

*Г.Б. ЮДИН*

### **РЕФЛЕКСИВНАЯ СОЦИОЛОГИЯ МЕЖДУ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬЮ И НЕДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬЮ**

Требование рефлексии прочно вошло в методологию социальной науки. При этом процедура рефлексии рассматривается как беспроблемная и самоочевидная. Такой подход не только содержит внутреннее противоречие, но не уделяет внимания опыту рефлексии как переживания самообъективации. В статье анализируется концепция рефлексивной социологии П. Бурдьё и обосновывается возможность рефлексивной социологии как специфического опыта пребывания между действительностью и недействительностью. Этот опыт предлагается описать в терминах теории децентрации Ж. Пиаже: рефлексивный опыт формируется за счёт интенции аккомодации, но ретроспективно всегда воспринимается как ассимиляция. Это противоречие в структуре рефлексивного опыта задаёт необходимое внутреннее напряжение рефлексивной процедуры.

*Ключевые слова:* рефлексия, рефлексивность, самообъективация, Бурдьё, действительность, децентрация, аккомодация, ассимиляция

Рефлексивное отношение к познанию давно стало дежурным требованием, выдвигаемым методологией социальной науки. Если социолог претендует на объяснение того, как протекает процесс познания и как в итоге получается определенное содержание, ему следует выявить социальную обусловленность и ограниченность собственного знания. Социологическая критика предлагает инструментарий, который позволяет объективировать социальные условия познания: в процедуру познания необходимо включить рефлексию.

---

**Юдин Григорий Борисович** — аспирант кафедры анализа социальных институтов ГУ–ВШЭ. **Электронная почта:** gregloko@yandex.ru

Исследование выполнено при поддержке Научного Фонда ГУ–ВШЭ (индивидуальный грант №08–01–0094) и факультета социологии ГУ–ВШЭ.

Однако обычно не разъясняют, каким именно образом должна осуществляться эта рефлексивная самообъективация, полагая её чем-то само собой разумеющимся. Предполагается, что указания на необходимость рефлексии достаточно, чтобы задействовать в познающем какую-то дополнительную инстанцию, которая позволит ему подняться над собой. Эта инстанция должна обладать способностью объективировать социальные условия познания, но поскольку известно, что сама познавательная (то есть объективирующая) деятельность социально обусловлена, эта инстанция должна быть досоциальной. Таким образом, в нужный момент на помощь призывают трансцендентального субъекта, поручая ему функцию самообъективирующего познания, — так, как будто к нему не относилась вся предшествующая социологическая критика, которая и продемонстрировала необходимость самообъективации.

Указанное противоречие удаётся устранить — точнее, обратить в объяснительный принцип — там, где эпистемология натурализуется, а познание релятивизируется<sup>1</sup>. *Curriculum vituosus* рефлексии размыкается в последовательность самоописаний, формально наделяющих познание рефлексивностью за счёт самореференции, то есть постоянного отнесения знания к самой познающей инстанции. При этом опыт рефлексии — то, как рефлексия воспринимается и переживается человеком, — остается вне поля зрения. Для эпистемологии, исследующей метод, которым реально оперирует, или должна оперировать Наука, опыт рефлексии как фрагмент внутреннего мира единичного человека не представляет интереса. Но вероятно, что именно опыт рефлексии только и служит двигателем самообъективирующего познания, а Наука лишь пожинает плоды этого порыва. Возможно, тогда и само стремление к социологической самокритике порождается специфичностью этого опыта и обнаруживающимся в нём знанием. И именно об этом опыте эпистемология социальной науки знает так мало, поскольку его либо просто замалчивают, либо редуцируют к опыту рутинного самоописания. Этот опыт необходимо проанализировать, разъяснить его роль и на основании этого анализа ответить на вопрос: как возможна рефлексивная социология?

<sup>1</sup> Такое видение эпистемологии обычно возводят к У.В.О. Куайну: «Эпистемология, или нечто подобное ей, просто занимает место раздела психологии и, следовательно, естественной науки. Она исследует естественные явления, а именно физический человеческий субъект... Мы ищем понимания науки как учреждения или процесса, происходящего в мире, и мы не предполагаем, что это понимание должно быть лучше, чем сама наука, которая является его объектом» [8, с. 379–380]. Однако при обсуждении этой позиции стоит иметь в виду, что она имеет в психологии более глубокие корни. Подробнее об этом см. ниже.

### Утрата действительности и усиление рефлексии

Первые попытки рефлексивного анализа социологического познания появляются практически одновременно с институционализацией социологии как академической дисциплины. В ходе кристаллизации предмета и функций социологического знания возникает потребность в осмыслении того, каким образом новая дисциплина связана со своим собственным предметом. Х. Фрайер, возглавивший первую в Германии кафедру социологии, понимает эту связь как двойное отношение социологии к историческому процессу: Согласно Фрайеру, социологии, с одной стороны, надлежит диалектически понимать общественные структуры, а с другой — она сама обязана своим возникновением конкретной исторической ситуации, и её задача столь же исторична, как и её предмет [20, S. 114–115]. Вместе эти два тезиса позволяют видеть в социологии прямую наследницу философии истории (как в методологическом, так и в историко-научном плане). Второй из указанных тезисов обязывает к поиску исторического места социологии, который Фрайер называет «социологией социологии» и из которого он выводит функцию социологической науки. Эта наука возникает из особого рода совершенно новой необходимости схватить настоящее как становление и свершение исторических структур особого типа — общественных структур. Таким образом, уже в условиях возникновения социологии «выражается экзистенциальный характер общественной действительности»: именно этот характер социологическая теория должна рассматривать как свой источник, и именно общественную действительность она должна принимать в расчёт в первую очередь [20, S. 171].

Несмотря на появление метасоциологических соображений о социологии, в целом социология продолжает ощущать себя глубоко погружённой в историческую действительность и связывать с этим надежды на познание. И даже сама концепция исторически обусловленной функции социологии считается ею с действительности. Следует иметь в виду, что представление о социологии как о науке о действительности возникает в контексте напряжённого поиска немецкой социологией своей идентичности. Существенным элементом этого процесса стало противопоставление себя исторической науке. Именно поэтому у Фрайера мы видим, как идея действительности обозначает особый способ позиционирования социолога по отношению к историческому процессу.

Действительность предстаёт как поток исторических напряжений, который находит своё разрешение в исторической реальности. В каждый следующий момент эта реальность обнаруживает, что имело место *в действительности* в момент предыдущий. Такое становление может быть познано как принцип, т.е. его можно познать с помощью

*принципиального* теоретического рассуждения. Но «поставить принцип против принципа» – это всё, на что способна теория; цена этим принципам определяется исключительно самой историей [13, с. 60]. Поэтому подобающее отношение к этой действительности должно быть примерно таким, каким его мыслил Гегель: чувствуя «пронзающую» нас действительность, мы должны не пытаться опередить историческую реальность, но обязаны изложить её [13, с. 10].

Однако можем ли быть уверены, что чувство действительности всегда будет с нами и не обманет нас? На деле оно может оказаться довольно зыбким: через четверть века ученик Фрайера Х. Шельски, напротив, писал, что социология потеряла действительность [31, S. 394–395]. Вообще, изменилось самоопределение социологии по отношению к историческому процессу: по мнению Шельски, это лишь результат длительной трансформации, в ходе которой сомнение, проникая в разные сферы жизни в эпоху модерна, подорвало любую догматику, как в области религии, так и в области философии и социально-политической науки. Впоследствии это же сомнение разрушило мир бинарных оппозиций, мир, в котором истине противопоставлялась ложь. Этот процесс расшатывания истин Шельски обозначает как усиление рефлексии — превращение её в *перманентную* рефлексию. Одним из элементов этого процесса является социологическая объективация знания, релятивизирующая, в том числе, научное знание [32, S. 276].

По мере того, как наука (и, в том числе, социальная наука) утверждалась в качестве самостоятельного предмета социологического исследования, возникла необходимость перепозиционировать отношение социологии к историческому процессу так, чтобы вновь отразить двойственность этого отношения — но теперь уже на новом уровне. Социальную науку по-прежнему требуется представить как значимый компонент этого процесса и, в то же время, как наблюдающую этот процесс инстанцию. Однако теперь требуется учесть то, что не было и не могло быть проблематичным на ранних этапах институционализации социологии — роль социологии и социального учёного в свершении общественных структур.

Такие соображения позже легли в основу известной дискуссии по поводу «рефлексивной модернизации» [18]. В ней обнажается ряд проблем как эпистемологического, так и институционального характера. С одной стороны, рефлексивный процесс дан в своей объективной фактичности в том смысле, что социальная наука реально наблюдает объект, на который она сама влияет. С другой стороны, остаётся неясным, каким образом наука постигает само это влияние. Иными словами, в теоретико-познавательном отношении недостаточно обнаружения некоторого принципа развития науки. Пытаясь разрешить это противоречие, У. Бек обозначает реальное состояние цивилизации

(действительности) термином «рефлексивность», а способность объективировать это состояние — термином «рефлексия». Тем самым, полагает Бек, он создаёт такую теорию рефлексивности, которая противостоит «когнитивной теории рефлексии» в том, что допускает возможность протекания рефлексивных процессов без их осознания. Если рефлексивность — это реальное состояние цивилизации, то вопрос о том, удастся ли осуществить рефлексию, остаётся открытым [18, р. 175–177]. Отсюда Бек делает вывод, что решающим вопросом для науки становится институционализация рефлексии, ибо неспособность социальной науки самостоятельно создать такую схему самообъективации, которая удовлетворяла бы требованиям рефлексивности, ведёт к гетерокефальности. Поэтому ключевой задачей для социальной науки становится «практически эффективное изменение самопонимания» и, более конкретно, «освобождение наук от созданной по их же вине несамостоятельности и слепоты перед рисками» — иными словами, обеспечение такого процесса рефлексии, который удовлетворял бы требованиям действительности как рефлексивности [2, с. 276–277].

Постепенно рефлексия становится основным требованием в методологии социальной науки. Без понятий «рефлексии/рефлексивности» сегодня обходится редкая теория социального познания. Между тем, в отношении этого жизненно важного требования остаётся нерешённым самый главный вопрос: как возможна его реализация? Ведь если научное знание становится предметом социологической объективации и социология демонстрирует детерминированность научного знания, откуда может взяться критерий успешности самообъективации? Порой требование рефлексии формулируется так, словно обращение собственного метода на себя является самоочевидной процедурой, которая может опускаться только по причине недостатка у исследователя внимательности или интеллектуальной честности. Но если эта процедура столь проста и беспроblemна, как могла она занять в тех же самых рассуждениях место ключевой эпистемологической трудности?

### **Проблематика рефлексивного опыта в эпистемологии Бурдьё**

Чтобы обсудить вопрос о том, как возможна рефлексия в социальном познании, рассмотрим подробнее, чем обуславливается требование рефлексии теперь уже не в историческом, а в сугубо методологическом аспекте. При предъявлении таких требований часто апеллируют к эпистемологии П. Бурдьё. Однако для нас важнее другое: у Бурдьё можно найти, пожалуй, наиболее последовательное выведение этого требования из анализа процедуры социологического исследования.

Стоит напомнить, что Бурдьё пытается одновременно решить две противоречащие друг другу задачи: с одной стороны, разработать метод,

который позволял бы оградить научный дискурс от повседневных конструктов; а с другой стороны — проблематизировать социологическое познание таким образом, чтобы оно могло открывать для себя нечто новое в эмпирическом исследовании. Первая задача соответствует установке на специфически социологическую объективацию структур социального, которая недостижима средствами актуального понимания (и здесь Бурдьё рвёт со всяким универсализмом, который видит гарантии научного понимания в объективной фактичности актуального понимания). Вторая задача соответствует установке на уяснение того содержания, которое проживается субъектом действия или высказывания; потеря этого содержания всегда будет означать подмену политематичности действия/высказывания монотематичностью и, соответственно, подгонку решения под заранее известный ответ (тем самым Бурдьё вторично отказывается от универсализма, на этот раз такого, который находит для себя гарантии в монофилетических или пантеистических взглядах на происхождение человека, в предположениях о «единстве бессознательного» и т. п.). На пересечении обеих задач у Бурдьё оказывается понятие «практического смысла», который одновременно представляет собой и индивидуальную интенцию, и отражение структурных обстоятельств своего генезиса. Практика оказывается носителем собственной логики, которая противоречит всякой логической логике и не предполагает никакой сознательной рефлексии и самоконтроля [4, с. 178].

Поскольку задачей социолога является структурное объяснение/понимание практического смысла (и последующее возвращение его субъекту действия/выражения), то практическое отношение субъекта к объекту не только не может быть устранено из познавательной процедуры, но, напротив, должно составлять неотъемлемую её часть. Именно поэтому данная задача не может быть решена за счёт использования позиции «чужака», «свободно парящей интеллигенции» или «автономии научной профессии». С точки зрения Бурдьё, эти эпистемологические химеры только заслоняют реальную структуру процесса познания.

Чтобы уловить смысл происходящего, необходимо увидеть ту логику, которой движется та или иная конкретная практика. Однако вслед за этим необходимо сменить позицию и в акте рефлексии объективировать собственное практическое отношение к объекту. В конечном счете, для Бурдьё не имеет значения, в какой именно практической позиции находится наблюдатель. Понимание, безусловно, возможно только при хорошем уровне знакомства с объектом, при уверенном владении ключевыми для исследуемой совокупности категориями. Но, так или иначе, социолог в первую очередь обязан отдавать себе отчёт в своём отношении с объектом (которое у разных наблюдателей может быть разным) и делать поправку на то, что он

практически производит наблюдение (это является общей чертой всех наблюдателей). Он должен владеть навыком смены наивно-естественной установки на установку рефлексивную, причём обе они совершенно необходимы для социологического познания.

Познавательная структура исследовательской процедуры может быть представлена следующим образом. Задача «объективации объективации» означает возможность отрешиться от практики, сохранив при этом весь эмпирический опыт, полученный при понимании практического смысла. Чтобы правильно понять практическое чувство, следует иметь хотя бы представление о том, что чувствует действующий. Для этого придётся задействовать ресурс обыденного, заинтересованного понимания. Однако затем оно должно смениться пониманием незаинтересованным — теоретическим и «схоластическим», а потому неизбежно деформированным. Наконец, на заключительном этапе необходимо охватить мысленным взглядом разницу между двумя предыдущими видами понимания: это позволит познать всю структуру субъект-объектных отношений, возникающих в данном случае [19, p. 76–77].

Итак, Бурдье вплотную подводит нас к необходимости задействовать рефлексивную для социологического познания. Он делает даже намного больше: он описывает основные элементы опыта, который должен сопровождать рефлексивную. Он чётко фиксирует, что именно из наивно-естественной установки следует удерживать, а что выносить за скобки. Он также проясняет соотношение между двумя этими установками, которое лучше всего можно описать как наслаивание мира в редукции на мир наивно-естественной установки (поскольку практическое отношение к объекту не выводится за скобки, но дополняется рефлексивным отношением субъекта к самому себе, отношением самообъективации, «редуцированный» мир оказывается богаче мира естественного). И всё же Бурдье не отвечает на самый главный вопрос: как *технически* возможна процедура рефлексии и *почему* она возможна?

В поиске ответа на эти вопросы мы предложим три варианта трактовки идеи о рефлексивном познании у Бурдье. Эти три варианта будут нужны не столько для того, чтобы лучше понять самого Бурдье, сколько для решения вопроса о возможности рефлексивной социологии. При этом хотелось бы обратить внимание, что данная проблема, если понимать её как проблему переключения между естественной и рефлексивной установками, конечно, не сводится к основаниям социологического познания, но совпадает с одним из главных вопросов феноменологической философии, где предпринимались попытки обосновать возможность такого переключения<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> В историко-социологическом отношении это объясняется тем, что проблема рефлексивного перехода тождественна проблеме преодоления «эпистемологического препятствия», являвшейся ключевой для учителя Бурдье Г. Башляра. Это преодоление, по Башляру, возможно ценой

*Трактовка 1.* Возможно, Бурдьё рассматривает рефлексивную процедуру как нечто, чему в принципе нельзя научить. Она происходит естественным образом и не требует усилий. В самом деле, поскольку акт рефлексии должен обеспечивать свободу от практики, он должен быть непрактичным, не обладать прагматическим измерением. Следовательно, учить рефлексии так, как учат любой другой практике, невозможно.

Собственно, термин «рефлексия» здесь уже не предполагает почти никакого переключения установки, хотя и указывает на некоторую недостаточность повседневного опыта для познания. Именно поэтому возникает вопрос: кто требуется для того, чтобы стало возможным познание — кого характеризует эта повседневность и для кого она в то же время недостаточна? Один из наиболее известных ответов на этот вопрос в феноменологии — человек. М. Хайдеггер отводит эту роль человеку. Для Хайдеггера ключевая роль человека в схеме познания является следствием структуры его онтически первичного *Dasein*, бытия здесь и сейчас, данного через структуру мира, в котором человек встречает всё сущее [24, S. 17]. Хайдеггеровская формула познающего человека предполагает: чтобы получить доступ к сущему, необходимо пережить опыт того, что противопоставлено всему сущему в целом (Ничто). Особенность человека состоит в том, что он изначально имеет этот опыт, он изначально «содержится внутри» этого противопоставления всему сущему [25, S. 19]. По сути, в подходе Хайдеггера воплощается первая, предложенная выше трактовка рефлексивной процедуры, несмотря на то, что сам Хайдеггер дистанцируется от эпистемологического заострения феноменологии. Всё сущее в целом, данное в мире *Dasein*, недостаточно для раскрытия этого сущего; требуется выход за пределы этого сущего, опыт Ничто. Но так как Ничто не является простым отрицанием сущего, а, напротив, раскрывает сущее в себе, то доступ к Ничто не требует преодоления первично данного человеку мира. Скорее, этот мир содержится внутри Ничто. С помощью идеи Ничто Хайдеггер, с одной стороны указывает на недостаточность мира сущего для познания, а с другой — избегает введения ещё одного мира, который фундировал бы познание. В итоге оказывается, что человек не властен над опытом Ничто; напротив, ужас, в котором открывается Ничто, завладевает человеком помимо его желания: «пропасти его господства отвечает незначительность его возможной причины» [25, S. 22].

В результате рефлексия заменяется на более осторожные термины (такие, как *Besinnung* — осмысление), не предполагающие выхода за пределы первично данного мира, поскольку весь мир как бы конституируется внутри этого выхода. Сознание этого факта посещает

«эпистемологического прорыва» (*rupture*), по сути тождественного разрыву с первичным наблюдением (см.: [17, p. 19]).



человека лишь в отдельные моменты, наступление которых ему неподвластно. Против этой трактовки понятия рефлексии у Бурдьё выступает непреклонность, с которой он настаивает на том, что человек умеет только то, что он усвоил (инкорпорировал), и владение каким-либо навыком (в том числе и методом) не может происходить ниоткуда, кроме как из социальной среды. По этим же причинам не следует думать, что Бурдьё исходит из того, что некоторые люди обладают прирождённой способностью к рефлексии, и его послание адресовано именно им<sup>3</sup>.

*Трактовка 2.* Способность к рефлексии присуща каждому, и каждый способен осуществить разрыв с естественной установкой, однако эта способность может быть не актуализирована. В этом случае появляется место для роли методолога, и эта роль будет сводиться к напоминанию о необходимости такого разрыва, чтобы актуализировать способность к рефлексии.

Значение человека для этой трактовки обнаруживается в феноменологии М. Шелера, существенно отличающейся в этом отношении от хайдеггеровской. Обоснование, которое даёт Шелер рефлексивной деятельности человека, базируется на его представлении о структуре мира. Шелер обозначает первичный в онтическом отношении мир как «естественное мировоззрение» и полагает, что предметы в этом мире и взаимосвязи между ними обладают, в первую очередь, ценностной структурой, то есть существуют благодаря направленности человека к тем или иным ценностям (которые обладают некоторой объективной иерархией) [29, р. 48–51]. Таким образом, всякое естественное мировоззрение является естественным только по отношению к его носителю (и существование предмета, данного в галлюцинации, таким образом, совершенно реально). Ценности же не являются акциденциями вещей, но, напротив, задают ценностную структуру мира вещей. Познание этой структуры предполагает наличие доступа в сферу абсолютных ценностей, которые в результате селекции создают отдельные естественные мировоззрения. Наука не обладает таким доступом (по Шелеру, она оперирует лишь предметами, «относительными к жизни»).

Если по Хайдеггеру онтически первичное бытие, *Dasein*, является собой преимущество для феноменологического разьяснения мира, то Шелер приходит к тому, чтобы рассматривать его как препятствие

<sup>3</sup> Характерны обвинения в элитизме, которые Бурдьё адресует Хайдеггеру как раз в тех местах, где тот пытается разработать метод онтологической интерпретации экзистенции с помощью понятий «способности быть целым», «совести» и «решимости». Бурдьё полагает, что Хайдеггер пытается утаить социальные основания такой методичной интерпретации (см.: [3, с. 152–154; 24, S. 404–412]).

[14, с. 64]. Корень различия — именно в той роли, которую Шелер отводит ценностям. У Хайдеггера данность другого Dasein проистекает из со-бытия (Mitsein); присутствие Другого обусловлено структурой полезности сущих в мире вещей. Соответственно, анализ присутствия Другого возможен путём онтологического изучения этой структуры. У Шелера же данность другого Dasein обусловлена тем, что Другой всегда предшествует Я в структуре ценностного бытия [21, S. 48-51]. Соответственно, анализ отношения к Другому будет базироваться на аксиологическом знании, которое можно обрести только путём выхода за пределы Dasein.

Феноменология является тем единственным методом, который позволяет выйти за пределы относительно естественного мировоззрения и с помощью редукции усмотреть мир абсолютно сущих предметов. Таким образом, особый феноменологический опыт, который может быть получен с помощью редукции, не ограничивается интенциональной сферой, но простирается в сферу ценностей. Но чтобы осуществить редукцию, необходимо преодолеть действительность, отказаться от действительного бытия, которое всегда проявляется как сопротивление действительности; иными словами, отторгнуть действительность, провести её аннигиляцию, или «де-реализацию» (Entwirklichung). Шелер показывает, что *differentia specifica* для человека будет как раз способность к такой де-реализации, поскольку сопротивление действительности присуще уже животным. Иными словами, рефлексивная способность есть одновременно основная теоретико-познавательная предпосылка и отличительная способность человека или, более того, *conditio humana*.

Проблема с этим решением состоит в том, что вводится предположение, что человек может легко перемещаться между двумя мирами, между которыми существует фундаментальное противоречие — миром, где познающий субъект свободен, и миром, где он подвержен принудительной силе социальной реальности. Но в таком случае становится вообще непонятно, в чём состоит ценность и специфика рефлексивной процедуры, непонятно, какие препятствия могут помешать её корректному осуществлению (как возможна ошибка?). У Шелера эта проблема отражается в том, что он вынужден создавать достаточно запутанную и противоречивую теорию ошибок и самообманов, которая объясняла бы, почему феноменологическое познание может потерпеть неудачу<sup>4</sup>. В целом можно заключить, что предположение о том, что рефлексия является безусловной и самоочевидной процедурой, было бы непродуктивным.

*Трактовка 3.* Чтобы развернуть третью трактовку, обратимся к критике, которую адресовал шелеровской концепции Гуссерль. Гуссерль

<sup>4</sup> См. подробнее: [15, 30].

подчёркивает, что воззрение, согласно которому трансцендентальная смена установки переносит человека в некоторый слой его человеческого бытия, само представляет собой возврат к наивно-естественной установке, ведь рассматривать себя как человеческое существо уже означает полагание мира. В то время как подлинная редукция должна была бы обнаруживать апперцепцию «человеческое существо» в рамках апперцепции «мир» [26, р. 493]. Но в таком случае корректный способ сформулировать сущность процедуры редукции определял бы её как интенцию аннигиляции действительности, однако такой *аннигиляции, которая всё же воздерживалась бы при этом от полагания самой себя*. Таким образом, в рефлексивной установке суждение о самой аннигиляции не будет выноситься, сама она попадёт в сферу приостановки веры вместе со всем содержанием мира.

В применении к теории Бурдьё это будет означать, что на самом деле эпистемология Бурдьё не содержит никакого однозначного средства для обозначения перехода между установками, и даже не предполагает такого средства. Поскольку научное понимание практического смысла совершается и завершается при выходе из наивно-естественной установки, субъект попадает в сферу сомнения. Это сомнение, произведённое феноменологической редукцией, относится к тому пониманию, которое практически было осуществлено в повседневной жизни. Оно относится к практическому смыслу, схваченному до рефлексивного перехода. Но оно относится в равной степени и к самому переходу: субъект одновременно ставит под сомнение понятий им практический смысл, собственную практическую позицию в отношении объекта, а также сам факт осуществления рефлексии. Он никогда не может узнать, удалось ли ему «объективировать объективацию» или нет, и эпистемология не может дать ему способа ответить на этот вопрос<sup>5</sup>.

Нельзя не признать, что некоторые элементы эпистемологии Бурдьё активно противостоят этой трактовке. Среди них — настойчивое употребление им термина «объективность» в отношении познания (что может означать «объективность» по отношению к объекту, который находится между чужеродностью и освоением?), а также постоянное подчёркивание верности идеалу Просвещения. Однако наша задача здесь состоит не в том, чтобы выявить и устранить внутренние противоречия социологии Бурдьё, но в том, чтобы воспользоваться ими как

<sup>5</sup> «По мере того, как такому способу мышления удаётся преодолеть очевидную дистанцию, полагающую практику как *объект*, стоящий перед наблюдателем в качестве чуждого ему тела, он может стать *теоретическим субъектом* практики... При этом научная работа доставляет новый опыт, приближая чуждое, но не лишая его вместе с тем его чужеродности» [4, с. 284].

указанием на существенные проблемы рефлексивного познания и ресурсом для решения этих проблем.

Предложенная трактовка позволяет получить важное звено для описания рефлексивного опыта. Однако приостановка веры в отторжение действительности, хотя и является ключевой характеристикой рефлексивного опыта, всё же оставляет немало вопросов относительно его структуры. Как становится возможной исходная интенция аннигиляции? И если её результат остаётся недоступным в рефлексивной установке, то как следует описать её следствия, которые мы обозначаем здесь как процесс познания? Заключение аннигиляции в скобки не даёт прямого ответа на эти вопросы, но может выступить в качестве путеводной нити при их исследовании.

### **Проблема критерия в концепции децентрации**

Чтобы продвинуться в анализе рефлексивного опыта и обнаружить, какие препятствия стоят на пути теории рефлексии, мы рассмотрим некоторые соображения, с помощью которых обычно обосновывают доступность для рефлексивного созерцания процесса и результатов отказа от действительности. В самом деле, сторонники второй концепции, которая, как мы продемонстрировали выше, слишком поспешно устраняет проблему преодоления разрыва между мирами, могут возразить, что способность такого преодоления не дана от рождения, но приобретается в ходе обучения — и даже, более того, предоставляет бесконечный простор для развития человека. Такие соображения, поскольку они связаны с обучением, носят психологический и педагогический характер. Они позволяют получить описания этого эволюционного процесса, которые мы сможем скорректировать, руководствуясь полученными выше выводами.

Указанные соображения исходят из наблюдаемого развития когнитивных способностей у человека и его способности к социализации. В наиболее систематичном виде они отражены в теории генезиса интеллекта Ж. Пиаже<sup>6</sup>. Исходной точкой в определении интеллекта

<sup>6</sup> Здесь следует сделать разъяснение, чтобы избежать терминологической путаницы. Шелер в своей теории ступеней помещал существование практического интеллекта на ступень животного, полагая, что собственно человеческое ни в коем случае не может сводиться к интеллекту [14, с. 50–54]. При этом Шелер опирался на теорию интеллекта Кёлера, который утверждал, что между человеком и животным качественной разницы нет: это позволило Шелеру заключить о необходимости поиска качественного отличия в другой сфере.

Что касается Пиаже, то он как раз противопоставляет свой подход гештальтской теории интеллекта, полагая, что отождествление восприятия с интеллектом упускает из виду внутреннюю динамику интеллекта [12, с. 27–35]. В конечном счёте, между взглядами Шелера, говорящего

для Пиаже служит всё то же освобождение действия от «рабского подчинения изначальным «здесь» и «теперь» [12, с. 13]. Это освобождение Пиаже описывает как переход от исходного эгоцентричного состояния к всё более и более децентрированному видению мира. На начальном, сенсомоторном уровне развития интеллекта объекты практически не существуют как таковые: мир ребёнка полностью вписывается в рамки мира-для-меня, и элементы окружающей среды неотделимы от их свойства быть подручными средствами удовлетворения потребностей ребёнка. Собственно, различие между самой биологической системой и окружающей средой не проводится. По мере того, как это первое равновесное состояние системы сталкивается с практическими трудностями, ребёнок начинает вырабатывать репрезентации объектов, что тождественно первичной конституции самих объектов. Однако в рамках нового равновесия эгоцентризм преобладает, проявляясь, в частности, в феноменах эгоцентрической речи и неспособности к смене перспектив. В ходе дальнейшей децентрации это равновесие также разрушается, что сопровождается развитием логического и абстрактного мышления и завершением дифференциации Я и Другого. При этом децентрация протекает не линейно, а распадается на отдельные ступени, которые характеризуются временным динамическим равновесием (таким образом, весь процесс децентрации может быть представлен как серия операций децентрации). И хотя последовательность стадий в онтогенезе психологически необходима, Пиаже не устанавливает явного предела процессу децентрации, подчёркивая, что такое равновесие, при котором принципы мышления совпадали бы с законами формальной логики, теоретически недостижимо [12, с. 182].

Поскольку переход между равновесиями стимулируется опытом, который приобретает человек, требуется описать механизм обработки этого опыта. Для этого Пиаже использует понятия ассимиляции и аккомодации, которые одновременно раскрывают содержание операции децентрации. Ассимиляция указывает на то, что мир воспринимается и преобразуется субъектом в соответствии с перцептивными схемами. Аккомодация, напротив, означает необходимость корректировки ассимилятивных схем и отражает их обусловленность предыдущим опытом. Для корректировки схем требуется появление критического отношения к ним и, следовательно, аккомодация происходит в форме децентрации. Таким образом, аккомодация в форме децентрации

о «дистанцировании» человека от окружающего мира, и Пиаже, кладущего идею децентрации в основание теории интеллекта, достаточно много пересечений. Тот факт, что Шелер не мог быть знаком с генетическими теориями интеллекта, не делает его феноменологический анализ менее релевантным.

обеспечивает увеличение структурной комплексности знания (в противовес его ассимилятивному накоплению) и является основным объясняющим механизмом в генетической эпистемологии. Рефлексивный процесс, приводящий к развитию знания, объясняется с помощью механизма аккомодации под воздействием внешнего опыта.

Эта модель используется не только для решения вопросов онтогенеза, но и для прояснения филогенеза знания в рамках цивилизации. Пиаже проводит эту идею с опорой на различие логического и пралогического, введённое для объяснения «первобытного» мышления Л. Леви-Брюлем: «Наши восприятия устремлены к возможному максимуму объективности, к избеганию, следовательно, всего того, что могло бы быть вредным или просто бесполезным для установления этой объективности. С этой точки зрения первобытные люди не воспринимают так, как мы» [9, с. 36]. Пиаже сопоставляет мистическое мышление примитива с «предпонятиями», которые используют дети 2–5 лет: в обоих случаях становление субъект-объектных отношений остаётся заблокированным уверенностью в существовании мира, данного эгоцентричному сознанию [27; 28, р. 147]. Ю. Хабермас устраняет разрыв между онтогенетическим и филогенетическим уровнями анализа, применяя ту же модель к понятию «картины мира»: развитие знания мыслится в контексте формирования всё более децентрированных картин мира [22, S. 105].

Понятие децентрации разъясняет, таким образом, содержание рефлексивной процедуры и позволяет, с одной стороны, обосновать способность человека к рефлексивному познанию (в условиях нормально проходящего онтогенеза), а с другой — построить теорию прогресса научного знания и указать на роль рефлексии в этом прогрессе. Однако в отношении понятия децентрации можно выдвинуть некоторые возражения, существенные для теории рефлексии. Мы укажем на две взаимосвязанные трудности.

Первая трудность состоит в том, что теория Пиаже построена на неявной предпосылке, что сама операция децентрации дана субъекту познания в опыте. В самом деле, обратимся к способности перспективного видения и формированию различения между своей точкой зрения и точкой зрения Другого, которое Пиаже вслед за Леви-Брюлем связывает с усилением стремления к объективности. Операцию децентрации можно считать свершившейся, когда в соответствии с некоторым объективным критерием можно заключить, что субъект принял точку зрения Другого. Очевидно также, что этот критерий должен быть доступен самому субъекту, так как в противном случае различие между объективным познанием и угадыванием исчезнет. Однако откуда может взяться этот критерий и как он может быть познан самим субъектом до децентрации? Решение этой проблемы в терминах адаптации, очевидно, порождает логический круг.

С. Арутюнян указывает, что если рассматривать субъекта в модели Пиаже как операционально закрытую систему, то происхождение ретроспективного знания о произведённой децентрации необъяснимо. «[Система] не познаёт [learn], каким образом обнаруживать «неудачи» осуществляемых проб, потому что она создана как раз для того, чтобы быть на это способной. Её операционные ограничения позволяют ей познавать, в каких ситуациях её поведение применимо; но её ограничения не позволяют ей познать *сам факт* того, что её поведение применимо в определённых ситуациях» [23, р. 72].

Недоступность объективного критерия не делает децентрацию невозможной, однако указывает на то, что для объяснения процедуры самообъективации недостаточно ссылки на практическую необходимость адаптации системы к окружающей среде. Собственно, само различие ассимиляции и аккомодации оказывается здесь под вопросом: каким образом можно определить, какой из этих двух процессов имел место в том или ином случае? Совершенно ясно, что для самой системы это знание недоступно.

Вторая трудность, связанная с применением эпистемологии Пиаже для построения теории рефлексии, состоит в том, что проблематично установить самождественность системы. Пиаже склонен понимать децентрацию таким образом, что после её совершения субъект возвращается обратно в исходный «центр», обогащённый новой перспективой и рефлексивным знанием об относительности своих предыдущих представлений. Однако возможность этой «рецентрации» сомнительна: субъект, получивший новое знание и находящийся на новом операциональном уровне, не может просто вычистить вновь полученное знание и вернуться в «центр», ведь ключевое положение теории Пиаже состоит в том, что генезис интеллекта представляет собой структурный, а не кумулятивный процесс. Возможность перемещения между «центрированной» и «децентрированной» установками была бы возможной, если бы субъекту был доступен объективный критерий децентрации. Однако выше мы видели, что дело не может обстоять таким образом. Если субъект никогда не знает, покидал ли он «центр» вообще, тогда как он может туда вернуться?

Оба возражения сходятся в том, что теория Пиаже наталкивается на «парадокс следования правилу»: невозможен критерий децентрации, внешний по отношению к самой децентрации, а стало быть, и предполагаемая «рецентрация» не может являться простым следствием децентрации («рецентрация» возможна только как отдельная операция, которая будет характеризоваться собственным критерием) (см.: [5, 7]). Таким образом, логоцентризм, выражающийся у Пиаже в форме логикоцентризма, порождает в теории познания проблемы, для решения которых требуются иные ресурсы.

### **Аккомодация и ассимиляция как две грани рефлексивного процесса**

Несмотря на то, что нет оснований полагать, что Пиаже был знаком с философией позднего Витгенштейна, направления развития мысли обоих теоретиков обнаруживают существенное сходство [33]. Пиаже утверждает, что социализация индивида происходит синхронно с развитием интеллекта и, более того, даёт понять, что это, в сущности, один и тот же процесс. Роль социального окружения индивида состоит в том, чтобы давать системе «обратную связь» в ответ на её деятельность. Децентрация ребёнка, способность к избеганию формальных противоречий, а вместе с тем и развитие интеллекта, становятся возможными, в итоге, именно за счёт социальной среды. «Ясно, что мышление сообща благоприятствует непротиворечивости: гораздо проще противоречить самому себе, когда мышление происходит только для себя (эгоцентризм), нежели когда имеются партнёры, которые могут напомнить о том, что ты прежде говорил и с какими утверждениями ранее согласился» [28, р. 157]. Впрочем, как только функции социальной среды определяются таким образом, возникают подозрения в том, что значение социального в развитии интеллекта существенно шире тех рамок, которые хочет очертить ему Пиаже. Если до семи лет ребёнок просто ассимилирует «интеллектуальные принуждения» извне, не нуждаясь ни в какой децентрации, тогда как объяснить последующую структурную трансформацию? Если социальное не предшествует логическому онтогенетически, то ассимиляция должна беспрепятственно происходить и далее. Если же социальное всё же предшествует логическому в онтогенезе (и логика является результатом принуждения), то оно должно подчинять его себе и онтологически. Тогда социальное окружение нельзя свести просто к функции субстрата логических принципов, существующих только в мире идей. В связи с этим возникает опасность релятивизации логики.

Чтобы спасти универсальность логических оснований интеллекта, требуется показать, что, хотя адаптационная активность системы и порождается требованиями внешней среды, возникающее в результате равновесие является принудительным лишь логически, но не социологически. Для этого Пиаже вводит различие между истинными и ложными равновесиями. Последние порождаются социальным принуждением (давлением старшего поколения на младшее) и являются неустойчивыми в силу отсутствия в них взаимности (*reciprocité*). Однако пытаясь объяснить, почему понятая таким образом взаимность составляет обязательное условие формирования истинного равновесия, Пиаже сталкивается с серьёзными трудностями: вводится дополнительное условие, согласно которому основания для согласия с некоторой пропозицией должны совпадать у обеих взаимодействующих



сторон [28, p. 165]. Очевидно, что это требование предполагает, что децентрация *уже* произведена, и стороны способны к учёту объективных оснований для согласия. Пиаже также указывает, что согласие между партнёрами будет нарушено, как только один из них перестанет подчиняться другому. Однако возможность существования согласия, не обусловленного подчинением — это и есть то, что требовалось здесь объяснить. Таким образом, решение Пиаже принимает круговой характер.

Истинным равновесием, которое позволило бы урегулировать противоречие между логической и социологической природой интеллекта, Пиаже считает кооперативную деятельность. Развивая концепцию Леви-Брюля, Пиаже полагает, что способность к кооперации, основанной на взаимности и признании объективных оснований для согласия, — это та ключевая черта, которая отделяет нас от первобытных народов, находящихся в состояниях неравновесия, обусловленных либо чистым эгоцентризмом, либо эгоцентричной имитацией, вызванной принуждением. Легко видеть, как в параллельном рассуждении Хабермас приходит к понятию коммуникативной рациональности, которая задаёт возможность различать «нормативно предписанное согласие» и «коммуникативно достигнутое взаимопонимание» [22, S. 107]. Второе вытесняет первое по мере того, как происходит децентрация картин мира и притязания на значимость начинают подвергаться процедурно рациональной критике. Согласие не достигается более за счёт действия традиции, но должно обретаться как взаимопонимание в кооперативном взаимодействии, управляемом принципом коммуникативной рациональности.

Эти рассуждения справедливы лишь при условии, что вводится трансцендентальная предпосылка, согласно которой у взаимодействующих существует изначальная способность к рациональной критике притязаний на значимость — критике, которая апеллировала бы к объективным (как у Пиаже) или интерсубъективным (как у Хабермаса) основаниям. Однако в этом случае эпистемологический статус децентрации расплывается, поскольку её десубъективирующая функция оказывается избыточной. Можно предположить, что децентрации предшествует некоторая «преддецентрация», однако в таком случае следовало бы установить природу последней<sup>7</sup>. Если же не обращаться к этому решению, чреватому неизбежным регрессом в бесконечность, то следует признать, что в рамках рассматриваемой эпистемологической

<sup>7</sup> Очевидно, что предлагаемая Пиаже идея «предпонятий», возникающих у ребёнка на второй стадии развития интеллекта, не решает эту проблему. Переход от предпонятий к понятиям (он отождествляется Пиаже с усвоением индексичной природы знака) требует, чтобы децентрация уже была осуществлена.

концепции нет способа дать обоснование различию между принуждением и кооперацией, между логическим и пралогическим, между согласием и взаимопониманием.

Пожалуй, более важным следствием является то, что невозможно установить сущностное различие между аккомодацией и ассимиляцией. Аккомодацией будет являться только то, что будет называться таким образом в сообществе, где будет даваться оценка деятельности субъекта. Это, с одной стороны, подчёркивает ключевую роль коммуникативного сообщества в процессе познания, а с другой — исключает возможность того, что коммуникативное сообщество формирует способность к рациональной критике путём регулирования децентрации. Эти соображения имеют серьёзные следствия для концептуализации роли научного сообщества в процессе познания, которые только частично были учтены в эпистемологических разработках, придающих центральное значение коммуникации (см., например: [1]).

Невозможность установить различие между аккомодацией и ассимиляцией привела многих к решению избавиться от ненужного, казалось бы, удвоения понятий, и заменить их одним. Н. Луман отказывается от введения критерия успешности децентрации, полагая вместо этого, что система ацентрична исходно уже потому, что способна порождать указания на различия между собой и окружающим миром (самореференции-рефлексии). Все дальнейшие оценки произведённой децентрации являются проявлением рефлексивности системы, т.е. её способности осуществлять самореференцию как процесс [11, с. 572–574]. Рефлексия по поводу рефлексии, или децентрация операции децентрации, размыкает порочный круг, в котором рефлексия невозможна из-за недоступности объективного критерия рефлексии. Этот круг размыкается в рефлексивность, связывающую друг с другом рядоположенные события рефлексии.

При этом следует учесть, что у системы есть возможность просто оперировать введёнными различиями, а есть возможность видеть различия в их единстве, т.е. усматривать обе стороны различения. Во втором смысле Луман говорит о способности системы «набирать дистанцию» по отношению к самой себе, или о её рациональности. Это, конечно, означает только то, что система может рефлексировать по поводу единства различия, делать предметом критики само различение [11, с. 570–572, 610]. Можно заключить, что каждая дополнительная операция наблюдения за различием будет увеличивать дистанцию. Очевидно, что идея дистанцирования системы от самой себя смыкается с концепцией процедурной рациональности.

Существенный момент, который упускается из виду при этом размыкании рефлексии в рефлексивность и переносе проблемы на уровень социальной системы, состоит в том, что для самого субъекта ассимиляция и аккомодация не тождественны. Для рефлексирующей

системы задача введения ещё одного различия между собой и окружающим миром никогда не стоит — перед ней стоит задача различать себя и окружающий мир. В противном случае дистанцирование системы от самой себя было бы ничем не обусловленной случайностью — и уже точно не было бы «заключительным пунктом логики» такой системы, как полагает Луман. То, что дано наблюдателю как ассимиляция, самим субъектом интендируется как аккомодация, и не могло бы существовать без этого последнего условия.

Познание не нуждается в дуализме движущих принципов: познавательная активность вполне объясняется с помощью принципа аккомодации. Однако наблюдатель всегда будет постигать результат этой аккомодации как ассимиляцию, поскольку интенция аккомодации в принципе не может быть ему доступна. Аккомодация, смена центра, переход в рефлексивную установку — все эти понятия описывают момент утери самоидентичности, который не может быть доступен, по крайней мере, до тех пор, пока самоидентичность не будет восстановлена за счёт рефлексивности.

Пространственные метафоры («децентрация», «дистанцирование»), которые столь активно используются для описания рефлексивного опыта, показывают, что главную проблему теории рефлексии составляет субстанциальное содержание той системы координат, в которой происходит рефлексивная процедура. Рефлексию пытаются представить как перемещение в этом пространстве и описать с помощью вариаций той субстанции, которая положена в основание. У Пиаже эту функцию исполняет логика (проекцией которой выступает социальная кооперация), у Лумана — объективный смысл как функция памяти в социальной системе. Однако интенционально рефлексивный переход является не перемещением, а прыжком, броском из одной системы координат в другую, неожиданным исчезновением в одной точке пространства и столь же неожиданным появлением в другой. То, что этот переход, который фиксирует момент разрыва с данным непосредственно миром, отторжения эгоцентричного бытия, отрицания дорефлексивно данной действительности, и сам попадает в зону сомнения, не является простым следствием логической формулы «наблюдатель есть исключённое третье своего наблюдения», которая позволяет Луману сформулировать теорию рефлексивности [10, с. 72]. Сомнение в аннигиляции действительности, в совершённом прыжке возникают вследствие потери самоидентичности, которая только и является условием возможности этого прыжка. Вся дальнейшая интерпретативная работа по отслеживанию траектории перемещения в системе координат будет выполнять функцию восстановления этой самоидентичности и демонстрировать, что рефлексивного перехода не произошло. Именно поэтому рефлексивность является причиной того, что аккомодация всегда наблюдается как ассимиляция. Лишь отказ от этой

концепции эфира, заполняющего воображаемое пространство, делает рефлексию теоретически возможной.

### **Заключение**

Указания на значение опыта, в котором действительность одновременно дана и не дана, а субъект находится в колеблющемся состоянии одновременного поиска действительности и конфликта с ней, можно встретить в различных областях философского знания. Так, Н. Гартман полагает, что эстетический предмет имеет двухслойную структуру, оставаясь и реальным, и ирреальным, именно за счёт отказа художника от действительности [6, с. 52]. К этому следует ещё добавить, что двухслойная структура возможна, поскольку художник не только противостоит действительности, но и стремится достичь её.

Несмотря на то, что такой поиск действительности через противопоставление ей, очевидно, играет ключевую роль в рефлексивном познании, введение структуры рефлексивного опыта в теорию рефлексии блокировалось либо за счёт полной беспроблемности переключения между наивно-естественной и рефлексивной установками, либо за счёт его полной невозможности. Избежать такого распрямления теории рефлексии можно, только если отказаться от тезиса об эпистемологической доступности этого переключения. Социальная наука предоставляет инструментарий для критической реконструкции этого опыта, но если она претендует на его доступность, то исключает саму его возможность.

Нельзя не заметить, что здесь возникает целый ряд вопросов, касающихся природы социологического знания, которое возникает в результате процедуры рефлексии относительно функций социальной науки и её методологии. Одновременно возникает и целое поле для теоретико-познавательного исследования. Здесь нет возможности касаться этих вопросов, тем более что основная их часть только должна стать предметом будущего исследования. Тем не менее, можно констатировать, что основная особенность предложенной трактовки рефлексии состоит в том, что субъект всегда находится в неопределённом и неясном для самого себя состоянии между двумя установками: между действительностью и недействительностью. И именно это состояние «между» следует рассматривать как основное условие существования рефлексивной социологии.

### **ЛИТЕРАТУРА**

1. *Апель К.-О.* Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук // Апель К.-О. Трансформация философии. М.: Логос, 2001. С. 193–236.
2. *Бек У.* Общество риска. М.: Прогресс-традиция, 2000.
3. *Бурдье П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М.: Праксис, 2003.

4. Бурдье П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001.
5. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы: Ч. I. М.: Гнозис, 1994.
6. Гартман Н. Эстетика. Киев: Ника-Центр, 2004.
7. Крипке С. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке // Логос. 1999. № 11. С. 151–185.
8. Куайн У.В.О. Натурализованная эпистемология // Куайн У.В.О. Слово и объект. М.: Логос; Праксис, 2000. С. 368–385.
9. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994.
10. Луман Н. Общество общества: Ч. 1. Общество как социальная система. М.: Логос, 2004.
11. Луман Н. Социальные системы. СПб.: Наука, 2007.
12. Пиаже Ж. Психология интеллекта. СПб.: Питер, 2004.
13. Фрайер Х. Революция справа. М.: Праксис, 2009.
14. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.
15. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. СПб.: Наука, 1999.
16. Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
17. Bachelard G. La formation de l'esprit scientifique. P.: Vrin, 1938.
18. Beck U., Giddens A., Lash S. Reflexive modernization. Cambridge: Polity Press, 1994.
19. Bourdieu P. Méditations pascaliennes. P.: Seuil, 2003.
20. Freyer H. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1964.
21. Frings M. Person und dasein. Berlin: Springer, 1970.
22. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns: Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
23. Haroutunian S. Can Jean Piaget explain the possibility of knowledge? // Synthese. 1985. Vol. 65. No. 1. P. 65–86.
24. Heidegger M. Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
25. Heidegger M. Was ist metaphysik? Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1931.
26. Husserl E. Phenomenology and anthropology // Husserl E. Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927–1931). Dordrecht; Boston: Springer; Kluwer Academic Publishers, 1997. P. 485–500.
27. Peterman B. Lévy-Bruhl in Piaget: Hermeneutic analysis of text and context // Developmental Review. 2000. Vol. 20. No. 3. P. 405–437.
28. Piaget J. Les opérations logiques et la vie sociale // Piaget J. Études sociologiques. Genève: Librairie Droz, 1965. P. 143–171.

29. *Scheler M.* Formalism in ethics and non-formal ethics of values: A New attempt toward the foundation of ethical personalism. Chicago: Northwestern University Press, 1973.
30. *Scheler M.* The idols of self-knowledge // *Scheler M.* Selected philosophical essays. Chicago: Northwestern University Press, 1973. P. 3–97.
31. *Schelsky H.* Die Realitätsverlust der modernen Gesellschaft // Auf der Suche nach Wirklichkeit. München: Wilhelm Goldmann, 1979. S. 394–409.
32. *Schelsky H.* Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie // Auf der Suche nach Wirklichkeit. München: Wilhelm Goldmann, 1979. S. 268–297.
33. *Smith L.* Wittgenstein's rule-following paradox: How to resolve it with lessons for psychology // *New Ideas in Psychology*. 2009. Vol. 27. No. 2. P. 228–242.