

Дж. Александер

ОБЩАЯ ТЕОРИЯ В СОСТОЯНИИ
ПОСТПОЗИТИВИЗМА: «ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ
ДИЛЕММА» И ПОИСК ПРИСУТСТВУЮЩЕГО РАЗУМА
(продолжение)¹

Постпозитивистские аргументы в защиту теории

Когда Рорти выдвигал герменевтику в качестве альтернативы теории и эпистемологическому фундаментализму, он подчеркивал, что не предлагает ее как «предмет-престолонаследник» для заполнения вакансии, оставшейся после фундаменталистской философии. На самом деле, «герменевтика – это выражение надежды на то, что культурное пространство, оставшееся пустым после конца эпистемологии [в частности, фундаментализма], не будет заполнено» [Rorty, 1979, p. 315]. Другими словами, согласно Рорти, герменевтика не является более чувствительным или более интерпретативным подходом в сравнении с универсализмом или рациональным пониманием; это полнейшая их противоположность, это типичный случай погружения в чувственно конкретное. С герменевтикой, верит Рорти, «спрос на ограничения и противоборство больше не ощущается». Эта трактовка герменевтики, однако, как и предлагаемая Рорти трактовка науки, искажены эпистемологической дилеммой, ограничивающей его мысль. Мы уже видели, как эта ситуация делает невозможной даже условную защиту объективности, защиту поиска областей универсального и возможности того, что какое-то приближение к ним

¹ Начало см. в № 18 за 2004 г.

будет достигнуто. Замысел данного заключительного раздела состоит в том, чтобы предложить на этот раз в позитивной, а не в критической форме, в каком направлении может вестись такой поиск и как может пониматься эта возможность приближенной универсальности.

В качестве введения к этому обсуждению я рассмотрю недавние результаты в самой герменевтической социальной теории [см.: Ingram, 1985]. Возможность того, что герменевтическое понимание может все-таки не быть антитезой разуму, недавно была признана даже некоторыми из самых суровых критиков «мейн-стрима» в социальной науке. Сдвиги могут быть прослежены, например, в критической и герменевтической философии Ричарда Бернштейна, являющей собой один из ярких примеров этого признания. Центральным устремлением ранних работ Бернштейна, кульминацией которого стала опубликованная в 1978 г. книга «Изменение структуры социальной и политической теории», было желание поставить под вопрос саму возможность социальной науки [см.: Alexander, 1981]. Критикуя веру в объяснительное теоретизирование как фундаментально неуместную, Бернштейн призывал к практической теории и контекстуальной интерпретации. В работе «За пределами объективизма и релятивизма» (1983) устремления Бернштейна выглядят уже иначе. Он уже хочет продемонстрировать, что герменевтика не является антитезой ни социальной науке, ни поиску универсалий.

В более ранней работе Бернштейн благожелательно представлял тезис несоизмеримости Куна, побуждая своего читателя согласиться с тем, что «различия между соперничающими парадигмами действительно радикальны настолько, насколько утверждает Кун» и что «не существует совокупности стандартов для доказательства превосходства одной из парадигм над другой» [Bernstein, 1978, p. 87]. Продолжая, он восхвалял новизну куновского описания смены парадигм как опыта обращения в новую веру, зависящего от техник убеждения, – антирационалистская позиция,

несомненно смешивающая психологию науки с нормативной структурой, в рамках которой происходит научное взаимодействие. В более поздней работе, однако, Бернштейн трактовал куновское понятие несоизмеримости уже радикально отличным образом. Он не только настаивал на том, что это понятие должно быть тщательно отделено от «несовместимости» и «несравнимости», но и на том, что утверждение о якобы имеющем место смешивании этих понятий самим Куном «не просто ошибочно, но принципиально неверно» [Bernstein, 1983, p. 82]. Теперь Бернштейн стремился убедить нас не только в том, что Кун проводил такие разграничения, но и в том, что он делал это с целью продемонстрировать, как возможны «рациональные дискуссии и доказательства между сторонниками конкурирующих парадигм» [ibid., p. 85].

Каковы бы ни были достоинства этих ревизий в качестве интерпретации Куна, они демонстрируют новое движение в защиту рациональности, характерное для последних работ Бернштейна¹. Его намерение заключается в том, чтобы избежать эпистемологической дилеммы. Соответственно, когда он противопоставляет рациональность и контекстуализм, он видоизменяет свою характеристику первой таким способом, который указывает на нового, третьего члена отношения. По видимости, перефразируя высказывания Куна и Фейерабенда о процессе принятия решений, в ходе которого одно научное утверждение определяется как более «логичное и рациональное», чем другое, Бернштейн в то же время пишет, что «то, к чему мы можем апеллировать, — это *ничем не связанные* стандарты рациональности, *оторванные от актуальных исторических практик*» [ibid., p. 67. — *Курсив Дж. А.*]. В принятии

¹ Бернштейн не одинок в этой смене акцентов. По мере того, как контекстуалистское движение получает признание, разветвленные последствия характерного для него релятивизма начинают вести к его переоценке в различных областях социальных наук. Ср. с важной критикой деконструктивистской истории в работе Л. Госсмана [Gossman, 1989].

таких решений, продолжает он, «мы обращаемся не к неизменному множеству внеисторических стандартов рациональности» [ibid. – *Курсив Дж. А.*]. После этих тщательных уточнений, Бернстайн нетерпеливо отвергает то, что он называет ложной дихотомией: «...либо неизменные стандарты рациональности (объективизм), либо произвольное предпочтение одного множества стандартов или практик конкурирующим множествам (релятивизм)» [ibid., p. 68].

Здесь Бернстайн вводит недостающий третий член отношения – «разумы, запечатленные в ...социальных практиках». Скорее, чем ни с чем не связанный разум, – это запечатленная в науке практика; когда ученые спорят об истине, они ссылаются не на некую надсоциальную реальность, а на этот запечатленный разум – на «наилучшие возможные научные резоны, которые только можно привести». Предположение, что эти процессы институционализированы, не означает, что наука иррациональна. Напротив, «...ученый всегда обязан привести рациональный отчет о том, что верно и неверно в теории, которую намеревается заменить, а также объяснить, как его или ее собственная теория может обосновать то, что было “истинным” в предшествующей теории». К этому моменту становится ясным, что цель Бернстайна – не позитивизм, а скептицизм. Более того, он заканчивает защитой возможности социально-научной теории от самой герменевтики. «Как бы высоко не оценивалась важность герменевтического измерения для социальных наук, – предостерегает он, – нужно прямо смотреть в лицо тем аспектам названных дисциплин, которые стремятся разрабатывать причинные и теоретические объяснения социальных феноменов» [Bernstein, 1983, p. 160]. Бернстайн даже обвиняет героического персонажа своей книги, Гадамера, в том, что он расценивает как герменевтический отказ от научного метода, настаивая на том, что «метод намного более похож на герменевтическое понимание, чем часто полагает Гадамер» [ibid., p. 169].

Третий элемент отношения, вводимый Бернстайном в спор о науке, – это идея присутствующего разума, альтернатива эпис-

темологической дилемме, которую я с разных сторон рассмотрел выше. Моя аргументация заключалась в том, что даже, если рациональность признается агентским достижением, объективность также может рассматриваться как в высшей степени подобающая цель. Для достижения прочно обоснованной рациональности социальные акторы поддерживают децентрированное понимание социального и природного мира, устанавливают нормы и рамки, санкционирующие персонализацию и вознаграждающие не только способность смотреть на мир как существующий «сам по себе», но также и готовность «подчинить» свои личные желания исследованию этого мира.

Сейчас пришло время установить некоторые критерии того, как может быть укрепленна такая укорененная в герменевтике версия универсальности.

Хотя присутствующий разум устанавливает рамки для понимания этого мира, он не создает сам этот мир. Как формулирует это Фредерик Уилл в своем умеренном выступлении в защиту реализма [Will, 1985, p. 131], действие «находится под влиянием, контролируется или, еще точнее, частично конституируется детерминантами, внешними по отношению к вовлеченным в него индивидам и независимыми от них». На этом основании соответствие между [концептуальными] рамками и реальностью должно в пределе пониматься как критерий, определяющий всякое притязание на обоснованность. Понятно, я сам не выступаю здесь в качестве сторонника реалистской программы. Так как мир, в грубом докантианском смысле, не может восприниматься как таковой, вышеупомянутое соответствие не может быть ничем иным, нежели отношением между «сотворенными разумом» концептуальными структурами и обоснованными «обсервационными утверждениями» о мире. Сама возможность уверенно провести такое различие является, таким образом, критерием того, что универсальность и какая-то условная концепция объективности могут быть достигнуты.

Удовлетворяется ли этот критерий в современных естественных и социальных науках? Ответ, несомненно, должен быть положительным. Создание мира обсервационных утверждений, которые большинство профессионалов в каждый данный момент развития своей научной дисциплины признают в качестве имеющих статус беспристрастных и безличных, стало одним из наиболее очевидных достижений западной современной интеллектуальной жизни. Шеффлер выражает это видение следующим образом: «Мы попросту имеем дело с ложной дихотомией, выраженной в идее о том, что наблюдение должно быть либо чистым столкновением с недифференцированной данностью, либо столь концептуально загрязненным, что должно превращать в порочный круг любую попытку обсервационной проверки гипотез» [Scheffler, 1976, p. 39]. Тот факт, что Рорти и сам одобрительно цитирует именно этот пассаж, провозглашая собственный отход от идеализма, указывает на степень существующего консенсуса относительно данного критерия. Конечно, в социальных науках существует меньший, чем в естественных науках, корпус таких согласованных обсервационных утверждений. Согласие относительно наблюдений, однако, отличается от признания того, что наблюдения существуют в безличной реальности, воспринимаемой в качестве отдельной от теоретических высказываний. Последняя концепция, однако, даже в социальных науках имеет почти единодушную поддержку. Она вписана в практические запреты, направленные против порчи эмпирических данных, и поддерживается этими запретами, а также широко понимаемым экспериментальным методом, в соответствии с требованиями которого эмпирический разброс должен быть сопоставлен с личными ожиданиями экспериментатора. Обсервационные проверки сложившихся предубеждений – явным или неявным образом «контролируемых экспериментально» – повсеместно встречаются в практике фактически каждой из социальных наук.

Признается ли существование этих безличных миров – вот первый критерий универсальности. То, что ощущают ли себя про-

фессиональные ученые обязаны считаться с этими рамками, указывает на второй критерий. В той мере, в которой среди ученых отсутствует согласие относительно природы их миров (идет ли речь о наблюдениях или же о дифференцированных правилах, с помощью которых эти наблюдения интерпретируются, документируются, моделируются либо объясняются), они будут неспособны рассматривать утверждения друг друга в качестве рациональных. Эти утверждения, напротив, не просто будут казаться партикуляристскими и личностными аргументами, но отчасти и будут таковы. И наоборот: чем больше индивиды разделяют концептуальные рамки своих безличных миров, тем больше индивидуальная практика может быть подвергнута сверхличному контролю, тем в большей мере она подчиняет себя универсальным критериям оценки. Чем больше разделяемая почва, тем более нейтральной эта почва не только выглядит, но и является. Эта почва нейтральна не в смысле отсутствующего разума, а в смысле исторической практики, которой ни одна из сторон не чувствует себя способной обладать или контролировать.

Возможность достижения консенсуса, таким образом, представляет собой второй критерий научной объективности. Мертон был тем, кто усмотрел внутреннюю связь между безличностью и консенсусом [Merton, 1973 (1942)], что привело его полвека назад к идентификации таких черт, как универсализм, коммунизм, бескорыстие и организованный скептицизм в его классическом определении научного этоса. Если Мертон и игнорировал процесс, посредством которого интерпретация делает возможной конструирование реальности, то он отчетливо понимал, что социально порождаемые рамки для этого конструирования должны принимать безличную форму, ежели предполагается достичь консенсуса и объективности, представляющих собой столь характерные черты современной науки¹. В «Теоретической логике в социологии» я

¹ В кампании за релятивизацию и персонализацию науки этот аспект мертоновского

уделил куда больше внимания, чем Мертон, интерпретативному процессу конструирования реальности. Однако критерии для оценивания таких конструкций оставались моей главной заботой. С помощью идей консенсуса и универсальности я кратко излагаю критерии для «постпозитивистской объективности», предложенные мною в этой более ранней работе [Alexander, 1982a, p. 113–126].

В оставшейся части данного обсуждения я хочу выдвинуть предположение, что социальная наука преуспевает в развитии условий для консенсуса и, таким образом, удовлетворяет второму критерию объективности значительно чаще, чем представляют себе ее релятивистские критики. В конце концов, я буду доказывать, что дело обстоит так в силу существования «теорий», многослойных безличных миров, создающих условия для согласия. В рамках теорий социальные ученые разделяют общие традиции и исследовательские программы; более того, в контексте современной социальной науки даже конкурирующие теории имеют существенные пересечения друг с другом. Я начну, однако, с рассмотрения

вклада был почти полностью упущен, как, конечно, была упущена фактически вся проблема научного универсализма как такового. Немыслимый парадокс заключается в том, что в век, когда научные технологии подвергают фатальному риску целый мир, философия, история и социология науки все более фокусируются на релятивистской идиографии. Конечно, какое-то внимание должно быть уделено противоположному вопросу: как беспристрастное знание достигает цели в столь успешном исследовании объективного мира, которое сделало возможным подражание этому миру посредством сконструированных человеком машин? Ср.: «Невзирая на “постмодернистскую” критику науки, наука выглядит постоянно растущей, и ее быстрый прогресс очевиден. Так что господствующий стиль критических размышлений о науке, похоже, не имеет к ней никакого отношения» [Boudon, в печати, p. 11]. Также существенно наблюдение Будона [ibid. – *Курсив Дж. А.*], что «ультраэмпиризм» современных исследований науки, которые носят почти исключительно этнографический характер, делает трудным для понимания объективное измерение естественнонаучной практики: «Реально ли то, что поддается наблюдению *hic et nunc*? ... Тот факт, что большинство ученых верят (и имеют право верить), что итоги дискуссий могут в принципе подводиться на объективном основании, не может легко *наблюдаться*».

представления о том, что эти безличные миры – не теории, а жизненные миры. Я покажу, что вопреки радикальному релятивизму, предполагаемому эпистемологической дилеммой, герменевтическая философия основана на предположении, что эти жизненные миры не только безличны, но и в типичном случае принимают универсальную и основанную на консенсусе форму.

Со времени определения Дильтеем *Geisteswissenschaften* герменевтика принимала как данность существование имперсонального физического мира. Для Дильтея, по всей видимости, естественные науки не включают в себя применение разума. Напротив, он проявлял исключительную чуткость к субъективности социального мира и к воздействию этой субъективности на методы исследования человека. «Хотя опыт показывает нам реальность жизни во многих ее разветвлениях, – писал он, – мы, похоже, знаем лишь одну конкретную вещь, а именно, нашу собственную жизнь» [Dilthey, 1976 (1910), p. 186]. Поскольку Дильтей постулирует «прямое отношение между жизнью и исследованием человека», субъективный персонализм, который он помещает в центр жизни, превращает релятивизм в критическую проблему для наук о человеке. В его формулировке эта проблема означает, что существует «конфликт между тенденциями жизни и целью науки» [ibid., p. 183]. «Поскольку историки, экономисты, преподаватели права и исследователи религии вовлечены в жизнь, они хотят оказать на нее влияние. Они подчиняют исторических личностей, массовые движения и тренды своему суждению, которое обусловлено их индивидуальностью, нацией, к которой они принадлежат, и веком, в котором они живут. Даже когда они думают, что объективны, они детерминированы своим горизонтом, поскольку всякий анализ понятий предшествующего поколения выявляет в них компоненты, восходящие к исходным допущениям этого поколения» [ibid.].

Не вполне хорошо понимается, что, хотя Дильтей начинает с убедительного прозрения относительно неизбежной персонализации данных и методов в науках о человеке, он не думает, что

методологическая деперсонализация или разделяемые и обязывающие универсальные трактовки невозможны. Например, непосредственно после вышеприведенного утверждения он настаивает: «И все же каждая наука подразумевает притязания на обоснованность»; и он хочет применить эти цели к самим релятивистским наукам о человеке: «Если предположить существование строго научных гуманитарных исследований, то они должны более осознанно и критично стремиться к обоснованности» [ibid.]. По крайней мере в поздний период своей деятельности Дильтей видел свою задачу в том, чтобы продемонстрировать, как сама персонализация человеческой жизни превратила деперсонализацию и обязывающие нормы в одну из своих центральных черт.

Дильтей верил, что именно неизбежная центрированность опыта превратила подавление партикуляризма в непрекращающийся человеческий проект. Поскольку опыт носит личностный характер, взаимопонимание становится проблематичным и, следовательно, предельно важным. Именно потому, что мы первоначально воспринимаем мир в опыте, мы всегда пытаемся понять других, а не только себя. Это приводит нас к стремлению добиться общего знания и сконструировать категории. Таким образом, в отрывке, который иначе казался бы загадочным, Дильтей мог настаивать на том, что «исключительно понимание преодолевает ограниченность индивидуального опыта». Оно способно на это потому, что «распространяясь на многих людей, творения воображения и сообщества, оно расширяет горизонт индивидуальной жизни и, в исследованиях человека, открывает путь, ведущий от общественного к обобщенному» [ibid.]. Поскольку человеческое понимание «обладает независимым существованием и собственным ходом развития», индивидуальные акторы ограничены универсалиями, генерализованными «суждениями о ценностях, правилами поведения, определениями целей и того, что есть благо» [ibid., p. 179]. Универсальный «объективный разум» не только существует, настаивает Дильтей, но и доступен герменевтическому

пониманию. В роли аналитиков общества и культуры индивиды проявляют то же безошибочное ощущение понимания, как и тогда, когда они выступают в качестве непрофессиональных участников. «Поскольку мы чувствуем себя как дома повсюду в этом историческом и постигнутом мире, – пишет Дильтей, – мы понимаем смысл и значение его в целом» [ibid., p.191]. То, что позволяет Дильтею защищать возможность существования объективных референтов для притязаний на обоснованность даже внутри герменевтики, – это существование обобщающих понятий, контекстуально универсалистских осмыслений. «То общее, что существует между личностями, – это отправная точка для всех отношений между частным и общим в науках о человеке. Базовое переживание того общего, что есть у людей, пронизывает всю концепцию созданного сознанием мира. ...Это предпосылка для понимания. ...Степень методологической неопределенности, достигнутой при понимании, зависит от создания общих истин, на которых основывается понимание этих отношений» [ibid., p. 187].

Та же убежденность, что субъективность и контекстуальность в действительности создают разделяемые и обязывающие нормы – соизмеримость, если использовать науковедческую идиому, – а не размыывают их, находится в сердце экзистенциальной герменевтики Гадамера, обязанной Дильтею куда большим, чем, кажется, склонен признать сам Гадамер. Универсальные, деперсонализованные нормы возможны – как в жизни, так и в методологии, – поскольку на уровне социальной жизни существуют откровенность и сообщество между индивидами, относящимися друг к другу скорее в стиле «я и ты», нежели в стиле «я и оно». «В человеческих отношениях, как мы увидели, важным является воспринимать “Ты” в полном смысле как “Ты”, т.е. не игнорировать его утверждения и прислушиваться к тому, что он имеет нам сказать. Для этого необходима искренность, открытость. ...Всякий слушающий фундаментально открыт. Без этого рода открытости друг к другу не существует подлинных человеческих отношений. Гар-

мония в отношениях всегда подразумевает способность прислушаться друг к другу» [Gadamer, 1975, p. 325].

Поскольку индивиды искренни и открыты друг другу, они имеют шанс добиться взаимопонимания. Этот акт понимания означает признание децентрированности человеческого мира и принятия некоторых его безличных требований: «Открытость другому, таким образом, включает в себя признание того, что должен принять некоторые вещи, направленные против меня, даже если этого от меня никто больше не требует» [ibid.].

Здесь большое значение имеет традиция, но для Гадамера она не является источником не подвергаемой детальному рассмотрению и, таким образом, произвольной референции, как это предполагается в контекстуалистской реакции на позитивизм. Где контекстуалисты последнего времени, казалось, жаждали принять скептические выводы (например, вывод о невыполнимости проекта обоснования демократии), там Гадамер поступил совсем не так. Спустя полвека (один немецкий Рейх), Гадамер проявляет куда большую чувствительность к возможной произвольности обязывающих норм, нежели основатель герменевтической философии. Дильтей демонстрирует существование соизмеримости и допускает, что это создает контекст для поддержания возможности критического оценивания. Гадамер детально демонстрирует, как разделяемые совместно узы превращаются в стандарты для применения критического разума. Он доказывает, что общепринятые нормы принимаются в качестве обязывающих – и, следовательно, становятся «традиционными» – не просто потому, что акторы хотят быть понятыми, но потому, что они признают притязания норм на обоснованность. Акторы открыты для традиции таким же образом, каким они открыты другими личностям, и зачастую с теми же результатами: «Я должен допустить обоснованность утверждений и требований традиции не просто в смысле признания прошлого в его инаковости, но и в том смысле, что оно может нечто сказать мне» [Gadamer, 1975, p. 324]. Если я решаю,

что оно может что-то сказать, то это происходит потому, что я признаю, что традиции могут «быть источником истины», что существуют «обоснованные предрассудки, продуктивные для знания» [ibid., p. 247]. «Авторитет личностей основывается, в конце концов, не на подчинении и отречении от разума, но на признании и знании, а именно, знании, что другой обладает превосходством перед тобой в суждении и способности понимания и по этой причине его суждение имеет приоритет. ...Авторитет в действительности не может быть кем-то дарован, но ...должен быть приобретен, если кто-то предполагает заявить права на него. Он опирается на признание и, следовательно, на акт самого разума» [ibid., p. 248].

В этих отрывках в языке герменевтики слышны отзвуки эпохи Просвещения. Авторитет – это притязание, выдвигающее (имплицитные) «требования обоснованности». Авторитет признается, если его утверждения – в акте «свободы и разума» – могут «рассматриваться как в принципе истинные» [ibid., p. 248–249]. Даже сохранение традиции – это «акт разума, хотя и незаметный». На самом деле «...сохранение [традиции] – это такое же свободно избранное действие, как революция и обновление» [ibid., p. 250].

Невозможно представить себе более релевантную аргументацию против эпистемологической дилеммы, нежели эта. Герменевтика Гадамера была воспринята – не только Рорти, но и большинством упоминавшихся выше контекстуалистов, – как квинтэссенция конкретного и личностного, противостоящего абстрактному и универсальному. Однако сам Гадамер доказывает, что это не так. Он пишет: «Мне кажется, что не существует такой полной противоположности между традицией и разумом» [ibid.]. Разум, используемый по отношению к традиции в повседневной жизни, может применяться и интерпретатором общества. Универсализм и объективность внутренне присущи практике современных социальных наук; они знаменуют их созревание. «В начале всякой исторической герменевтики, – настаивает Гадамер, – следует покончить с абстрактным противопоставлением между традицией и историчес-

ким исследованием, между историей и знанием» [ibid., p. 251]. Интерпретативное понимание не является просто личностным и эмпатическим; оно с необходимостью включает в себя безличную референцию, открывающую возможность для критической и универсалистской реакции. «Эта установка нас самих не является эмпатией одного индивида относительно другого или приложением к другой персоне наших собственных критериев, но всегда включает в себя достижение более высокой степени универсализма, преодолевающего не только наш собственный партикуляризм, но и партикуляризм другого... Мы должны постоянно подвергать проверке все наши предрассудки» [ibid., p. 272–273].

В свете такого отчетливого самопонимания герменевтики представляется ясным, что расстояние, пройденное Хабермасом с его теорией коммуникативного действия, не так велико, как это представляли он сам [Habermas, 1977] и другие. Понятие имманентных притязаний на обоснованность (валидность) присутствует уже у Дильтея, становясь эксплицитным в гадамеровской трактовке понимания и интерпретативного метода.

Тем не менее сделанное Хабермасом важно для герменевтической философии. Он предположил, что последняя излишне подчеркивает вероятность полностью взаимного и согласованного понимания при спонтанном использовании рационального контроля. Актеры помещены в социальные устройства, систематически искажающие коммуникацию способами, которые они не могут вполне осознать. На этих основаниях Хабермас доказывал, что рационально понимание должно применяться – и зачастую применяется – более осознанным и менее спонтанным способом, нежели использование самого по себе понимания. Это ведет Хабермаса от герменевтики как таковой – даже правильно трактуемой – к исторически укорененной защите теории в социальных науках. В поисках теории Хабермас переформулировал гадамеровский подход к традиционной рациональности способом, который подчеркивает ее безличный характер. Поскольку «рефлексивность и

объективность – фундаментальные черты языка, – пишет он, – герменевтика в действительности предполагает, что “пред-понимание может быть тематизировано”. Посредством саморефлексии “...интерпретативные схемы ...формулируются в повседневном языке, ...что и делает возможным приобретение опыта и ограничивает последний предрассудками». Саморефлексия, тематизация и интерпретативная схематизация представляют собой интерпретативные практики, которые в какой-то момент будут применены к самим себе: «Рациональная реконструкция системы лингвистических правил ...предпринимается с целью объяснения лингвистической компетенции» [Habermas, 1987, p. 177–179].

Рационально реконструированные лингвистические правила – одна из форм обобщенного знания, это теории языка. Совершая этот переход от объективности, основанной на здравом смысле коммуникации, к тематизации правил коммуникативного понимания, мы перешли от герменевтики к социальной науке. Мы можем видеть, что это был не прыжок, а логический шаг. Движение в сторону универсализма неотъемлемо присуще самой контекстуальной интерпретации, так как акторы делают попытки понять свое собственное понимание все более обобщенным способом. Универсалистский результат каждого интерпретативного усилия можно воспринимать как вклад в рациональность. Если такие вклады подкрепляются дальнейшими усилиями, они могут превратиться в рациональные традиции; в конечном счете, при условии дальнейшей реконструкции, они могут стать абстрактными теориями.

Теории могут формулироваться на различных уровнях общности. По этой причине «теории» являют себя в многообразии форм [Alexander, 1982a] как: аргументы относительно логики исходных допущений, схематические интерактивные модели, идеологические предписания, методологические предсказания, причинные гипотезы. Эти теории не отражают отсутствующий разум; они не существуют «там вовне», навязывая себя легковерным

человеческим существам. Они действительно отражают вдумчивые усилия, иногда растянутые во времени на века и поколения, — усилия понять и разработать приближенное описание общества, окружающего человека. Эти усилия побуждаются не просто моральными или эстетическими нравоучениями, но и самим по себе желанием объективного понимания.

В самом деле, легко продемонстрировать, что моральные и эстетические аргументы, так часто воспринимаемые контекстуалистами как парадигматические для антиуниверсалистского, «заземленного» дискурса, сами нацелены на разработку общих теорий и вдохновлялись, в свою очередь, предшествующим теоретизированием. Это можно проиллюстрировать даже на примере наиболее народного и общедоступного из искусств. Когда французские кинокритики эпохи Новой волны во французском кино разрабатывали послевоенные оценочные стандарты, целиком центрированные на режиссере, они выдвинули так называемую теорию автора и положились в этом, в свою очередь, на онтологические теории кинематографа Анри Базена [Bazin, 1967]. В дальнейшем кинокритика рассматривала теорию автора в качестве генерализации, направлявшей практику и интерпретацию кинопроцесса в течение десятилетий [см., напр.: Sarris, 1968], несмотря на усилия критиков наподобие Полин Каэль опровергнуть эту теорию с помощью фальсифицирующих ее данных. В более изощренных эстетических областях генерализующие отсылки и объективная сила того, что принимается как «истинный аргумент», носят более явный характер. Когда Уильям Эмпсон способствовал провозглашению «Новой критики» в своей работе «Семь типов двусмысленности» [Empson, 1935], он опирался не просто на текстологическую интуицию, но и на фрейдовские теории амбивалентности, и заявленные им притязания на обоснованность его новой теории, похоже, подтверждались в течение нескольких последующих десятилетий. Когда Харолд Блум в книге «Страх влияния» [Bloom, 1973] нанес свой важный ответный удар, он основывал

свои доказательства на других фрейдовских догматах и более исторически ориентированной теории производства знания, однако и он стремился к созданию равнозначной по амбициям и степени общности концептуальной схемы.

Для случая моральных аргументов, конечно, продемонстрировать значимость общей теории еще легче. Отказывается ли Джон Ролз в «Теории справедливости» [Rawls, 1971] от пропозиций, моделей, абстрактных концепций просто из-за того, что он решает в данной книге практические и прескриптивные задачи? Разумеется, можно попытаться доказать, что теоретический, абстрактный характер аргументации Ролза – результат его ошибочного восприятия трансцендентальной (в нынешнем языке моральной философии, «экстерналистской») природы его проекта. И хотя в дальнейшем он признал [McMurfin, 1987] исторически специфические моральные основания своего проекта, его центральные утверждения выглядят в основном так же. Майкл Уолзер [Walzer, 1983] предложил наиболее влиятельную герменевтическую альтернативу Ролзу. Несмотря на «заземленность» морального мышления Уолзера, его книга «Сферы справедливости», однако, представляет собой попытку построить систематическую, эмпирически документированную и обладающую высокой степенью общности моральную теорию [ср.: Warnke, 1993].

Никакая «эстетическая» или «практическая» теория в действительности не хочет и не может избежать энергичных отсылок к притязаниям на обоснованность; и точно так же они не могут и не хотят избежать обоснования таких притязаний посредством построения самой общей аргументации. Приводя такие основания и разрабатывая такие аргументы, они отражают свою глубокую закреплённость внутри деперсонализованного и децентрированного мира. От этого универсалистского способа действий отказываются лишь при смене жанра. Здесь мы сталкиваемся со знаменитой «ошибкой подражания», предполагающей, что форма должна соответствовать содержанию. Когда анализ морали

превращается в морализаторскую тираду или когда обсуждение эротической и эстетической свободы само становится иллюстрацией поэтической игривости, моральный или эстетический диспут может быть поучительным или удовлетворительным, но он наверняка не может выдвинуть такое же притязание на истинность¹.

Хотя центральное значение общей теории может быть продемонстрировано даже в таких образцово интерпретативных работах, такая теоретическая референция не создает комфортного ощущения объективности. «Теории» способны творить или кристаллизовать безличные миры, являющиеся необходимыми условиями для согласия, однако внутри социальных и гуманитарных наук, по меньшей мере, вполне удовлетворительное согласие редко имеет место. Дисциплины гуманитарного круга теоретически организуются вокруг общих и конкурирующих друг с другом традиций, а эмпирически – вокруг конкурирующих исследовательских программ [Alexander, Colomy, 1995b]. Эти традиции и программы берут начало в харизматическом разуме фигур, которые в некий более поздний момент получили статус классических [Alexander, 1989b]. В периоды разброда существование таких расколов ведет к скептицизму и разочарованию. В этом, фактически, заключается одна из главных причин усиливающегося ныне движения в сторону контекстуализма.

Могут быть предложены две ответные реакции. Первая прямо следует из уже представленной аргументации. Эти традиции и программы не просто источники расхождений, но одновременно и мощные средства переплетения безличного теоретического контроля с дисциплинарной практикой. Хотя и существует раскол между программами и традициями, но есть и относительное согласие внутри них. Именно по этой причине, внутри параметров данной школы, практикующие исследователи способны иногда достигать

¹ Ср. в этом последнем отношении «Эрос и цивилизацию» Маркузе [Marcuse, 1954] с «Телом любви» Брауна [Brown, 1966].

поразительного уровня взаимного теоретического понимания и концептуальной, и даже эмпирической, точности. Доминирующие и зрелые исследовательские программы часто создают совершенно новую реальность обсервационных утверждений; они также устанавливают стандарты объяснительных возможностей и внутренней согласованности, которым должны удовлетворять конкурирующие программы. В соревновании между такими программами и традициями и обнаруживается какой бы то ни было прогресс, которого могут добиться науки о человеке [ср.: Alexander, Colomy, 1995a].

Второй ответ на перспективу непрекращающихся расхождений заключается в допущении, что эти группы ни настолько внутренне согласованы, ни настолько внешне герметичны, как это предполагает модель теоретического раскола. Кун преувеличил несоизмеримость парадигм, поскольку он рассматривал научные ориентации как экспрессивные тотальности, подчеркивая согласованность между различными компонентами науки. Однако компоненты науки – разные виды и уровни теоретизирования – относительно автономны [Alexander, 1982a]; даже внутри собственных трудов отдельно взятого теоретика, не говоря уж о конкретной школе, приверженности на разных уровнях научного континуума жестко не согласуются друг с другом. Хотя эта вариабельность уменьшает возможности объективного контроля над исследовательскими практиками внутри школы, она увеличивает вероятность существования универсальных и разделяемых референций между школами.

В истории естественнонаучного мышления [Alexander, 1982a, p. 25 и далее] ученые близкой метафизической ориентации часто радикально расходились по вопросам, лежащим в более эмпирически ориентированной части континуума научно-исследовательской деятельности, таким как подходящая модель или корректная формулировка. И наоборот, ученые достигали согласия относительно эмпирических наблюдений, даже имея расхождения во мнениях, касающихся общих предположений. Если такие пере-

секающиеся научные приверженности, или «слабые связи» случаются даже в относительно контролируемых условиях физических наук, они куда более часты в науках социальных. Более того, и в естественных, и в социальных науках действенные соглашения вне границ раскола исходят от уровня методологии, где обычно могут быть найдены общие приверженности идеям логики и эмпирического доказательства. Эти и другие исторически укорененные, но все же глубоко институционализированные соглашения, покрывающие диапазон от интеллектуальных амбиций до процедур выбора темы, формируют разделяемую дисциплинарную матрицу [см.: Toulmin, 1972], внутри которой должны найти свое место теоретические традиции и исследовательские программы. В своей резкой критике точки зрения Луи Альтюссера, что эмпирическое историческое исследование может быть сведено к сугубым идеологическим частностям, Э.П. Томпсон демонстрирует контролирующий потенциал этих широких дисциплинарных универсалий. Томпсон пишет об Альтюссере: «Его комментарии обнаруживают совершенное незнакомство с историческими процедурами и их непонимание, т.е. незнакомство с процедурами, которые превращают «историю» в *дисциплину*, а не в болтовню сменяющих друг друга идеологических утверждений – процедурами, обеспечивающими существование собственного релевантного дискурса [относительно] доказательств» [Thompson, 1978, p. 205-206. – *Курсив Э.Т.*]¹.

Эти соображения возвращают нас к вопросу «оснований», фундамента. Вовлечение в [эпистемологический] фундаментализм означает выдвижение теоретических аргументов, введение критериев истинности, обладающих настолько универсальной неотразимостью, что они способны достичь согласия относительно

¹ В своем эссе по проблемам историографии Госсман [Gossman, 1989, p. 49–50, 57] подобным образом подчеркивает критическую роль возникновения дисциплинарной, профессиональной организации в развитии рационального измерения исторических дебатов.

притязаний на обоснованность между практикующими исследователями. Рорти, как мы видели, отвергал доводы фундаментализма на той основе, что теория не может зеркально отражать реальность в эпистемологическом смысле, что не существует возможности постоянно неоспоримой истины. Но это, конечно, не ухватывает сути дела. Именно качество перспективизма, присущее социальным наукам, является причиной возникновения их собственной версии фундаментализма. Именно естественные науки обнаруживают фундаментализма по той самой причине, что их доступ к вечной истине становится все более надежным. Соизмеримость и реализм делегитимируют фундаментализм, а не увеличивают его правдоподобие. В естественных науках внимание может уверенно фокусироваться на эмпирическом полюсе континуума. По контрасту с этим в социальных науках практикующие исследователи не могут также уверенно принимать «свидетельства своих органов чувств».

Рассуждение, дискурс становится столь же важной дисциплинарной деятельностью, как и объяснение. Дискурс обобщен и фундаментален. Он направлен на тематизацию стандартов обоснованности, валидности, неотъемлемо присущих самой практике социальных наук. В ответ на нехватку дисциплинарной уверенности в эмпирическом отражении теоретический дискурс нацелен на то, чтобы добиться условного принятия на основе универсального аргумента. Следовательно, сама эта невозможность установления постоянных оснований делает фундаментализм критически значимым для социальных наук. В этом заключаются постпозитивистские доводы в пользу общей теории и в пользу присутствующего разума.

ЛИТЕРАТУРА

Abrams M.H. Natural Supernaturalism. N.Y.: Norton, 1971.

Alexander J.C. Looking for Theory: «Facts» and «Values» as the Intellectual Legacy of the 1970s // *Theory and Society*. 1981. No. 10. P. 179–191.

Alexander J.C. Theoretical Logic in Sociology, Vol. I: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982a.

Alexander J.C. Kuhn's Unsuccessful Revisionism: A Rejoinder to Selby // Canadian Journal of Sociology. 1982b. Vol. 7. No. 2. P. 66–71.

Alexander J.C. Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II. N.Y.: Columbia University Press, 1987.

Alexander J.C. The Dialectic of Individuation and Domination: Max Weber's Rationalization Theory and Beyond // *Alexander J.C.* Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology. N.Y.: Columbia University Press, 1989a. P. 68–100.

Alexander J.C. On the Centrality of the Classics // *Alexander J.C.* Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology. N.Y.: Columbia University Press, 1989b. P. 8–67.

Alexander J.C., Colomy P. Neofunctionalism Today: Reconstructing a Theoretical Tradition // *Alexander J.C.* Neofunctionalism and Beyond. N.Y.; Oxford: Blackwell, 1995a.

Alexander J.C., Colomy P. Traditions and Competition: Preface to a Postpositivist Approach to Knowledge Accumulation // *Alexander J.C.* Neofunctionalism and Beyond. N.Y.; Oxford: Blackwell, 1995b.

Althusser L. For Marx. Harmondsworth: Penguin; N.Y.: Vintage, 1969.

Barthes R. Myth Today // *Barthes R.* Mythologies. N.Y.: Hill & Wang, 1959. P. 109–159.

Baudrillard J. Simulations. N.Y.: Semiotext(e), 1983.

Bazin A. What is Cinema? Berkeley: University of California Press, 1967.

Bellah R.N. Religious Evolution // *Bellah R.* Beyond Belief. N.Y.: Harper & Row, 1970. P. 20–50.

Bernstein R.J. The Restructuring of Social and Political Theory. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978.

Bernstein R.J. Beyond Objectivism and Relativism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

Bloom H. The Anxiety of Influence. L.: Oxford University Press, 1973.

Boudon R. (forthcoming) On «Postmodern» Skepticism // Democracy and Modernity: Essays in Honor of J.-G. Merquior / Ed. by C. Cansino, E. Gellner.

Bourdieu P. Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1984.

Brown N.O. Love's Body. N.Y.: Vintage, 1966.

Derrida J. Positions. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Dilthey W. The Construction of the Historical World in the Human Studies // *Dilthey W.* Selected Writings. N.Y.; Cambridge: Cambridge University Press, 1976 (1910). P. 168–245.

Elias N. The Civilizing Process. N.Y.: Urizen Books, 1975 (1939).

- Empson W.* Seven Types of Ambiguity. L.: Chatto & Windus, 1935.
- Foucault M.* Discipline and Punish: The Birth of the Prison. N.Y.: Pantheon, 1977.
- Foucault M.* The History of Sexuality. Vol. I: An Introduction. N.Y.: Pantheon, 1978.
- Foucault M.* Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972–1977. N.Y.: Pantheon, 1980.
- Friedman J.* Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology // *Telos*. 1987. Vol. 20. No. 1. P. 16–170.
- Gadamer H.-G.* Truth and Method. N.Y.: Seabury, 1975.
- Garfinkel H.* Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs (N. J.): Prentice Hall, 1967.
- Geertz C.* Ideology as a Cultural System // *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 1973a. P. 193–223.
- Geertz C.* Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture // *Geertz C.* The Interpretation of Cultures. N.Y.: Basic Books, 1973b. P. 3–32.
- Geertz C.* Introduction // *Geertz C.* Local Knowledge. N.Y.: Basic Books, 1983. P. 3–16.
- Interpreting Politics / Ed. by M.T. Gibbons.* Oxford; N.Y.: Blackwell, 1987.
- Goldstein L.J.* Historical Knowing. Austin: University of Texas Press, 1976.
- Gossman L.* Toward a Rational Historiography // *Transactions of the American Philosophical Society*. 1989. Vol. 79. No. 3. P. 1–68.
- Social Science as Moral Inquiry / Ed. by N. Haan, R.N. Bellah, P. Rabinow, W.N. Sullivan.* N.Y.: Columbia University Press, 1983.
- Habermas J.* A Review of Gadamer's «Truth and Method» // *Understanding and Social Inquiry / Ed. by F.R. Dallmayr, T.A. McCarthy.* Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1977. P. 335–363.
- Habermas J.* The Theory of Communicative Action, Vol. I: Reason and the Rationalization of Society. Boston: Beacon, 1984.
- Habermas J.* The Hermeneutic Claim to Universality // *Interpreting Politics / Ed. by M.T. Gibbons.* Oxford; N.Y.: Blackwell, 1987. P. 175–202.
- Huyssen A.* Mapping the Postmodern // *Huyssen A.* After the Great Divide. Bloomington: Indiana University Press, 1986. P. 178–240.
- Ingram D.* Hermeneutics and Truth // *Hermeneutics and Praxis / Ed. by R. Hollinger.* Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1985. P. 32–53.
- Jacoby R.* Social Amnesia. Boston: Beacon, 1975.
- Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture. N.Y.: Oxford University Press, 1965.
- Jones E.* The Life and Work of Sigmund Freud. N.Y.: Doubleday, 1963.
- Kuhn T.* The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press, 1970. (*Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.)
- Kuhn T.* Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity. 1894–1912. N.Y.: Oxford University Press, 1978.

- Levi-Strauss C.* The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Lyotard J.-F.* The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. (*Льотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб.: Алтейя, 1998.)
- Marcuse H.* Eros and Civilization. Boston: Beacon, 1954.
- Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy John Rawls et al. / Ed. by S.M. McMurrin. Salt Lake City (Utah): University of Utah Press, 1987.
- Merton R.K.* The Normative Structure of Science // *Merton R.* The Sociology of Science. Chicago: University of Chicago Press, 1973 (1942). P. 267–278.
- Misch G.* The History of Autobiography in Antiquity. L.: Routledge & Kegan Paul, 1973 (1907).
- Mitzman A.* The Iron Cage. N.Y.: Knopf, 1970.
- Nagel T.* The View from Nowhere. N.Y.: Oxford University Press, 1986.
- Parsons T.* The Structure of Social Action. N.Y.: Free Press, 1937.
- Parsons T.* The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology // *Parsons T.* Essays in Sociological Theory. N.Y.: Free Press, 1954. P. 212–237.
- Parsons T.* Introduction // *Weber M.* Sociology of Religion. Boston: Beacon, 1963.
- Parsons T.* Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice Hall, 1966.
- Parsons T.* The System of Modern Societies. Englewood Cliffs (N.J.): Prentice Hall, 1973. (*Парсонс Т.* Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1997.)
- Toward a General Theory of Action / Ed. by T. Parsons, E. Shils. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1951.
- Piaget J.* The Principles of Genetic Epistemology. L.: Routledge & Kegan Paul, 1971.
- Interpretive Social Science: A Reader / Ed. by P. Rabinow, W. Sullivan. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1979.
- Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.
- Rieff P.* Freud: The Mind of the Moralist. N.Y.: Doubleday, 1971.
- Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1979.
- Rorty R.* Method, Social Science, Social Hope // *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1982a. P. 191–210.
- Rorty R.* The World Well Lost // *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1982b. P. 3–18.
- Rorty R.* Postmodernist Bourgeois Liberalism // *Hermeneutics and Praxis* / Ed. by R. Hollinger. Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1985a. P. 214–311.
- Rorty R.* Habermas and Lyotard on Postmodernity // *Habermas and Modernity* / Ed. by R.J. Bernstein. Cambridge (Mass.): MIT Press, 1985. P. 161–175.
- Rorty R.* Foucault and Epistemology // *Foucault: A Critical Reader* / Ed. by D.C. Hoy. Oxford; N.Y.: Basil Blackwell, 1986. P. 41–50.

- Sarris A.* Toward a Theory of Film History // *Sarris A.* The American Cinema: Directors and Directions 1929–1968. N.Y.: Dutton, 1968. P. 19–27.
- Scheffler I.* Science and Subjectivity. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976.
- Taylor C.* Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Taylor C.* Foucault on Freedom and Truth // Foucault: A Critical Reader / Ed. by D.C. Hoy. Oxford; N.Y.: Blackwell, 1986. P. 69–102.
- Thompson E.P.* The Poverty of Theory and Other Essays. L.: Merlin, 1986.
- Toulmin S.* Human Understanding. Vol. I. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1971.
- Voegelin E.* The World of the Polis. New Orleans: Louisiana State University Press, 1957.
- Walzer M.* Spheres of Justice. N.Y.: Basic Books, 1983.
- Sociological Theory in Transition / Ed. by M.L. Wardell, S.P. Turner. Boston: Allen & Unwin, 1986.
- Warnke G.* Justice and Interpretation. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1993.
- West C.* The Politics of American Neo-Pragmatism // Post-Analytic Philosophy / Ed. by J. Rajchman, C. West. N.Y.: Columbia University Press, 1985. P. 259–272.
- Will F.L.* Reason, Social Practice, and Scientific Realism // Hermeneutics and Praxis / Ed. by R. Hollinger. Notre Dame (Ind.): Notre Dame University Press, 1985. P. 121–141.
- Winch P.* The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy. L.: Routledge & Kegan Paul, 1958.
- Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. N.Y.: Macmillan, 1968. 3d ed.