

Отличительной чертой исторического развития отечественной философской и обществоведческой мысли стали нарастающие от десятилетия к десятилетию внутренняя (логическая) разрозненность и противоречивость в подходах и оценках, несмотря на ритуальные апелляции к единому диалектическому методу, цельному марксистскому мировоззрению и т. п. Сама по себе такая картина свидетельствует прежде всего о состоянии философско-методологической базы исследований с характерными для нее ориентациями на анализ несуществующих закономерностей и тенденций и увеличивающимся отрывом от развития современного научного мышления. Этот порок не встроен в нее изначально, а, скорее, является результатом длительного догматического ее охранения от каких-либо инновационных перестроек, облакаемого обычно в «творческое развитие» различного рода второ- и третьестепенных деталей теории.

Ныне мы наблюдаем драматическую картину того, как все больше начинают расходиться между собой эта догматизированная философско-методологическая основа и конкретные исследовательские ориентации и стратегии в обществознании.

С одной стороны, позднеклассическая марксистская мысль советско-социалистического периода предпринимает героические усилия для того, чтобы сохранить и укрепить свои исходные теоретические позиции, ничего в них по существу не меняя. В последнее время для этой цели марксизму дается дополнительный подзаголовок: «Общечеловеческая ценность и истина» — что-то наподобие «рва с водой», который должен сделать марксистскую «крепость» уже окончательно неприступной, чем-то вроде «теоретического заповедника». (Весьма пикантной оказалась бы ситуация, когда представители влиятельных философских, политических и иных течений современности объявили бы их общечеловеческой ценностью. Стало бы тогда возможным развитие общественных наук? — вопрос, наверное, риторический.)

Это «стояние на голове», выдаваемое за нормальное положение, приводит и к иным парадоксам. Так, можно наблюдать, как попытки, оставаясь на старой базе, заново осмыслить кардинальные философские проблемы — предмет философии, ее назначение, философский плюрализм и др.— продвигают философскую мысль не к Марксу и даже не к Гегелю, а в догегелевский период. Об этом свидетельствует вновь возобновившаяся старая философская игра в «Я» и «не Я» («независимое от Я», «схожее с Я», «отличное от Я»... «всеобщность самоопределения субъекта как Я в его проекции «самоотличения» — вот как!) — т. е. та самая игра с понятиями, которую так едко высмеивал Маркс.

С другой стороны, в общественном сознании нарастает стремление к поиску новых методологических и мировоззренческих ориентиров, которые помогали бы постигать дух и смысл переживаемых перемен, разрабатывать целостный взгляд на развитие современного мира и способов его изучения. Примечательно, что уже первые шаги по этому пути как бы поднимают знание на более высокую «ступень обзора», где начинают различаться и некоторые характерные тенденции развития мирового общественного сознания, центром схождения которых оказывается смена познавательных парадигм. Эти вопросы обсуждаются в предлагаемой ниже статье Наталии КОЗЛОВОЙ, кандидата философских наук, старшего научного сотрудника Института философии РАН, а также в некоторых других материалах, готовящихся к публикации.

Социология повседневности: переоценка ценностей

Сегодня можно засвидетельствовать возникновение нового образа социальной теории. Одни называют его постклассическим, другие — постсовременным. Перестройка идеалов и норм социального исследования связана с выяснением отношений теории и повседневности. Наблюдаемый ныне сдвиг в подходах к повседневности, повседневному сознанию и менталитету влечет за собой кардинальные изменения в методологии социального познания. Социология повседневной жизни перестала быть лишь одной из отраслей, имеющей дело со специфическим предметом. Она превратилась в новую дефиницию «социологического глаза». Произошло переосмысление самих представлений о социальном порядке, о способе, каким он может быть понят и объяснен.

Повышенное внимание к повседневности — признак смены парадигм, слома, который сопровождается критикой глобальных объяснительных схем, глобальных социальных и культурных проектов, стремлением к поиску новых оснований социальных наук, восстанием против репрессивности классической науки, классических социальных институтов, повышенным вниманием к культурной плоти истории. Сама природа объекта, который изучает социология повседневной жизни, как бы «изнутри» меняет отношение исследователя к тому, что он знает, к самой идее познания социального мира.

Феномен повседневности

Массовые повседневные феномены — везде и во всем. Но выделить их, дифференцировать от «иного» чрезвычайно трудно. Они представляют собой род «массовой маргинальности™» и часто как бы невидимы. Но эта «невидимость» не выступает симптомом глубины за поверхностью: повседневность понимается, скорее, как видимое, но незамечаемое. Это мир нерациональных логик, культурного бриколажа, который противостоит рационально-техническому или идеологическому монологизму, но одновременно приспосабливается к нему, сохраняет существующий порядок. Повседневные практики никогда не выступают в форме проектов, программ, доктрин социального изменения. Это — тактики случая, сопротивление тех, у кого нет власти.

В истории есть периоды, когда общества и общественные группы объединяются вокруг доминирующей системы ценностей. В активные периоды исторических перемен сильна потребность в конкурирующих ценностях,

в идеологиях, побуждающих к героическим действиям. Однако даже в периоды господства одной идеологии имеет место плюрализм ценностей. За фасадом «монотеизма» укрываются тайные практики и способы мышления, «политеистичные» по своей сущности. За фасадом официального христианства скрываются языческие практики, которые со временем становятся незаметны поверхностному взгляду. За «монотеизмом» социалистической идеологии также скрывалась множественность мыслительных и языковых практик, альтернативных ценностей, прежде всего ценностей традиционного общества. Обращаясь к анализу повседневности, можно увидеть весь этот «политеизм» и синкретизм ценностей. Исторический результат оказывается возможным понять тогда как исход битвы ценностей, образ которой — война богов. Если же верить эпохе на слово, верить тому, что она о себе вещает посредством идеологического монолога, то этого никогда не удастся увидеть и понять.

Повседневные практики не воплощаются ни в каком официальном институте, они образуют своеобразные «свободные зоны», защищенные или защищающиеся от институциональных давлений. Обратив исследовательское внимание на эти зоны, можно понять, ощутить, какой тип социального изменения возобладает хотя бы в самое ближайшее время.

Тот, кто занимается повседневностью теоретически, исходя из восприятия повседневной жизни человека как ценности, никогда не будет приравнивать теорию к реальности, патерналистски относиться к чужой или своей собственной повседневности. Он живет в мире, где нет пригодной для всех истины, «последней и завершающей». Для него немыслима ситуация разделения мира на «мы» и «они», где «мы» всегда правы, а «они» нет. Ему чужда точка зрения мудрых и всепроникающих «мы», судящих историю с безопасного исторического расстояния. Такая установка ведет к пониманию невозможности вести теоретическую работу в полюсах славословия-разоблачения.

Сам исследователь ощущает себя непосредственно включенным в живую историческую цепь и принимает на себя ответственность за деяния предшественников и современников. И тогда начинаются чудеса превращений. Тогда ненавистные «они» оказываются отцами и дедами. Становится возможным разглядеть человеческое лицо любого процесса, обращая внимание на нормальность и непрерывность жизни. Обнаруживается, что и в тоталитарном обществе люди жили своей собственной жизнью, и можно услышать голоса «винтиков» машины тоталитаризма. Эту реальность открывает культурно-антропологический анализ социальных и культурных процессов, основой которого служат исследования повседневности.

Если исследовать советскую историю с точки зрения повседневности, то окажется, что большевистские теоретики не прилетели с Марса, что сталинизм нарождался и укреплялся в «теплой плоти» повседневного существования: «...духовой марш издали, молодецкая выправка, простая одежда, Пушкин в издании на желтой бумаге и нелюбовь к «э-э батенька»¹. Тогда, быть может, возникнет понимание того, что беды нашего общества связаны не с происками затаившегося врага, а с мутациями в клеточках цивилизации, что история повторяется потому, что не меняемся мы сами, что за идеологией насилия над повседневностью стоит своя повседневность.

Теория, не разрушающая жизнь

В последние десятилетия нарастает критика науки как репрессивной инстанции, возникает понимание того, что концептуальная рациональность

¹ Павловский Г. Дитя застоя. Апология прошедшего времени. «Век XX и мир», 1990, № 4, с. 42.

волей-неволей разрушает живую реальность — то, что отстраненно-холодно именуется объектом исследования. П. Фейерабенд переосмыслил эпистемологию в целом, предлагая заменить ее «антропологией познания» — наукой с человеческим лицом. По его мысли «антропология познания» призвана представить всякую систему знания как продукт практической деятельности сообщества людей, как выражение их интересов и потребностей, стихийно складывающихся стереотипов восприятия и мышления, ценностных и эмоциональных структур. Только так представленная наука перестает быть отчужденным знанием и становится наукой с человеческим лицом². Эта цель, правда, достигается за счет того, что наука «прощается с разумом»³.

Исторически наука об обществе конституировалась, дискредитируя обыденное знание, сознание и ментальность, сводя их к предрассудкам и суевериям. Стремясь нарисовать объективную картину мира, наука исключала субъективную точку зрения. Но этих целей она достигала путем превращения изучаемых жизненных практик в мертвый корпус данных, изолированных от того живого контекста, в котором они реально функционируют. Более того, в дальнейшем эти данные подвергались переинтерпретации, переводились в «чистый научный дискурс» и оценивались в терминах рациональных норм. В результате неузнаваемо преображалась (искажалась) картина повседневной жизни.

Получается, что по видимости нейтральная и свободная от ценностей наука проявляет все характеристики и стратегии власти. Она выдвигает проекты рациональной организации различных аспектов социальной жизни и человеческого поведения, создает институты в соответствии с критериями производительности и экспертными оценками. Идеология классической науки делает из знания власть, из ученого — хозяина.

Согласно такого рода концептуальным установкам, большая часть людей живет неправильно, их повседневная жизнь является величиной пренебрежимой и поэтому может и должна быть подвергнута рациональному усовершенствованию. Авторы этих теорий разделяют веру в идею Прогресса, где каждый новый этап истории совершеннее предыдущего, а значит, в жертву будущему оказывалось возможным принести и настоящее, и прошлое. И неважно, что это за будущее — светлое коммунистическое или капиталистический рай всеобщего благоденствия...

Ныне познающий субъект оказывается «поставленным на место» через открытие повседневной реальности — нового измерения человеческого мира. Известный французский культуролог М. де Серто отмечает, что приходится не только отказаться от идеологии хозяина, сама идея авторства оказывается фиктивной: ведь то, что познающий индивид думает или пишет, то, что он знает, — лишь «выход» из предшествующей истории, преимуществами которой он пользуется. Как эксперт он может занять достойное место, только превратившись в «человека без свойств» из романа Р. Музиля. Необходимо расстаться с иллюзией, что можно управлять объектом. Надо дать объекту управлять собой. Как пишет М. де Серто, «чтобы читать и писать на языке обычной повседневной культуры, надо заново выучиться обычным действиям и сделать собственный анализ вариантом его объекта»⁴. На языке, которым пользовался М. Зощенко, это прозвучало бы так: «Мудрость не в том, чтобы людей презирать, а в том, чтобы делать такие же пустяки, как и они: ходить к парикмахеру, суетиться, целовать женщин, пить, покупать сахар. Вот мудрость!»⁵.

² См. К а с а в и н И. Т. Познание в мире традиций. М., 1990, с. 91—96.

³ Fairabend P. Farewell to Reason. London; New York, 1987.

⁴ D e S e r t e a u M. Art de Faire. Vol. 1. L'Invention du Quotidien. Paris, 1980, p. 7.

⁵ Зощенко М. Собрание сочинений в 3-х томах. Т. 2. Л., 1986, с. 52.

Понимающая социология в лице М. Вебера, А. Шютца и др. сформулировала в качестве базисной характеристики социального познания положение, согласно которому исследователь с необходимостью вовлечен в объект исследования и неотделим от него. Эта, в наше время уже самоочевидная, точка зрения не только выражает критику натуралистической программы в обществознании, она противостоит просвещенческой парадигме в целом, лежащей в основе методологии естественных и социальных наук. М. Маффесоли, директор Центра исследований повседневной жизни (Сорбонна), трактует повышенное внимание к повседневности как признак крушения великих объяснительных схем прошлого. Социолог ныне — не более чем участник общественной жизни наравне с другими. Он не имеет более права вещать с позиций «научного превосходства», определяя, что истинно, а что ложно, не может более планировать, каким должно быть будущее общество. Это — трудная революция духа, но необходимая, коль скоро мы желаем раскрыть новые формы социальности, по-новому осмыслить прошлое. Нельзя сказать, что для понимающей социологии не существует проблемы истины. Но она не проверяет на истинность исследуемые формы жизни и культуры, тем более на соответствие их истине «последней и завершающей». Степень рациональной артикуляции изучаемого опыта оказывалась не столь важной.

В этом свете живой опыт — уже не симптом подлинной реальности, которая спрятана за завесой фетишистских форм. Он имеет ценность сам по себе. Новая социология как бы обретает черты повседневного сознания и уже не основывается на «отдельности», «компоненциальности», гомогенности разума. Она исходит из факта плюральности опытов, речевых практик и пр. По мнению французского исследователя, проект (от *pro jectum* (лат.) — сделанный для, задуманный) в его политико-экономических определениях больше не является ни целью общественной жизни, ни ее движущей силой.

Такой сдвиг в методологических установках позволяет обратить внимание на то, чего раньше не видели, что казалось неважным, третьестепенным: новый трибализм, архаику в современности, банализацию и технологизацию образов, считавшихся отклонением от нормы и подлежащих исправлению. М. Вебер писал о «расколдовывании» мира на закате индустриальной современности. Ныне, в век постсовременности, мир снова оказывается «заколдованным» и «очарованным»⁶.

Для Маффесоли социология повседневной жизни лежит даже вне того, что обычно называют социальными отношениями. Он предлагает выйти за институциональные рамки и искать опору в том, что в классической науке рассматривалось как пренебрежимо малое. Социальное в классическом понимании равнозначно механической солидарности, инструментальному и целерациональному. Но за этими пределами остается мир органической солидарности и коммуникации, особенно непосредственной. Теперь возникла необходимость в смене взгляда на природу социального как продукта рационального, функционального или договорного результата взаимодействия автономных индивидов. Со страниц социологических трудов на нас смотрит не человек-хозяин и агент собственной истории, но человек, затерянный в массе. Социальность оказывается продуктом постоянного взаимодействия между различными элементами социальной среды, которая, в свою очередь, находится внутри матрицы природного⁷. В этих условиях главная задача социального познания состоит в учете трансверсальности — проявлении множественности социальных образований, взглядов, идеологий, психологии, ментальностей, языковых практик.

⁶ См. Maffesoli M. The Sociology of Everyday Life (Epistemological Elements). «Current Sociology», 1989. Vol. 37. p- V—VI; Maffesoli M. La connaissance ordinaire. Paris, 1985.

⁷ Maffesoli M. Op. cit., p. 1—2.

Нельзя не признать, что в социально-исторической теории Маркса есть сюжеты и подходы, которые позволяли трактовать человеческую повседневность как сложную, «многослойную», «заколдованную» (проблематика общественных превращений, социального фетишизма). Сдвиги в целеполагании и мотивациях людей оказывалось возможным анализировать с позиций трансформации общественных отношений, что позволяло выявить моменты альтернативности, варибельности, многовекторности социально-исторических изменений. Однако в соответствии с телеологическими началами марксистской мысли научное познание — оно же преобразование общественной жизни (!) — подразумевало преодоление бессознательных начал, совпадение теории и практики, построение всеобщей универсальной практики. Тем самым и для исследователя, и для исторического деятеля повседневность оказывалась завесой, за которой находится подлинная реальность экономических связей и отношений, т. е. повседневность оказывалась лишь миром ложных форм. Сами же повседневные практики подвергались тесту на истинность. Способность к получению объективного социального знания приписывалась лишь тому исследователю, который занимал правильную социальную позицию.

Решительный шаг в построении «неразрушающей» социальной теории сделали герменевтические и феноменологические школы в социологии. Здесь повседневность стала рассматриваться как область «элементарного» измерения значений и смыслов, а жизненный мир — как конечная область значений. Повседневное и неповседневное уже не выступали различными онтологическими структурами. Они — разные реальности лишь постольку, поскольку представляют собой разные типы опыта. Возникло стремление, во-первых, к реконструкции этих первичных значений, исходя из представлений теории или же из представлений об идеальном обществе, а, во-вторых, к тому, чтобы представить эти первичные (типичные) значения в форме эмпирических научных данных.

Конечно, существовали и продолжают существовать разновидности социального познания, не связанные с изучением мира повседневности непосредственно, например, те, что занимаются деятельностью социальных институтов. Однако с точки зрения методологии социального познания важнейшим остается вопрос о соотносительности социального знания с первичными значениями в сложном космосе человеческих деятельностей. Мы всегда должны возвращаться к «забытому человеку», чьи чувства, представления и деятельность лежат в основе движения любой социальной системы.

Феноменологическая социология не отвергает существования метаязыка науки, но полагает, что ученый работает в непреодолимых границах, которые устанавливаются обычным, естественным языком. Однако научный язык не обладает той абстрактной универсальностью, на которую претендует. Поэтому оппозиция между обычной речью и научным дискурсом не может больше рассматриваться в терминах истины — заблуждения. И путь знания — не от заблуждения к истине, он состоит в исторически обусловленном культурном действии, цель которого — выработать новый способ «считывания» мира. Именно поэтому следует всячески подчеркивать связь между обыденным знанием и наукой, а не разрывать их. Ядро новой социологии — это анализ культурных и социальных форм, т. е. своего рода «формология». Социальные исследования включают то, что можно было бы назвать «коммонсенсологией (от *common sense*)»⁸.

Соответственно меняются и методы, с которыми работает ученый. Они построены на отказе от метанарративов и на приближении к нарративности

⁸ Ibid., p. VI.

повседневной жизни: использование этнографических описаний и «кейсстадиз», исследование биографий и человеческих документов. Главное внимание уделяется самоочевидностям и клише деятельности и сознания. Словом, исследователь повседневности вольно или невольно оказывается в оппозиции к идеалу «академического продуктивизма» классической науки.

Социология и социальная философия нового типа не просто исходят из представления о множественности жизненных миров, традиций, языковых игр. Главное — уже немыслима «внешняя» точка зрения, которая бы позволила редуцировать это многообразие к каким-то базовым структурам и т. п. Тогда оказывается, что наилучшей когнитивной стратегией, как сформулировал ее З. Бауман, является восстановление смыслов чужого опыта через вникание в традицию, форму жизни, жизненный мир, языковую игру, а затем — перевод полученного результата в форму, воспринимаемую собственной традицией исследователя⁹. Если ортодоксальная социология и социальная философия пытались обратить «в свою веру», подавить, рационализировать «предмет изучения», то теперь, напротив, происходит обогащение познавательной традиции через обращение к ранее недоступному опыту.

Социология повседневности интегрирует различные виды внеучного социального знания, проливая свет на все эти обломки и фрагменты, банальности и вульгарности, которые и составляют смысл существования. Она как бы регистрирует, что произошел разрыв между «институализированной» классической социальной теорией и социальной жизнью с ее банальностями, бунтами и революциями. Оказывается, между прочим, что в новом материале и на новом языке выражена старая идея: массы есть движущая сила истории, но мотивирует их деятельность отнюдь не правильная теория. Напротив, обычный опыт — вот локомотив человеческой истории. Это — область, где факты, повторяясь, превращаются в структуры, где возникает надежда на новацию и в то же время обеспечивается стабильность социального функционирования. Одномерные монологические теории не могут охватить многомерность живого опыта. Именно поэтому неустранимому плюрализму социальной жизни должно соответствовать многообразие методов познания.

Новое место интеллектуала в обществе

С чем же связан этот методологический поворот? Что означает кризис метанарративов? Зачем использовать термины «современность» и «постсовременность»?

В известной работе Ж. Ф. Лиотара, написанной в 1979 г. и с тех пор неоднократно переиздававшейся¹⁰, смена парадигм связывается с изменением функций знания в постсовременных (постиндустриальных) обществах. Исследователь ставит задачу объяснить кризис метанарративов (главные из которых — метанарративы истины и справедливости), раскрыть причины упадка «больших» философий истории и метафизических философий, которые легитимировали статус науки, изменение «правил игры» в науке и культуре; превращение знания и культуры в информационный товар, служащий ставкой в борьбе за власть. Социально-философский анализ источников возникновения альтернативной социологии проводился и З. Бауманом¹¹. Обратимся к его аргументации.

⁹ Bauman Z. Is There a Post-Modern Sociology? «Theory, Culture and Society». New York, 1988. N 213, Vol. 5, p- 230.

¹⁰ Lyotard J-F. The Postmodern Condition. JI Report on Knowledge. Manchester, 1989.

¹¹ На union 7- Legislators and Interpretors: On Modernity, Postmodertiity and Intellectuals. New York, 1987; Bauman Z. Is There a Post-Modern Sociology? Op. cit.

Смена методов — один из признаков того, что называют кризисом легитимации. Это — свидетельство кризиса сознания самих интеллектуалов, тех, кто всегда вырабатывал стандарты и нормы, формулировал цели и критерии их достижения. Смена методов — реакция на растущее чувство неудачи, неадекватность и призрачность традиционных функций «агента духовного производства» в современном мире, тех функций, которые материализованы в соответствующих социальных институтах и живут в исторической памяти. Сам термин «постсовременность» («postmodernity») указывает на смену ситуации. Возникло стойкое убеждение, что больше невозможны традиционные деятельности интеллектуалов, благодаря которым они ощущали собственную социальную значимость.

Эра современности («modernity»), которая осталась в прошлом, была отмечена умонастроением, в соответствии с которым одна часть мира рассматривала весь остальной мир либо как сырой материал, который нуждается в очистке и рафинировании, либо как пережиток прошлого. Это подразумевало некое неотъемлемое право на проектирование форм жизни для других, пусть даже эти самые «другие» этого вовсе не желали. Более того, как бы лишались права на существование те формы жизни, которые не совпадали с «правильным» глобальным проектом. Задача идеологов в том и состояла, чтобы доказать: то, что происходит в согласии с проектом, — универсально ценно, абсолютно истинно, морально и даже прекрасно.

На заре современности интеллектуалы были мобилизованы (или мобилизовали себя сами) на гигантскую работу по преобразованию культуры, которая включала вырывание с корнем автономно воспроизводимых, органических форм жизни. Проект этот осуществлялся в условиях роста абсолютистских государств, которые остро нуждались в легитимации. Казалось, что человеческая реальность подчинена незыблемым законам и «прогрессивным» ценностям, которые должны были вытеснить отсталость, невежество и предрассудки. Соответственно, провозглашалась универсальность стандартов истины, суждения и вкуса. «Туземные» формы жизни действительно подверглись универсализации, но движущей силой стал вездесущий рынок, а не Академия и Университет, как о том мечтали интеллектуалы.

Ныне ситуация совершенно перевернулась. Поиск универсальных стандартов внезапно вышел из моды. Более того, подобный подход рассматривают как наивный, а то и попросту империалистический. Не видно «агента истории», подобного марксовому пролетариату, которому можно было бы вверить эти универсальные стандарты. На постиндустриальном Западе государство более не нуждается в легитимации, так как может использовать для своего сохранения и благоденствия другие стратегии — старую как мир репрессию и новый рыночный потребительский соблазн¹².

Но те же процессы, которые выбили интеллектуалов «из седла», открыли им глаза на то, чего они не замечали раньше: устойчивый, не сводимый к общему основанию плюрализм культур, традиций, идеологий, форм жизни, языковых игр. Жизненные формы не могут быть квалифицированы как более высокие или более низкие, верные или неверные. Никакое знание не может быть получено вне контекста культуры, традиции, языка. Критерии обоснования знания тоже выводятся из соответствующего контекста. Проблема познания в современных условиях состоит не в том, чтобы универсально распространять высшую культуру и единственно верную истину, но в том, чтобы спасти и развить взаимопонимание разных культур и людей, их коммуникацию.

В ретроспективе современность воспринимается как время, когда плюрализм не был самоочевидностью, повседневность оставалась на задворках.

¹² См. B a u m a n Z. Is There a Post-Modern Sociology? Op. cit., p. 221—223.

Понятие «постсовременность» обеспечивает новый угол зрения, благодаря которому проясняются ранее не замечаемые характеристики мира, возникшего в результате Просвещения и буржуазных революций. Это позволяет выявить и ряд значимых характеристик нашего времени, выработать методы, применяемые к более ранним историческим эпохам (что и делают М. Фуко и другие теоретики), к обществам, совершенно не похожим на посткапитализм, например к советскому

¹³

Действительно, если социология повседневности ищет источник образования понятий и идеальных познавательных типов в самоочевидностях культуры, сознания, ментальности, а не в экономических связях материального производства, то не открывает ли она продуктивных перспектив в исследовании «неэкономических» обществ, к числу которых относится и советское?

В нашем научном сообществе смена угла зрения происходит в обстоятельствах, в чем-то разительно отличающихся от западных, а в чем-то их напоминающих. «Там» кризис методологий связан с упадком дискурса Просвещения, легитимировавшего вхождение Запада в индустриальную современность. Уместно напомнить, что модернизация советского общества легитимировалась марксизмом в его русско-советской разновидности. Это вполне можно трактовать как провинциальный просвещенческий метанарратив, а текст «единственно верного учения» — как цитирование метанарративного текста. Саму социалистическую идеологию оказывается возможным трактовать как проявление дискурса Просвещения, а большевистское просвещение — как его провинциальный вариант. С точки зрения исторической судьбы дискурса Просвещения необходимо проанализировать и судьбы советского марксизма, и культурную революцию.

У нас кризис легитимации имеет вид кризиса монологической социалистической идеологии. Власть не нуждается больше в армии обществоведов-марксистов, работавших на легитимацию статус-кво. Возникшие у обществоведов трудности вполне компенсируются новыми исследовательскими возможностями. Можно, например, попытаться применить к материалу истории российского и советского общества методы, наработанные всемирным научным сообществом, не подгоняя их под «единственно верный метод» и используя язык нормальной научной коммуникации.

Избавление от бремени общественного долга может быть воспринято с облегчением, как приход истинной свободы интеллектуального поиска. Но это сопряжено с утратой собственного влияния на происходящее. Свобода от вмешательства властей оборачивается свободой от возможности влиять на них. А потому «альтернативная» социология, в том числе социология повседневности, — это наука тех, у кого нет власти.

Но тогда возникают новые соблазны. Я имею в виду не только соблазн релятивизма, естественно вытекающий из отказа от универсальных стандартов. Переоценка ценностей и новые методологии ввергают в искушение погрузиться в собственный дискурс, где начинаешь чувствовать себя как дома. Отсутствие общественного интереса к научным результатам можно счесть знаком высшей ценности, одобрением невмешательства в дела этого «испорченного мира». Более того, оказывается возможным слить воедино порчу и святость, незнание и развращенное всезнайство. Возникает ситуация, когда «бога нет и все дозволено». Признание тщетности универсальных норм дает возможность ко всему относиться легко, и тогда нет никаких — ни социальных, ни моральных — препятствий к то-

¹³ Сказанное относится не только к методологии, это и характеристика общего унастроения, проявляющегося во всех деятельности, в том числе художественной, как это хорошо видно на примере изображения общества классического британского капитализма в романе Дж. Фаулза «Женщина французского лейтенанта». М., 1989.

му, чтобы заниматься искусством для искусства в области социального познания, которое может превратиться в игру с остатками разрушенных культур¹⁴.

Возникает, конечно, вопрос: неужели зачеркиваются чаяния и надежды «классической современности», ее действительные достижения? Ведь к числу последних относится и вера в возможность основанного на разуме усовершенствования мира человека. А в качестве меры и критерия этого процесса выступает степень человеческой эмансипации. «Современность» мечтала о том, чтобы раздвинуть границы человеческой автономии, одновременно сохранив и структуры солидарности. Она привела человечество к мысли, что отсутствие у индивида автономии и свободы открывает путь к рабству. А чем, в конце концов, так уж плох дискурс истины?

Я думаю, эти устремления могут быть сохранены, но в функции, отличной от той, что они выполняли раньше. В классический период они работали в качестве непреложных законов. Теперь они работают как ценностные регулятивы. Но в этом случае исследователь уже лишен того комфорта, когда веришь, что истина — или история — на твоей стороне. Понятно, что в новой ситуации эти ценности сохранить труднее — ведь в неизбежность достижения «конечной цели» верить нынче уже невозможно. Нельзя помышлять о «впечатывании» совершенных социальных проектов в «несовершенную» реальность на основе законов, управляющих человеческим поведением, используя методы реформовки человека в соответствии с «требованиями времени». Невозможно навязывать людям социальное знание, трактующее их эмансипацию посредством репрессии, насильственного внедрения способов сознательного и рационального построения жизни. Но коль скоро государство перестает нуждаться в услугах науки ради рационализации жизни, а сама наука отвергает прошлые свои стратегии как репрессивные, то оказывается, что в качестве высшей ценности, регулятива и границы познания не может не выступать именно повседневность как форма протекания человеческой жизни, как целостный социокультурный жизненный мир человека.

© Н. Козлова, 1992

¹⁴ См. Baudrillard J. On Nihilism. «On the Beach», 1984, N 6; Baudrillard J. Game with Vestiges. «On the Beach», 1984, N 5.