием.

Напоследок я приберегу перспективу, которая кажется мне самой потрясающей и, может быть, самой важной из всех. С тех пор как в конце XVIII века произошел разрыв между наукой и философией, общественные науки были бедным родственником – так сказать, ни рыбой ни мясом – и презирались обеими сторонами в этой войне «двух культур». И обществоведы согласились на эту роль, чувствуя, что им ничего не остается, кроме как примкнуть либо к естествознанию, либо – к гуманитарным наукам. В наши дни ситуация радикально изменилась. В физике существует сильное и все растущее движение – исследования неравновесности, в рамках которых говорится о стреле времени, о вероятности и считается, что общественные системы человечества – самые сложные из всех систем. В гуманитарных же науках существует сильное и все растущее движение – культурологические исследования, в рамках которых считается, что не существует универсальных эстетических канонов, что культурные продукты имеют социальные корни, уходящие к общественному восприятию и общественным абберациям.

Мне кажется очевидным, что исследования неравновесности и культурологические исследования переместили, соответственно, естественные и гуманитарные науки в сферу общественных наук. Некогда центробежное поле сил в мире знания стало центростремительным, и теперь общественные науки занимают в нем центральное место. Мы находимся в процессе преодоления разделения на «две культуры», пытаюсь воссоединить в единой области поиск истины, блага и прекрасного. Это повод для радости, но для этого предстоит немало потрудиться.

Перед лицом неопределенностей знание предполагает выбор – выбор разного рода, в том числе, конечно, и выбор, производимый участниками общественного процесса, включая ученых. Выбор же предполагает [вынесение] решения о том, что является сущностно рациональным. Мы не можем долее притворяться, что ученые могут быть нейтральны, отделены от социальной реальности. Но это ни в коем случае

не означает, что они могут действовать как угодно. Это означает, что мы должны во всех областях тщательно взвесить все факторы, чтобы попытаться прийти к оптимальным решениям. В свою очередь, это значит, что необходимо [активно] общаться друг с другом, причем на равных. Да, некоторые из нас обладают большим специфическим знанием по специфическим вопросам, чем другие, но никто, ни одна группа не может обладать всем знанием, необходимым для принятия сущностно рациональных решений даже в относительно ограниченных областях, и не учитывать знания [специалистов] других областей. Да, несомненно, если бы мне понадобилась нейрохирургическая операция, я пожелал бы обратиться к самому компетентному нейрохирургу. Но компетентная нейрохирургия также предполагает заключения юридического, этического, философского, психологического и социологического характера. И такой институт, как больница, должен соединить все эти знания в одну сущностно рациональную позицию. Более того, имеет значение и мнение самого пациента. Нейрохирургу более чем кому-либо другому нужно знать это, но социологу или поэту – тоже. Навыки не растворяются в какой-то бесформенной пустоте, но всегда являются частичными и должны интегрироваться с другими частичными навыками. В современном мире этому уделяется слишком мало внимания. И наше образование не готовит нас к этому в достаточной степени. Как только мы поймем, что функциональной рациональности не существует, тогда и только тогда мы сможем начать путь к сущностной рациональности.

Я считаю, что именно это имеют в виду Илья Пригожин и Изабелла Стенгерс, говоря о «вновь обретенном очаровании миром»⁷¹. Речь здесь идет не об отрицании очень важной задачи по «разочарованию», но о том, что нам необходимо воссоединить разрозненные фрагменты. Мы слишком скоро позабыли о конечных причинах. Аристотель был не так прост. Да, мы должны иметь в виду движущие причины, но не должны упускать из виду и конечные причины. Тактику, полезную при освобождении от богословского и философского контроля, ученые превратили в методологический императив, и это оказалось вредным.

Наконец, мир знания эгалитарен. В этом заключается одно из величайших достижений науки. Каждый вправе оппорить достоверность существующих истин – при наличии у него определенных эмпирических доказательств, которые он может представить для коллективной оценки. Но поскольку представители естественных наук отказывались быть обществоведами, они не желали рассмотреть или даже осознать тот факт, что благородные требования эгалитарности науки невыполнимы и даже бессмысленны в социальном мире, где господствует неравенство. Правда, ученые побаиваются политики и ищут спокойствия в изоляции. Ученые опасаются могущественного меньшинства, стоящего у власти. Они опасаются могущественного большинства, способного прийти к власти. Создать более эгалитарный социальный мир будет нелегко. Тем не менее достижение цели, которую естественная наука поставила перед миром, требует гораздо более эгалитарного общественного устройства, чем то, которое мы имеем. Борьба за эгалитаризм в науке не отделима от борьбы за эгалитаризм в обществе. Они суть единое целое, которое вновь указывает нам на невозможность разделения поиска истины, блага и прекрасного.

Нет большего самоограничения для людей, чем человеческая гордыня. Мне кажется, в этом состоит смысл истории Адама и Евы в Эдемском саду. Мы проявляли гордыню, утверждая, что приняли и поняли откровение Господа, знаем о намерениях богов. Мы проявляли еще большую гордыню, утверждая, что способны достичь вечной истины посредством человеческого разума, такого ненадежного инструмента. И мы не перестаем проявлять гордыню, стремясь навязать друг другу с такой яростью и жестокостью наше субъективное видение совершенного общества.

Во всех этих проявлениях гордыни мы предавали прежде всего самих себя, лишая себя возможности раскрыть свой потенциал, достоинства, которыми мы могли бы обладать, воображение, которое могли бы развивать, познание, которого могли бы достичь. Мы живем во вселенной неопределенности, единственным величайшим достоинством которой является постоянство этой неопределенности, так как имен-

но благодаря неопределенности существует творчество – творчество во вселенском масштабе, включающее в себя, конечно, и человеческое творчество. Мы живем в несовершенном мире, он всегда будет несовершенен, и поэтому в нем всегда будет несправедливость. Но перед этой реальностью мы вовсе не беспомощны. Мы можем сделать мир менее несправедливым; мы можем сделать его более прекрасным; мы можем углубить наше познание его. Нам нужно всего лишь строить его, а для того чтобы его строить, нам нужно всего лишь разговаривать друг с другом и стремиться получить друг от друга то особое знание, которое каждый сумел приобрести. Мы можем трудиться в виноградниках и получать плоды, если только постараемся.

Мой близкий соратник, Теренс Хопкинс, написал мне в 1980 г. записку, слова которой я бы хотел привести в качестве заключения: «Мы можем двигаться только в одном направлении – вверх, вверх и вверх; так же должны повышаться наши интеллектуальные стандарты. Изящество. Точность. Конкретность. Правота. Стойкость. Это все».