



ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

3. БАУМАН

ПЬЕР БУРДЬЕ, ИЛИ ДИАЛЕКТИКА *VITA CONTEMPLATIVA И VITA ACTIVA*

Несколько лет назад журнал «Le Monde» инициировал короткие, но острые дебаты между ведущими французскими интеллектуалами по запутанной и актуальной проблеме их взаимоотношений со средствами массовой информации. Клод Ланзманн и Робер Редекер [1, р. 14], принявшие участие в этой дискуссии, рассматривали проблему на примере Пьера Бурдьё. Такой выбор был не случаен. Бурдьё, уже многие годы архетипический «социолог социологов», интересующийся прежде всего научными нормами этой профессии, в которой он является одним из ведущих специалистов и законодателей моды, вышел из своего академического затворничества незадолго до дебатов в «Le Monde», дабы очистить и облагородить область публич-

Бауман Зигмунт — профессор Университета Лидса (Англия).

Перевод выполнен по оригиналу: *Bauman Z. Pierre Bourdieu, or the Dialectics of Vita Contemplativa and Vita Activa // Revue internationale de philosophie. 2002. No. 2.*

*Перевод с английского кандидата философских наук
А.Д. Ковалева.*

ного, массового, чем, по его мнению, слишком долго пренебрегали люди, пользующиеся доверием общества и в силу этого наделенные правом и обязанностью эту область совершенствовать. Бурдые, к своему неудовольствию, обнаружил, что в отсутствие истинных, полноправных владык и управителей эта сфера захвачена средствами массовой информации. Он нашел ее плохо культивированной, если здесь вообще применимо это понятие, а также нещадно эксплуатируемой — как на телевидении, где заботятся исключительно о размерах телеаудитории [2, р. 40] и изгоняют с публичной арены всякую серьезную мысль, попросту устанавливая такие нормы скорости речи, какие по самой своей природе не способны выдержать серьезное мышление; или как в журналистике, пригодной только для «производства такой явно скоропортящейся продукции, как новости» [3, р. 85]¹.

Требование для интеллектуалов форума, *агоры*, того (в терминологии Корнелиуса Касториадиса) промежуточного «частно-публичного» пространства, где сходятся проблемы отдельных лиц и интересы всего общества для организации диалога и установления взаимопонимания, не было, конечно, какой-то новацией. Не нова также идея, что руководство агорой есть приращенное (или исключительное профессиональное) право интеллектуалов, а представители сферы массовой информации, не имеющие тех качеств и квалификаций, которые и делают интеллектуалов интеллектуалами, — всего лишь лжепретенденты и узурпаторы. Чарльз Райт Миллс с полной прямотой выразил подобное убеждение еще в 50-х годах XX в., но и задолго до этого, и после этого толпы интеллектуалов во Франции и других странах считали свои права на агору совершенно естественными и очевидными, не требующими обоснования с помощью

¹ Годом позже Серж Халими, ближайший сотрудник Бурдые, добавит (следуя Игнасио Рамоне) еще одно, не менее суровое обвинение — в превращении интересов международного капитала в идеологию с универсальными претензиями [4, р. 46].

сложной правовой аргументации. В этом не нуждались ни Пеги, ни Сартр, которых Ланзманн и Редекер назвали образцовыми представителями традиции «публичных интеллектуалов». Однако когда Пьер Бурдьё делал свою заявку на, так сказать, возмещение украденной собственности, обстановка уже изменилась. К концу XX в. почти неоспоримое доминирование средств массовой информации в публичной сфере стало повсеместным. И, казалось, интеллектуалы ничего не имели против. Они либо отступали в свои закрытые профессиональные области и превращались, по Мишелю Фуко, в «частных» (*particular*) вместо «общих» (*general*) интеллектуалов², занятых исключительно собственными профессиональными проблемами, либо присоединялись к «медииократии» Роже Дебре и удобно обустраивались там, обучившись правилам игры, в которой успех измеряется не качеством работы, а известностью и прежде всего — частотой появления на телеэкране.

В общем, призыв Бурдьё к оружию противоречил сложившемуся положению вещей. Среди глухого молчания собратьев-интеллектуалов (прерываемого лишь похоронными причитаниями в тональности и под управлением Анри Бернара-Леви) даже повторение старых и элементарных, в свое время банальных, истин могло иметь и имело громовой эффект. Подавало ли вмешательство Бурдьё сигнал к возрождению интеллектуалов типа Пеги и Сартра? К возобновлению заброшенной общественной миссии? К доблестной борьбе за духовное лидерство, которое послесартровская ученая братия уступила торговцам развлекательной информацией?

² «Частный интеллектуал» в смысле, придаваемом этому термину самим Фуко, имеет все признаки *contradictio in adjecto* (противоречия в определении). Каковы бы ни были свойства интеллектуалов, «частности» (*particularity*) — этой ограниченности собственным ремеслом — у них нет. Ученый, артист, писатель становится «интеллектуалом» в моменты, когда он выходит из предписанных рамок «узкопрофессиональных интересов» и берет на себя (или провозглашает) ответственность за проблемы более широкого и общего значения.

Ланцманн и Редекер так не считают (по крайней мере не считали во время своего участия в дебатах). «Бурдьё, — утверждают они, — не является интеллектуалом такого типа, как Пеги и Сартр. Он своего рода научный понтифик, кардинал Ратцингер от науки, следящий за ортодоксальностью того, что пишут в научных журналах». Бурдьё, по их мнению, не стал бы поддерживать какие-либо отношения с теперешними захватчиками агоры, тем более вести переговоры, направленные на приемлемый для обеих сторон *modus vivendi*³. Он выступал за безоговорочную капитуляцию противника и безраздельное владичество ученых на ныне оккупированной территории. Неоспоримой власти убеждения (или, скорее, оглупления и помрачения сознания?), которой обладают медиакраты, может противостоять только авторитет науки (также бесспорный, но в этом случае правомерно); последний, в конечном счете, и окажется победителем. По Бурдьё, битва против порожденной и распространяемой средствами массовой информации идеологии должна быть проведена и выиграна под знаменем научной объективности.

Можно сказать, что Ланцманн и Редекер разглядели в позиции Бурдьё отряхнутую от пыли времени версию «научного» крестового похода Карла Мангейма против идеологии и эта позиция не произвела на них впечатления. Они усмотрели в стратегическом плане Бурдьё не столько заявку на возврат к Сартру, сколько откат к иллюзии, которую «славное поколение» интеллектуалов отвергло и оставило далеко позади — «возвращение старого научного догматизма». Это был, как они полагали, еще один манифест, который провозглашал монополию науки на окончательное суждение, не приглашающее к диалогу, но априори, принципиально прекращающее всякие споры.

«Сциентизму» Бурдьё Ланцманн и Редекер противопоставили позицию, более подходящую мыслителям, желающим возродить традицию Пеги–Сартра. В новых условиях (таких, на-

³ Условия сосуществования (лат). — *Прим. перев.*

пример, которые Филип Солер сжато охарактеризовал как «эпоху плюральностей, неопределенностей, беспрестанно обновляющихся лиц, неожиданностей, мимолетных встреч, постоянных сопоставлений, непримиримых своеобразий» [5, p. 15]), «интеллектуал сталкивается с профанами, противоречиями, дебатами, проводимыми вне его сферы, не имея иных преимуществ, кроме ясности наблюдения и твердости аргументации».

«Триумф экспертов», годом позже заметил Анри Гуэно, является основным недостатком современной политики, предвещающим конец всяких политических дебатов, которые составляют плоть и кровь любой демократии [6, p. 13]. «Между экспертами и судьями не остается места ни для суверенитета национального, ни для суверенитета народного». В своем замечательном исследовании современной политики (такой всеохватывающей, какой он хотел бы видеть демократию) Жак Рансьер [7] доказывает, что так называемая нормальная политика сулит нам безоговорочное правление людей, притязающих на власть по праву рождения, богатства или компетенции, тогда как демократия — это вызов таким претензиям со всеми вытекающими отсюда последствиями. Демократия — всего лишь призыв к равенству, к правлению тех, кто (опять же «официально») не имеет права править. Демократия (подытоживает Пьер Лепап [8] свой обзор исследования Рансьера) — это не институт, а скорее брешь в институциональной логике: в сущности, демократия есть состояние постоянного несогласия с присущим власти стремлением к внутригрупповой солидарности, к «сплочению рядов», их укреплению и окостенению. В таком контексте обращение Бурдьё к авторитету науки и ее глашатаев выглядит сомнительно, — как, по сути, антидемократический жест. Он не выходит за рамки своего рода «игры в пересадку музыкантов» — перестановки лиц, принимающих решения, внутри командного пункта институциональной политики, игры, в которой

власть контролирующих и бессилие контролируемых если не усиливаются, то и не ослабевают.

Ален Финкелькро [9, р. 15] расставил точки над *i*, чего не сделали два других автора. Бурдые, настаивает Финкелькро, только притворяется, что его удары направлены против власти средств массовой информации, — в действительности он сердится на «неуправляемость демократии». То, что Бурдые не может принять, «это не власть сама по себе, а ее равенство с другими раздающимися голосами... это не ограниченность общественного пространства, а его существование». Если Бурдые предлагает непроверяемую мудрость эксперта в качестве спасительной замены для гораздо более раскоординированной и изменчивой публичной сцены, где правят бал средства массовой информации, то он воюет против всего, что еще осталось от плюрализма мнений благодаря теперешнему, без сомнения испорченному и нуждающемуся в коррекции, пространству публичной жизни. Публике, широкой общественности не предлагается ничего кроме как смириться с условиями, предписанными экспертами. Это означает, полагает Финкелькро, подмену остатков полилога монологом.

Всего год прошел с момента, когда Ланзманн и Редекер обвинили Бурдые в том, что он пытается добавить яду в качестве противоядия для оздоровления публичной жизни, а Ален Финкелькро — в том, что он принимает яд за лекарство, когда в радиобеседе с Гюнтером Грассом [10, р. 16] Бурдые подал сигнал к отступлению, явно частичному и провозглашенному без энтузиазма. Можно догадаться, что к этому времени Бурдые понял, что сопротивление напору «единого мнения», господствующей неолиберальной свободно-рыночной идеологии, останется неэффективным и бесцельным, пока оно будет вестись исключительно на основании самой этой идеологии: расчета выгод и убытков, издержек и достижений по правилам объективности и рациональности, сформулированным и утвержденным ею. Единственный шанс прорваться сквозь непроницаемые заслоны

неолиберального *Weltanschauung*⁴ заключался в том, чтобы бросить вызов его невысказанным и потому необсуждаемым предпосылкам, из которых заметно выделялась идея «смерти утопии». Задача интеллектуалов, заявил Бурдьё, — «подать голос», чтобы «попытаться возродить утопию».

Уже в течение какого-то времени место, занимаемое в высказываниях Бурдьё последовательной аргументацией против «НА» (формулы «нет альтернативы» существующему курсу, проповедуемой неолиберальными мудрецами и политиками, чьими советниками они являются), безостановочно расширялось. «НА» — это явно приглашение к окончанию, а не к началу дебатов. Но таковым же является и воззвание к авторитету науки, особенно озвучиваемое перед непрофессиональной аудиторией, людьми, по общему мнению, не похожими на экспертов и не имеющими академических достижений, без которых нельзя быть уважительно выслушанным теми, кто уже находится на трибуне. Утопия, с другой стороны, явно и вполне сознательно отказалась от права требовать повиновения, особенно слепого и безоговорочного. Утопия нацелена на полет воображения, вдохновение мысли и вдохновляющие речи. В отличие от формулы «НА» и обращений к незыблемым научным авторитетам утопия не может не быть приглашением к диалогу.

Эти противоположности разделяет пропасть, подобная той, что усмотрел Франц Розенцвейг между ортодоксальным («логическим») стилем мышления и вновь предлагаемым («разговорным») мышлением: «В старой философии “мышление” означает мышление ни для кого и разговор ни с кем (и здесь, если хотите, вы можете вместо “ни для кого” подставить “для всех” или “для каждого”). “Разговорное” же мышление означает разговор с кем-то одним и мышление в отношении кого-то одного. И этот кто-то всегда оказывается кем-то очень определенным, и у него не просто есть уши, как у “всех”, чтобы только слушать, но и рот, чтобы говорить» [11, р. 200]. Как только мыслитель принимает «разговорный» способ мышления, ему придется принять и положение, что истина (атрибут высказываний, пре-

⁴ Мировоззрение, ведущая идеология (нем.). — *Прим. перев.*

тендующий на то, что может давать последним право игнорировать возражения) является тем, чем, по Уильяму Джемсу, она только и может быть: «Истина случается, происходит с идеей. Она становится истинной, делается истинной благодаря событиям. Истинность идеи в действительности есть некое событие, процесс, а именно процесс ее самопроверки, ее верификации. Ее достоверность есть процесс ее обоснования, подтверждения, узаконивания» [12, р. 201].

Искатели истины суть путешественники, и диалог — это экипаж, в котором они путешествуют. И поскольку они путешествуют, постольку *vita contemplativa* (жизнь созерцательная) переходит в *vita activa* (жизнь действенную), становится *vita activa*; или, как предпочел бы выразиться Пьер Бурдьё, в ходе такого путешествия-в-диалоге освященное Дильтеем различие между объяснением и пониманием шаг за шагом сглаживается, пока не исчезнет совершенно.

Этот чреватый последствиями сдвиг в стратегии, очевидно, и был тем, что имел в виду Томаш Ференци, который, анализируя недавние резкие публичные заявления и эссе Бурдьё, заметил, что в последние годы тот «отказался в ряде своих выступлений от позиции ученого ради позиции борца» [13, р. VIII]. Подобное истолкование можно оспорить. Верно ли, что все более активное присутствие Бурдьё на публичной сцене, его усиливающаяся тенденция сосредотачиваться на самых злободневных темах, которые занимают внимание политически чуткой и отзывчивой части публики (и которые должны вызвать интерес у остальной ее части, гораздо более равнодушной к идеям), говорит об отречении его от обычной ученой, академической роли в обществе? Является ли этот отказ от научных, академических ценностей ценой, какую надо неизбежно платить за приверженность злобе дня? Обязателен ли выбор — либо ученый, либо борец?

Сам Бурдьё, вероятно, отверг бы эту дилемму, насколько можно судить по следующему его признанию: «Логика моей

работы заставила меня выйти за границы, которые я обозначил ради идеи объективности; постепенно она стала мной восприниматься как форма цензуры». Будучи далекой от измены этике ученого или искусства перевоплощения, новая воинствующая активность была вызвана к жизни и выдвинута на передний план самой логикой профессии, которой социолог вынужден повиноваться ради сохранения собственной профессиональной цельности. Логика социологии неизбежно заставляет выходить за ее границы — трансцендировать подлинную или мнимую «объективность» исследования и его толкования. Социология не может не нарушать, решительно и постоянно, границ между академическим исследованием *sine ira et studio*⁵ и всегда заранее связанным с чем-то и пристрастным субъективным опытом своих человеческих объектов — партнеров по беседе.

Внезапное шумное вторжение в политические дебаты ученого, годами проповедовавшего чистоту и беспристрастность объективной науки, может быть воспринято как резкое изменение его взглядов; но ретроспективный взгляд на путь, пройденный Бурдьё в толковании предмета социологии с самого начала его академической жизни, позволяет заключить, что оно было более чем предопределено всем ходом развития его социальной теории. Как указывает Филип Фриш [14, р. 11, 19], политическая конфронтация была неизбежна для мыслителя, который еще в 1972 г. утверждал, что «власть слов и власть над словами всегда предполагает и другие виды власти». Уже в 1984 г. Бурдьё определял политическую борьбу как «борьбу, направленную на то, чтобы сохранить или изменить видение социального мира, сохраняя или изменяя категории его восприятия и производя общие смыслы, которые представлялись бы как истина социального мира» [15, р. 3-14]. Отсюда всего лишь шаг до заключения о предмете спора между «тремя областями, которые должны ради общей цели создать законное видение социального мира», и прагматическим наставлением сосредоточиваться

⁵ Без гнева и пристрастия (лат.). — Прим. перев.

на том, чтобы обрести «средства законной манипуляции видением мира» [16, p. 13, 16].

Подытожим сказанное. *Vita contemplativa* неизменно приводит социолога к *vita activa*. Точнее, оба эти вида жизни зарождаются и движутся во времени в тесном контакте. Чисто профессиональные требования объективности и надежности поневоле делают социолога «человеком действия». Втянутая (по выбору или по природе вещей) в конкурентную борьбу за содержание и форму видения мировых событий, социология не может не влиять на реальность, которую она исследует: она преобразует человеческий мир по мере того как продвигается в его изучении.

Такова, можно сказать, судьба того, кто работает в социально-научной сфере. Но, подобно любому другому, социолог, сознавая это или нет, имеет возможность превратить судьбу в призвание. Призвание, в отличие от судьбы, есть дело выбора и ответственности. Одно дело — тянуть ляжку профессии, которая (добровольно или нет) вторгается в области, где политические и «медийные» власти предпочитают править неограниченно. И совсем другое — вызывать противника на дуэль и открыто заявлять о начале борьбы. Занимаясь материями по самой своей природе не нейтральными, социолог уже оказывается ответственным за состояние мира, который он исследует. Вступление в политическую битву — это не более (но и не менее) чем принятие на себя ответственности за вышеупомянутую ответственность. Такой шаг становится этической заявкой и моральным актом. Он превращается также в «гражданский долг». Принятие ответственности, превращение социолога в интеллектуала — это акт «трансгрессии», выхода из ординарного существования; такая трансгрессия органически вырастает из верности призванию.

В обширном интервью, проведенном перед большой аудиторией в феврале 1999 г., Филип Фриш прямо спросил Бурдье, какие причины побудили его поступить подобным образом после нескольких десятилетий преимущественно академической самоидентификации. Бурдье указал две причины [17, p. 46, 47]. Одна из них биографическая: на определенном этапе своей научной карьеры он накопил достаточно авторитета, чтобы сделать заметными для широкой публики свои «интервенции» в дела, важные и интересные для всех, а не только для специали-

стов. Вторая причина — это открытие, что «западные общества находятся в большой опасности», столкнувшись с «разрушением социального порядка, который было очень трудно установить». «Для того чтобы изобрести идею «общественного», противопоставленного «частному», потребовались поколения юристов и философов. Но теперь все это ликвидировано. Вот почему социолог вынужден вмешиваться [в политику]». Постепенный, но неумолимый распад структур, на которых держалась наша «акционерная» цивилизация, угрожает последствиями, о которых не говорят политики, не знает общественность и которые большинство наших современников не способно увидеть и осознать, не говорим уже — предсказать. Никогда прежде вмешательство социолога в дела мира не было столь неотложной и настоящей необходимостью, как в последнее время.

В самом деле, на свете очень мало (если они вообще есть) людей, которые способны сделать эту работу за социологов. В послесловии к своему недавнему *magnum opus* «*Misère du monde*» («Нищета мира») [18, р. 1449-1554] Бурдьё указывает, что число личностей на политической сцене, способных постичь и отчетливо выразить надежды и чаяния своих избирателей, быстро сокращается. Политическое пространство ориентировано вовнутрь и склонно замыкаться само на себя. Его необходимо снова сделать открытым, а это возможно, только если установить прямую связь между частными, «приватными» проблемами, тревогами и стремлениями (часто зачаточными и слабо выраженными) и политическим процессом (и, соответственно, наоборот). Это, впрочем, легче сказать, чем сделать, ибо публичный дискурс засорен *prénotions* (предпонятиями) Эмиля Дюркгейма — редко ясно выраженными и еще реже тщательно изученными предположениями, некритически выдвигаемыми всякий раз, когда субъективный опыт поднимается на уровень публичного дискурса и частные проблемы возводятся в ранг категорий, участвуют в публичном дискурсе и предстают уже как проблемы публичного, общественного звучания. Чтобы по-

служить на пользу человеческому опыту, социологии необходимо начать с расчистки места. Критическая оценка молчаливо принимаемых или гласных *prénotions* должна осуществляться параллельно с усилиями сделать видимыми и слышимыми те аспекты опыта, которые в норме остаются вне поля зрения отдельных людей или ниже порога индивидуального осознания.

С полным одобрением Бурдые цитирует Эммануэля Терре, который в свою очередь вдохновляется древней мудростью Гиппократов [19, р. 92-93]: «Простая регистрация симптомов болезней и рассказов больных доступна всем: если этого было бы достаточно для эффективного лечения, врачи были бы не нужны». Но обычных диагностических способностей здесь не достаточно. Отсюда потребность в медиках, когда приходит время лечить телесные болезни, и в социологах, когда есть социальное тело, ставшее жертвой какой-либо болезни. Поэтому настоящая медицина начинает «с рассмотрения невидимых отклонений, то есть фактов, которые больной не упоминает, которые он не осознает или о которых он забывает сказать». Среди таких невидимых и невысказанных фактов весьма заметное место занимают факты социальные, которые и составляют область социологического исследования. «Надо, очевидно, снова подняться к истинным экономическим и социальным детерминантам многообразных посягательств на свободу людей, на их законные надежды на счастье и на их самореализацию».

Подлинная медицина начинается здесь... Но куда двигаться дальше? Недолгое размышление показало бы, что «довести до сознания механизмы, которые производят тяжелую жизнь, увидеть то, что мешает жить, не значит их нейтрализовать; заявить о противоречиях не значит их разрешить». Долгий и мучительный путь лежит между выявлением причин болезненного расстройства и их искоренением, и сделанный первый шаг никак не гарантирует, что будут предприняты дальнейшие шаги, не говоря уж о том, что весь путь будет пройден до конца. Но никто не отрицает решающего значения начала — выявления

сложной сети причинных связей между индивидуальными страданиями и производимыми коллективно условиями жизни. В социологии, особенно если она стремится быть на высоте своей задачи в нашем *Risikogesellschaft* (обществе риска), это начало даже важнее, чем где-либо еще: оно тот первый шаг, который обозначает и прокладывает путь к исправлению положения; без него этот путь не существовал бы и уж во всяком случае не был бы замечен. Это объясняется двумя причинами.

Начнем с того, что *риски* как главные угрозы человеческому существованию, пришедшие на смену традиционным опасностям прошлого, отличаются от них в одном очень важном отношении. Прежние опасности были непосредственны и вполне очевидны. В их реальности не было сомнений так же, как не возникало вопросов насчет необходимости что-то сделать, дабы их предотвратить и разрядить, исправить или по меньшей мере смягчить наносимый ими вред. Не было тайной и то, что надлежало делать, даже если часто возникали трудности при добычании средств для этого (в случае массового голода, например, было до банальности очевидно, что лучшее лекарство здесь еда и только еда). Не то в случае рисков. Большинство из них и невидимы, и неощутимы. Хотя все мы уязвимы и в той или иной мере страдаем от их последствий, мы не в состоянии услышать, увидеть или почувствовать на ощупь медленное, но безостановочное ухудшение климатических условий, повышение уровня радиации и загрязнение среды обитания, быстрое сокращение невозобновляемых сырьевых ресурсов и источников энергии, а также (и здесь социология поистине и целиком в своей стихии) политически и этически неконтролируемые процессы глобализации, которые подрывают традиционные корни нашего существования, разрушают сети обеспечения нашей безопасности вместе с поддерживающими их социальными связями и наполняют жизнь каждого индивида тревожной неопределенностью в неслыханных прежде масштабах.

Мы вряд ли знали бы о происходящем, если бы нам об этом не сказали и не предупредили бы о возможных последствиях. Ограничиваясь только индивидуальным опытом, в одиночку, силами нескольких человек или даже все вместе мы не сумели бы достичь нужного уровня этого знания. Ульрих Бек, больше всех говоривший о сложности механизмов «общества риска», выразил это так: «Мы, граждане, утратили суверенную власть над нашими чувствами и, как следствие, остатки власти над нашей способностью суждения... Никто не бывает таким слепым к опасности, как тот, кто продолжает доверять своим глазам» [20, р. 66-67]. Прямая связь между индивидуальным восприятием и эффективным (лечащим или реформирующим) действием оборвана и вероятно не восстановится без посторонней помощи. Обновленная связь такого рода может быть только связью *медийно опосредованной*. Чтобы выжить в существующих условиях и успешно бороться с разнообразными опасностями, исходящими от окружающей среды, людям необходимо выйти за пределы индивидуально доступных опытных данных. Искомое соответствие между условиями бытия и действием не будет найдено без их истолкования, *интерпретации*. Это обстоятельство обуславливает совершенно новую роль интерпретаторов, вооруженных данными, отсутствующими в индивидуальном опыте и лишь косвенно извлекаемыми из него.

В отличие от традиционных опасностей риски, которыми полна человеческая жизнь в мире глобальных зависимостей, могут быть не только не замечены, но и «успокоительно истолкованы». Их могут отрицать, преуменьшать, приписывать мнимым причинам. Соответственно, действия, предпринимаемые для устранения или ограничения рисков, могут отвлекать от истинных источников опасности, а смутное беспокойство, порождаемое разлитым в воздухе страхом и эндемической неуверенностью в прочности существования, может быть направлено на ложные мишени. Заряд готовности к действию может быть растрачен, вместо непосредственной систематической борьбы с

рисками, на спорадические и случайные действия, оставляющие источники неопределенности в целом нетронутыми и невредимыми. Рассеянная, размытая неопределенность, в которую погружена *Risikoleben* (жизнь в риске) даже в ее наиболее спокойные и приятные моменты, заведомо поддается многочисленным, часто несовместимым интерпретациям. Обнаружение социальных источников вызывающих тревогу явлений — дело спорное. Ответы на вечный вопрос «что делать», как правило, с жаром оспариваются. Интерпретация — это продолжительный, в принципе бесконечный процесс, полный проб и ошибок, неудовлетворенных (хотя и редко окончательно рухнувших) надежд. Социология — неотъемлемая часть этого процесса, потенциально мощный голос в нескончаемых людских спорах, жизненно-реальная версия герменевтической спирали, где на кону не просто понимание, но качество человеческого бытия. Успех или провал целенаправленного интерпретационного публичного диалога во многом зависит от того, будет ли социология должным образом расширять познавательный горизонт наших интерпретационных усилий.

Таким образом, мы подходим ко второй причине, по которой «первый шаг» приобретает поистине решающую роль в успешном преодолении испытаний и бедствий *Risikoleben* и по которой социология, поскольку ее основная цель — расширение базы интерпретаций, приобретает дополнительную значимость для судьбы таких усилий. Эту вторую причину надо искать в процессе индивидуализации — одном из наиболее важных и богатых последствиями аспектов великих социальных преобразований, которые приводят к нынешнему состоянию бытия в условиях «жидкого модерна»⁶.

Отбор «индивидов» — это, можно сказать, торговая марка «модерного» общества, общества «современного» типа. Такой отбор, однако, не является одиночным законченным актом, он представляет собой ежедневно возобновляемую деятельность.

⁶ Подробное обсуждение этих условий см. в [21].

Теперь, как и прежде (то есть в «жидком» и «легком» не меньше, чем в «тяжелом» и «твердом» состоянии модерна), индивидуальность является универсальной человеческой судьбой, а не делом индивидуального выбора.

Самостоятельность и самодостаточность индивида, которые иногда принимаются за сущность «индивидуализации», могут быть иллюзией. То, что мужчинам и женщинам не на кого переложить вину за свои разочарования и неприятности, сейчас вовсе не означает, как в прошлом, что они способны оберегать себя от фрустрации, используя свои собственные домашние средства, или вытаскивать себя из неприятностей, как барон Мюнхгаузен, за волосы. Риски и противоречия непрерывно производятся социально. Индивидуализированы наш долг и необходимость справляться с ними. Однако способность к отстаиванию своих прав у индивидуализированных мужчин и женщин, как правило, ниже того уровня, который необходим для истинного самоутверждения. Эту печальную истину трудно принять. Неприятности могут быть у всех сходными, но они больше не кажутся образующими «целое, которое больше суммы своих частей»; они также не приобретают какого-то нового качества, не становятся легче управляемыми оттого, что им противостоят в компании. Единственное «преимущество» пребывания в компании других страдальцев — это возможность каждому сражающемуся с неприятностями в одиночку лишней раз убедиться, что и все остальные занимаются этим ежедневно, и тем самым подстегнуть ослабевшую решимость продолжать борьбу.

Итоговые результаты «индивидуализации по велению судьбы» выражаются в том, что Д.-Р. Дюфур [22, р. 16-17] описал как «новые формы отчуждения и неравенства». Все прежние «великие символы, пребывавшие в центрах символических конфигураций», такие, как *физис*, Бог, Король, народ, раса или пролетариат, один за другим исчезли с жизненных горизонтов людей, не оставив ни завещания, ни преемников. В результате «теперь неизвестно, от имени кого или чего выступать. Отсутствие заслуживающего доверия коллективного повествователя характерно для ситуации постмодерного сюжета, вынужденного, не имея на то возможностей, создавать себя своими силами,

сюжета, к которому никакие исторические или генерационные предшественники не адресуются или не могут больше законно адресоваться». В отсутствие Другого, с кем можно было бы соотнести логику своих собственных жизненных устремлений, индивид обречен искать, старательно, но тщетно, «самореферентное определение». «Новые индивиды являются скорее брошенными, чем свободными».

Осужденные на сизифов труд поисков эталона в самих себе индивиды далеки от идеи, что коллективно спланированные и созданные механизмы, создающие проблемы, от которых они страдают в одиночку, можно бы изменить, сделать более человечными. Это мешает им отправиться в единственное путешествие, которое могло бы привести к возведению их «вынужденной индивидуальности» в ранг индивидуальности *de facto* и к подлинному определяющему ее самоутверждению. В ситуации, когда частные тревоги не переводятся на язык общественных проблем, а посвященные в суть дела и достойные доверия переводчики отличаются прежде всего своей недоступностью широкой публике, агора теряет былое очарование и привлекательность. Индивид, как пророчески заявил Алексис де Токвиль, есть враг гражданина. Граждане, перевоплотившиеся в индивидуальных потребителей, покидают агору толпами. Однако освободившееся место недолго остается пустым. Оно заселяется снова, но на этот раз индивидами, желающими получить подтверждение необратимости своей судьбы. Эта новая агора стала сценой, где частные индивиды публично исповедуются, рассказывая о своей частной борьбе со своими частно переживаемыми личными несчастьями. Эта агора способствует тому, что и выступающие, и зрители укрепляются в своих представлениях о том, как устроен мир и как надо жить его обитателям⁷.

⁷ В своей книге Ален Эренберг отмечает вечер среды в октябре 1983 г. как поворотную дату [общественной] жизни (по крайней мере, во Франции) [23]. В тот вечер Вивиан и Мишель, обычная и в целом ничем не примечательная пара, легко сливающаяся с городской толпой,

Другими словами, агора, которая, по упомянутому определению Касториадиса, есть «частно-публичное пространство», перестала быть местом, где частное переводится в публичное и наоборот, что является сущностью всякой политики, особенно демократической. «Индивидуализированное» тяжелое положение и последовательное бессилие граждан как таковых делают необходимым заново научиться искусству упомянутого перевода и снова сделать агору местом, где он может осуществляться. Именно в выполнении этой мистически трудной и все же настоятельной задачи социология, как настойчиво напоминает нам Пьер Бурдьё, призвана сыграть ключевую роль. Это вопрос жизни и смерти для социологической профессии, а не проявление самонадеянности ученых и их необоснованных притязаний. Это также условие нового воссоединения *vita contemplativa* и *vita activa* и тем самым спасения их от беспомощности и ненужности, неизбежных при раздельном существовании. Это, наконец, задача, в поисках решения которой формируется интеллектуальное призвание. Или скорее предоставляется шанс его воскрешения в то время, когда разведение мостов, связывающих *Lebenwelt* (жизненный мир) индивидов и реальный мир, формируемый неведомыми и неподконтрольными им силами, быстро превращается в главную причину новой *misère du monde*.

появилась перед камерами французского телевидения и, следовательно, перед миллионами телезрителей. Вивиан сказала, что ее муж страдает *ejaculatio praecox* (преждевременная эякуляция) и пожаловалась, что с ним она никогда не испытывала удовольствия. Граница между частным и публичным была не просто стерта: в публичном пространстве оказались выставленными напоказ чувства и поступки, о которых до сих пор говорили только в самых интимных исповедях. С того октябрьского вечера пионерский акт Вивиан, конечно же, бесчисленно повторялся в миллионах телешоу и газетных «экссклюзивных историй», этих современных пародиях на агору. Уже не вызывая шока, подобное стало повседневной пищей сотен миллионов индивидов, «таких, как она», и единственным видом публично организованных событий, интересующих «широкую публику».

Без сомнения, мы должны повторить за Пьером Бурдьё: «Те, кто имеет возможность посвятить свою жизнь изучению социального мира, не могут оставаться нейтральными и безразличными перед лицом борьбы за его будущее» [24, p. 7].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Lanzmann C., Redeker R.* Les méfaits d'un rationalisme simplificateur // *Le Monde*. 1998. 18 September.
2. *Bourdieu P.* Sur la television // *Liber-Raisons d'Agir*, 1996.
3. *Bourdieu P.* L'emprise de journalisme // *Liber-Raisons d'Agir*. 1996.
4. *Halimi S.* Les nouveau chiens de garde // *Liber-Raisons d'Agir*. 1996
5. *Sollers Ph.* Pour la pluralisme médiatique // *Le Monde*. 1998. 18 September.
6. *Guaino H.* Le retour de la politique // *Le Monde*. 2000. 30/31 January.
7. *Rancière J.* Aux bords du politique. Paris: Ed. La fabrique, 1998.
8. *Lepape P.* L'Utopie, malgré tout // *Le Monde*. 1998. 27 November.
9. *Finkelkraut A.* Sauver l'innocence et secret // *Le Monde*. 1998. 18 September.
10. *Bourdieu P., Grass G.* La tradition d'ouvrir sa guile // *Le Monde*. 1999. 3 December.
11. *Rosenzweig Franz*, his Life and Thought / Presented by Nahum Glatzer. New York: Schocken Books, 1961.
12. *James W.* Pragmatism. London, 1907.
13. *Ferenczi Th.* Les intellectuels dans la bataille // *Le Monde*. 2001. 19 January.
14. *Bourdieu P.* Espace social et gènesе des classes // *Actes de la recherché des sciences sociaux*. 1984. Juin.
15. *Frisch Ph.* Introduction // *Bourdieu P.* Propos sur le champ politique. Lion: Press Universitaires de Lion, 2000.
16. *Bourdieu P.* Champ politique, champ des sciences sociaux, champ journalistique // *Cahiers de recherché*. 1996. No. 15.
17. *Bourdieu P.* Propos sur la champ politique. Lion: Press Universitaires de Lion, 2000.
18. *La misère du monde* / Ed. by P. Bourdieu. Paris: Editions de Seuil, 1993.
19. *Terray E.* La politique dans la caverne. Paris: Editions de Seuil, 1990.
20. *Beck U.* Politik in der Risikogesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991. [Цит. по: Ecological Enlightenment / Trans. by J. Torpey. New Jersey: Humanities Press, 1995. P. 66-67.]
21. *Bauman Z.* Liquid Modernity. Cambridge: Polity Press, 2000.
22. *Dufour D.-R.* Les désarrois de l'individu-sujet // *Le Monde diplomatique*. 2001. February.
23. *Ehrenberg A.* L'individu incertain. Paris: Calman-Lévy, 1995.

24. Bourdieu P. Contre-feux 2 // Liber-Raisons d'Agir. 2001.