

Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент^{1,2}

Энн Уорфилд Роулз

Профессор, Университет Бентли (Bentley University)

Адрес: 175 Forest Street, Waltham, MA 02452

E-mail: arawls@bentley.edu

Эпистемология Дюркгейма, аргумент о социальных истоках категорий понимания, — наиболее важный и наиболее недопонятый его аргумент. Этот аргумент был перепутан с его социологией знания, что привело к неправильному пониманию общей позиции Дюркгейма. Популярная сегодня «культурная», или «идеологическая», интерпретация Дюркгейма столь же неправильно представляет его позицию, как и «функционалистская» интерпретация, от которой нынешние интерпретации пытаются его защитить. Дюркгейм артикулировал сложную эпистемологию в классическом смысле слова, что осталось полностью незамеченным.

Ключевые слова: Дюркгейм, эпистемология, социология знания, категории мышления, причинность, ритуал, коллективная практика

Эпистемология Дюркгейма, аргумент о социальных истоках категорий понимания, — самый важный и самый недопонятый его аргумент. Этот аргумент, излагаемый главным образом в центральных главах книги «*Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*» (Durkheim, 1912), связывает происхождение фундаментальных категорий мышления с конкретными эмпирическими деталями исполняемых практик. К сожалению, эпистемологический аргумент

© Rawls A. W., 2014

© Корбут А. М., 2014

© The University of Chicago, 1994

© Центр фундаментальной социологии, 2014

1. Пер. с англ. А. М. Корбута. Источник: Rawls A. W. (1996). Durkheim's epistemology: the neglected argument // *American Journal of Sociology*. Vol. 102. № 2. P. 430–482.

2. Настоящая статья была улучшена благодаря многочисленным комментариям и предложениям. В частности, я хочу поблагодарить Гарольда Гарфинкеля и Рэнди Коллинза за обширные комментарии и соображения. Норб Вайли, Айра Коэн, Энтони Гидденс, Стивен Фукс, Гэри Шеферд и рецензенты «*American Journal of Sociology*» также высказали полезные замечания, на которые я попыталась отреагировать. Я благодарю Чарльза Лемерта за возобновление моего интереса к Дюркгейму и Питера К. Мэннинга и Дэвида Майнса за поддержку в критические моменты. Альберт Дж. Миган, внимательно прочитавший черновик, тоже оказал огромную помощь. Линетта Мосби заслуживает отдельной благодарности за неутомимые поиски малоизвестных текстов в библиотеке. Я также хотела бы поблагодарить студентов, посещавших мой семинар по Дюркгейму — Рекко Ричардсона, Венди Эванс, Тирона Гиббса, Джерри Шарбона, Абди Кусова, Эдварда Мэйса, Гэри Дэвида и Кери Форд, — за их интерес к данной теме. Наконец, я выражаю особую благодарность Бернарду Элевичу, с которым я читала британских эмпиристов, и Джону Лэвли, с которым я читала Канта. Моя работа многим обязана их требованию тщательно работать с текстами.

был спутан с дюркгеймовской социологией знания, что привело к общему неправильному толкованию его в качестве идеалистического аргумента, гласящего, что источником базовых категорий мышления являются верования и коллективные представления. В результате собственно эпистемология осталась по большей части незамеченной. Популярная сегодня культурная, или социально-конструктивистская, интерпретация Дюркгейма столь же неправильно представляет его позицию, как и популяризированная Толкотом Парсонсом функционалистская, или позитивистская, интерпретация, от которой нынешние интерпретации Дюркгейма пытаются его защитить. Противостоящие друг другу функционалистская и идеалистическая трактовки позиции Дюркгейма проистекают из непонимания отношений между его различными аргументами: социологией знания и эпистемологией.

До Канта эпистемология сражалась с разграничением между мышлением и реальностью, обусловленным сущностными различиями между ними: мышление — это общие и непротиворечивые понятия, а реальность — это поток. После Канта эпистемология вынуждена была иметь дело с разграничением между мышлением и реальностью, порожденным человеческим пониманием: природная реальность всегда воспринимается посредством категорий человеческого мышления и никогда сама по себе. И в первом, и во втором случае человеческие способы восприятия и мышления добавляют к реальности что-то, чего в ней изначально нет. В результате человеческое знание представляется не имеющим никакой эмпирически достоверной связи с реальностью.

В течение XX века, в силу широкого распространения мнения о невозможности обоснования эмпирической достоверности, классическая форма эпистемологического вопроса, требовавшая эмпирической достоверности, была по большей части вытеснена социально-конструктивистским подходом к знанию, который включает элемент неопределенности. Согласно данной точке зрения, истинными мерами, определяющими пределы достоверности, являются социальный консенсус и социально принятые определения смысла. В результате можно наблюдать рост влияния постмодернистского и прагматистского подходов в социальных и гуманитарных науках.

Согласно Дюркгейму, такой отказ от классических критериев достоверности в пользу консенсусной теории истины, которая уже была популяризирована Уильямом Джеймсом на рубеже XIX и XX веков, лишь кажется необходимым, поскольку и эмпиристы, и априористы формулировали эпистемологический вопрос в индивидуалистических и натуралистических терминах: «Каким образом индивидуальные восприятия природной реальности могут давать достоверное знание о ней?» (Более подробное обсуждение развития и влияния прагматизма во Франции в этот период см. в статье Кувье [Cuvillier, 1983].) Дюркгейм утверждал, что акцент на индивиде и индивидуальном восприятии природных сил привел к тому, что эпистемологическая проблема начала казаться неразрешимой. Дюркгейм пытал-

ся заместить индивидуалистический подход традиционной философии подходом, прочно опирающимся на исполняемую социальную практику.

Дюркгейм изложил свой эпистемологический аргумент преимущественно в трех работах: в «Элементарных формах» (Durkheim, 1915 [1912])³, в «Первобытных формах классификации» (Дюркгейм, Мосс, 2011 [1903]) и в «Прагматизме и социологии» (Durkheim, 1955 [1913–1914]). В очерке о первобытных формах классификации очерчивались параметры возникновения категории классификации, но при этом социальная логика понятия (социология знания) не отделялась от его генезиса в исполняемой практике (эпистемология). В лекциях о прагматизме более-менее подробно разрабатывалась классическая эпистемологическая проблема и критически оценивалось прагматистское, или социально-конструктивистское, решение проблемы, но собственная эпистемология Дюркгейма в этой работе не развивается. Эпистемология Дюркгейма представлена в полной мере лишь в его исследовании элементарных форм религии, где он критикует популярные в начале XX века эпистемологические школы эмпиризма, априоризма и прагматизма и излагает в центральных главах свою собственную социоэмпирическую эпистемологию как единственную жизнеспособную альтернативу.

Проблема индивидуалистического подхода к эпистемологии, согласно Дюркгейму, заключается в том, что когда знание считается берущим начало в индивидуальном опыте, возникают определенные трудности: воспринимаемые людьми вещи могут меняться каждый день и каждую секунду. Ничто не бывает в точности тем же самым дважды; поток опыта (если люди еще не приобрели общих категорий мышления) всегда изменчив и не дифференцирован (пребывает в состоянии течения). Даже если конкретные индивидуальные переживания считаются эмпирически достоверными, любые попытки обобщения на их основе недостоверны, если то, что добавляется к процессу, не было изначальным свойством конкретных переживаний. Представляет ли общая категория что-то отличающееся от опыта конкретных объектов и событий? Если общие категории представляют что-то, не представляемое отдельными конкретными переживаниями, что-то, что ум добавляет к набору частных, тогда общие идеи эмпирически недостоверны.

Попытки эмпиристов решить данную проблему путем тщательного логического анализа индивидуального восприятия и логической связи между объектами восприятия показали, что не только логические связи, но и все виды связей являются свойствами, добавляемыми умом, а не частью воспринимаемого объекта как такового. Поэтому эмпирическая попытка установить прямую связь между восприятием и основообразующей природной реальностью закончилась скептицизмом. Дюркгейм критиковал классический эмпиризм за неспособность объяснить возможность выведения даже простейших общих идей напрямую из опыта:

3. Новый перевод «Элементарных форм», выполненный Карен Филдс (Durkheim, 1995 [1912]), появился, уже когда настоящая статья проходила рецензирование в «American Journal of Sociology», поэтому ссылки даются на первый перевод, сделанный Джозефом Уордом Свейном. Кроме того, в специально указанных местах я делала прямой перевод с французского.

«Классический эмпиризм в итоге приходит к иррационализму; возможно даже, что именно последним словом уместно было бы обозначать его» (Дюркгейм, 1998: 192). Априоризм, согласно Дюркгейму, не был альтернативой, поскольку он изначально принимал эмпирическую дилемму и затем рассматривал невозможность эмпирической выработки категорий как основание для утверждения их априорного статуса.

В своих лекциях о прагматизме Дюркгейм доказывал, что даже «радикальный эмпиризм» Джеймса наследует проблему классического эмпиризма. Заместив дуализм сознания и реальности индивидуальным действием как динамической связкой того и другого в контексте полезности, Джеймс вынужден был отказаться от возможности истины и логики. Полезность прагматического действия остается индивидуальной полезностью, и Джеймс не может объяснить (не впадая либо в реализм, либо в идеализм), каким образом верования и практики, связанные с индивидуальной полезностью, могут стать общими эмпирически достоверным способом. Отвергая как эмпиризм, так и априоризм, Дюркгейм также не соглашается с Джеймсом, полагая, что пока не будет установлено некоторое общее и достоверное концептуальное основание, разделяемое всеми людьми, проблема объяснения индивидуального знания и интересубъективной коммуникации будет оставаться неразрешимой, а истина и знание — неопределенными.

Дюркгеймовский социозмпиризм фокусируется на динамической связи между членами группы, как участниками ритуальных социальных процессов, и теми социальными процессами, которые реализуются благодаря их участию. Если природные силы могут восприниматься лишь в их конкретике, то социальные силы, по мнению Дюркгейма, по сути, динамичны и непрерывны, и когда они воспринимаются в качестве таковых людьми, собирающимися для исполнения практик, они выступают эмпирическим источником категорий. Такой способ понимания разрыва между сознанием и реальностью ведет к замещению индивидуалистического подхода, для которого характерны эмпиризм и априоризм, социально укорененной эпистемологией. В этой эпистемологии конкретные социальные процессы выступают естественными процессами, функция которых — делать общие категории мышления доступными для участвующих в них людей. Тем самым Дюркгейм надеялся преодолеть эпистемологические дилеммы, вытекающие из индивидуализма, и решить проблему взаимопонимания. Отказ признавать индивида отправной точкой открывает перед Дюркгеймом возможность объяснять происхождение необходимых базовых понятий с точки зрения конкретных социальных процессов, чего до него никто не пытался делать.

К сожалению, замещение индивидуального социальным было в основном неправильно проинтерпретировано как замещение эмпирического идеальным. Согласно данной интерпретации, пытаясь проложить путь между эмпиризмом и априоризмом, Дюркгейм вынужден был разместить своего субъекта познания за пределами эмпирического мира, поскольку придерживался мнения, что эмпиризм не позволяет вырабатывать достоверные категории понимания. Поэтому, гласит

данная точка зрения, Дюркгейм неизбежно создает идеальный мир символов, идей (представлений) и верований в качестве источника основных форм человеческого мышления.

Это, однако, совершенно неверная интерпретация эпистемологического аргумента Дюркгейма. Он не пытался пройти посередине между эмпиризмом и априоризмом, сделав источником категорий идеальную, вневременную и аисторическую социальную позицию либо разместив субъекта познания за пределами эмпирического мира. Он открыто подчеркивает важность исторического и эмпирического. Для Дюркгейма средний путь — это конкретный и эмпирический социальный путь, образованный практиками, а не системами символов и верований. Акцент на социальной конкретике требовал, прежде чем поднимать эпистемологический вопрос, поместить индивидов вместо индивидуалистического природного контекста в среду компаньонов, занятых совместным исполнением социальных практик, в особенности — религиозных ритуалов. Это позволило Дюркгейму разделить индивидуальные ощущения природных сил, которые составляли проблему для эмпиризма, и переживание моральной силы людьми, занятыми исполнением совместных практик. Он полагал, что восприятия моральной силы, производимые в совместных исполняемых практиках, являются внутренними, эмоциональными и непосредственными и потому не должны извлекаться из серии конкретных восприятий, что было основным камнем преткновения для эмпиристского объяснения общих идей⁴. С точки зрения Дюркгейма, социальные практики не носят идеальный характер; они не состоят в первую очередь из идей, представлений и верований. Это лишь вторичные феномены. Для Дюркгейма общество представляет собой прежде всего и главным образом исполняемые практики, которые порождают реальные социальные силы, совместно переживаемые участниками собравшейся группы. Некоторые из этих социальных сил дают начало основополагающим идеям, которые переживаются сообща и которые Дюркгейм называл категориями понимания⁵. Задача религии в человеческой истории — обеспечить исполнение практик, необходимых для выработки этих основополагающих идей.

4. Эмоциональный характер восприятия моральной силы — важный вопрос. Утверждая, что эмоциональное восприятие отличается от восприятий, получаемых с помощью пяти органов чувств, Дюркгейм усиливает свой аргумент о том, что восприятие социальных сил не сталкивается с теми проблемами, с которыми сталкивается восприятие сил природных. Социальные силы не только обладают собственной непрерывностью, но и воспринимаются посредством иной способности разума — эмоциональной. Во многих ключевых отношениях эта идея роднит Дюркгейма с Юмом. В другом тексте (Rawls, 1996) я обсуждаю этот вопрос более обстоятельно.

5. Артикль «the» во фразе «the categories of the understanding» («категории понимания») не является грамматической ошибкой, вызванной незнанием разницы между французским и английским языками. Локк использовал фразу «the categories of the understanding» в 1690 году. Поскольку он писал по-английски, это не проблема перевода. Цитируемая мной фраза принадлежит Канту (Кант, 1967) и всегда переводится на английский с определенным артиклем, как у Локка. Причина состоит в том, что предлагаемый аргумент не носит релятивистский характер. Он отсылает не к любым категориям любого понимания, а к *определенным* (*the*) категориям *определенного* (*the*) понимания как константе. Если бы категории обозначались фразой «categories of understanding», это говорило бы об их неопределенности. Такое прочтение текста способствовало бы его неправильному пониманию.

«Элементарные формы» содержат тщательное и исчерпывающее историческое и сравнительное доказательство эмпирического происхождения шести базовых идей, или категорий, понимания, идентифицируемых в философских дискуссиях в качестве категорий, принципиальных для эпистемологической достоверности (время, пространство, классификация, сила, причинность и всеобщность)⁶. К сожалению, пристрастие Дюркгейма к эмпирическим деталям приводит к появлению длинных глав о тотемизме, в которых излагаются ключевые элементы его эпистемологического аргумента, но которые столь затянуты и на первый взгляд сфокусированы на тотемизме *per se*, что их эпистемологическая значимость осталась незамеченной. Например, Дюркгейм обращается к анимизму, чтобы доказать невозможность априорного объяснения тотемов. Или использует аргументы Фрэзера и Тайлора, чтобы опровергнуть классическое эмпиристское объяснение. Обсуждение Дюркгеймом индивидуальных и сексуальных тотемов проясняет аргумент о том, что тотемы имеют неиндивидуальное происхождение. Поскольку Дюркгейм строит свою эпистемологию, опираясь на детали актуального исполнения тотемических ритуалов, аргументы, которые приписывают этим деталям индивидуальное происхождение, противоречат его позиции, и он должен разобрататься с ними. К сожалению, в этих длинных главах увидели лишь рассмотрение тотемов самих по себе либо исследование «понятийных систем», а не изучение эмпирических деталей исполняемой практики как ключевого элемента дюркгеймовской эпистемологии.

В результате большинство ученых, интересующихся эпистемологией, сосредоточило свое внимание на первой и последней главах, где эпистемологический аргумент лишь намечается в общих чертах, проигнорировав эпистемологический ар-

6. Никто не обратил внимания, что в «Элементарных формах» Дюркгейм излагает аргумент об эмпирическом происхождении лишь шести категорий (время, пространство, классификация, сила, причинность и всеобщность). Эпистемологи явно не замечают исключительность данного списка, который воспроизводится разными исследователями разными способами, часто с добавлением «и т. д.». Это может быть отчасти обусловлено ссылками, которые делает сам Дюркгейм в разных местах на категории в работах Аристотеля и других философов. Например, первая ссылка в «Элементарных формах» (Durkheim, 1915: 21–22) — на список категорий Аристотеля, в который включается «индивидуальность» и «число», не рассматриваемые Дюркгеймом. «Число» появляется снова на стр. 30, а «индивидуальность» — на стр. 31–32. Все эти примеры даются во введении, где Дюркгейм ссылается на аристотелевский список категорий и на общефилософскую проблему категорий. Это не те шесть категорий, на эмпирическую достоверность которых он претендует в основном тексте. Дюркгейм так же бегло рассматривает категории в заключении. Одно из последствий этого недопонимания состоит в том, что важнейшая из шести категорий, классификация, обычно считается обзором практик классификации, а не самостоятельной категорией. Один из рецензентов настоящей статьи написал: «Больше всего меня интересует вопрос, почему дюркгеймовский анализ классификации вызвал столь большой исследовательский интерес, в то время как его анализ категорий (пространство, всеобщность, время, сила, причинность и т. д.) исследовался столь мало». Думаю, ответ содержится в самом вопросе. Точно так же, как рецензент не воспринимает классификацию в качестве одной из категорий, рядовая социологическая публика не поняла связь дюркгеймовских исследований классификации с его эпистемологией. Поэтому, хотя его эпистемология была почти полностью проигнорирована, той ее части, которая фокусировалась на классификации, было уделено много внимания, поскольку она была неправильно проинтерпретирована как обзор символических систем.

гумент в центральных главах, что привело к курьезному ошибочному прочтению. Первая глава представляет собой более раннее изложение аргумента, опубликованное в 1909 году под названием «*Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*» и оставляющее вопросы эпистемологии и социологии знания относительно, хотя не полностью, неразделенными (Lukes, 1973: 408)⁷. Заключение создает схожую проблему. Оно возвращается к социологии знания после эпистемологического аргумента и предполагает его понимание. Сам эпистемологический аргумент излагается только в центральных главах, которые в этом качестве были по большей части проигнорированы, что заставило исследователей извлекать эпистемологию из введения и заключения, где она обозначена лишь в самых общих чертах. Таким образом, тщательно выстраиваемая в центральных главах связка между специфическими практиками и специфическими категориями не замечается, вместо чего Дюркгейма интерпретируют так, будто он фокусировался на символических системах верований.

Поскольку эпистемологическое значение центральных глав осталось незамеченным, эпистемологический аргумент никогда не опознавался как таковой. Даже лучшие интерпретаторы дюркгеймовской теории знания (в этом отношении особенно выделяется Дэвид Блур [Blour, 1982]) рассматривают ее как аргумент о социологии знания, а не как аргумент, в классическом смысле, о природе сознания и происхождении человеческого разума. Однако из текста ясно видно, что Дюркгейм формулировал эпистемологию в классическом смысле слова. Социология знания — самостоятельный вторичный аргумент, который строится на этом фундаменте. В своем введении к английскому переводу лекций Дюркгейма о прагматизме Джон Оллок писал, что «всеобъемлющая оценка эпистемологии Дюркгейма еще ждет своего часа» (Allcock, 1983: xl). Оллок полагает, что исследователи Дюркгейма сосредоточились главным образом на обсуждении сущности дюркгеймовских социальных фактов и его социологии знания, которую спутали с его эпистемологией⁸. Обусловленное этим непонимание проводимого Дюркгеймом различия между моральной (или социальной) силой и эмпирическим восприятием как источником категорий понимания заставило исследователей объявить его эпистемологию несостоятельной и сфокусироваться вместо этого на его социологии знания. Даже в аргументах, которые вроде бы напрямую касаются собственно эпистемологии и в которых часто цитируются высказывания Оллока, аргумент Дюркгейма по-прежнему считается идеалистическим объяснением и эмпирическое обоснование данного аргумента в конкретных практиках полностью игнорируется (см., например: Godlove, 1989).

Вследствие этого эпистемологию Дюркгейма часто трактовали как тезис о том, что категории понимания, которые он считал эмпирически достоверными, производны от социальных представлений или систем верований, что очевидно не-

7. Согласно Люксу (Lukes, 1973: 582), раздел, посвященный социологии и философии, тоже был исключен из «Элементарных форм».

8. К сожалению, хотя очерк Оллока (Allcock, 1983) является во многих отношениях одним из лучших, он считает лекции о прагматизме важнейшим источником эпистемологии Дюркгейма.

возможно, и поэтому сложилось убеждение, что Дюркгейм был невежественен в базовых философских вопросах (Gehlke, 1915; Dennes, 1924; Parsons, 1968 [1937]; Lukes, 1973; Meštrović, 1992; Stone, Faberman, 1967; LaCapra, 1972). Дюркгейма обвинили в непонимании ограниченности эмпирической теории общих идей, тем самым сделав из него позитивиста, а также в представлении о том, что категории понимания имеют своим истоком другие идеи, тем самым сделав из него идеалиста. Идеалистический, или социально-конструктивистский, аргумент о том, что идеи вытекают из других идей, является частью социологии знания Дюркгейма (на эмпирическую достоверность которой он не претендовал), но не его эпистемологии. В силу этого неправильного понимания было решено, что Дюркгейм говорит о коллективных представлениях как идеальном источнике категорий, тогда как на самом деле он заявлял об их прямом происхождении из конкретного опыта исполняемой практики.

Дюркгейм полагал, что категории понимания проникают в ум индивида в ходе исполнения практики, становясь эмпирически достоверными. Он подробно описывает процесс, посредством которого практики генерируют эти идеи. Согласно Дюркгейму, именно социоэмпирическое происхождение шести категорий из исполняемых практик позволяет его эпистемологии преодолеть дуальность мышления и реальности. Категории соответствуют реальности социальных сил, порождаемых в ходе исполнения практики. Аргумент Дюркгейма эпистемологичен в классическом смысле, потому что объясняет отношения между восприятиями, идеями и внешней реальностью таким образом, что можно показать, что ключевые мысли и понятия имеют достоверную, или истинную, связь с внешней реальностью, которая в данном случае заключается целиком в социальных силах. Дюркгейм полагал, что его аргумент придет на смену эпистемологическим аргументам Канта, Юма, Джеймса и их последователей, навсегда преобразив философский спор о достоверности знания.

Основной целью «Элементарных форм» была эмпирическая демонстрация доступности категорий понимания для участников совместно исполняемых ритуальных (религиозных) практик. Согласно Люксу (Lukes, 1973: 407–408, 459), первоначальное название, которое Дюркгейм предлагал дать «Элементарным формам» в 1908 году в письме к Леону, было «*Les Formes élémentaires de la pensée et de la pratique religieuse*», что говорит о подчиненности интереса к религии более давнему и более важному интересу к эпистемологии и морали⁹. Дюркгейм сосре-

9. Докторская диссертация Дюркгейма (позже опубликованная как «Разделение труда») первоначально начиналась с введения, в котором указывалось ее значение для моральной философии (включено в качестве приложения в перевод Джорджа Симпсона [Durkheim, 1933 [1893]]). Его латинская диссертация (Durkheim, 1960 [1892]) была целиком посвящена взаимоотношениям между этикой Монтескье и этикой Руссо, а также тому, что Дюркгейм рассматривал в качестве их социологического подхода к морали. Сам Дюркгейм в письме в «*Revue néo-scholastique*» от 8 ноября 1907 года (см.: Durkheim, 1982 [1895]: 259) писал, что сосредоточился на религии в 1895 году лишь после того, как понял, что она позволяет обосновать его более раннюю попытку построить эмпирически достоверную этику в первоначальной версии книги «О разделении общественного труда».

доточился на религии только потому, что верил в необходимость религиозных практик для производства достоверных категорий мышления. В «Элементарных формах» Дюркгейм изложил свой аргумент в том же порядке, что и Юм в «Трактате о человеческой природе» (Юм, 1996а [1739]). Этот порядок предназначен для построения эпистемологического аргумента, а не обзора религиозных верований. Религиозные системы сами по себе Дюркгейма не интересовали. Его интересовали, скорее, моральные силы и соответствующие им категории мышления, генерируемые религиозными практиками. Дюркгейм считал религиозную *веру* целиком вторичным феноменом, лишенным эмпирической достоверности, и анализировал религиозные верования в терминах социологии знания, а не эпистемологии.

Изначально популярный тезис о том, что работы позднего Дюркгейма следует трактовать как свидетельство идеалистического поворота, получил догматический статус в Соединенных Штатах после высказанного Парсонсом в «Структуре социального действия» (Parsons, 1968: 460–465) мнения о том, что поздний Дюркгейм опасно сблизился с идеализмом, а в Европе — после того, как Леви-Брюль и другие спутали дюркгеймовскую социологию знания с его эпистемологией. В то время как аргумент, представленный в «Элементарных формах», получил устойчивую идеалистическую интерпретацию, дюркгеймовское обсуждение социальных фактов в «Правилах социологического метода» (Дюркгейм, 1995 [1895]) и в более раннем «Разделении общественного труда» (Дюркгейм, 1996 [1893]), рассмотренное без учета его эпистемологии, интерпретируется позитивистски, что приводит к тезису о существовании двух Дюркгеймов: функционального позитивиста и идеалиста (а в последнее время — идеалистического постмодерниста или прагматиста) (Lévy-Bruhl, 1966a [1910]; Леви-Стросс, 1983; Parsons, 1968; Stone, Farberman, 1967; LaCapra, 1972; Lukes, 1973; Alexander, 1988; Lehmann, 1990; Meštrović, 1992).

Фундаментальная ошибка состоит в неразличении дюркгеймовской эпистемологии и его социологии знания. Эпистемология Дюркгейма, лучше всего представленная в центральных главах «Элементарных форм», открыто имеет дело с вопросом о том, можно ли продемонстрировать эмпирическую достоверность шести категорий понимания. Он утверждает, что шесть категорий обладают эмпирической достоверностью, потому что они воспринимаются напрямую в качестве социальных или моральных сил в ходе исполнения социальной (религиозной) практики.

С другой стороны, дюркгеймовская социология знания, излагаемая главным образом во введении и заключении «Элементарных форм» и в конце лекций о прагматизме, сводится, грубо говоря, к тому, что язык и культура представляют собой космологии идей, которые возникают в качестве коллективных объяснений социальных сил, и что эти идеи становятся самостоятельными силами, логические связи которых можно изучать. Космологии реагируют на структурные изменения, но также обладают определенной инерцией, так что идеи, появившиеся впервые в результате интерпретации социальных процессов, утрачивают те связи с социальными практиками, которые они могли когда-то иметь. Поэтому они не состоят ни

в каком обязательном отношении с лежащей в их основе реальностью. Социологию знания Дюркгейма интересует логика идей в подобных космологиях.

Между этими двумя позициями нет противоречия. Они имеют дело с разными вопросами. Эпистемология спрашивает, как люди вообще сообща вырабатывают систему из шести эмпирически достоверных базовых идей, так, что любые идеи могут разделяться в степени, достаточной для формирования космологии (Durkheim, 1915: 30). Социология знания изучает связи между понятиями внутри космологий уже после появления категорий. Эпистемология Дюркгейма утверждает прямую связь между ограниченным набором категорий и лежащей в их основе социальной реальностью. Она создает лишь малую область знания, свободного от неопределенности. Однако в том, что касается природного мира, мира науки и множества социальных понятий, эпистемология Дюркгейма не затрагивает все те проблемы неопределенности, которые были описаны Витгенштейном (Витгенштейн, 1994), Куайном (Quine, 1977 [1966]), Куном (Кун, 2001), Фейерабендом (Фейерабенд, 2007) и, в более близкое нам время, Блуrom (Blou, 1976, 1982, 1983), Фуллером (Fuller, 1989) и Латуром и Вулгаром (Latour, Woolgar, 1979). Дюркгейм полагает, что «в категориальных формулах могут и должны выражаться лишь потребности действия, особенно действия коллективного» (Durkheim, 1915: 412). Все, что выходит за рамки шести категорий, относится к области социологии знания.

Излагая свою эпистемологию, Дюркгейм фокусировался на религиозных практиках, поскольку считал, что религиозные практики в «простых» обществах обеспечивали достаточную степень коллективности для формирования общих категорий мышления. Согласно Дюркгейму, общества смогли появиться только там, где совместно исполняемые практики производили общие категории понимания, тем самым позволяя членам одной группы коммуницировать друг с другом (Durkheim, 1915: 30). Его детальное исследование истоков религии, а также подробные описания австралийского тотемизма, которые были ошибочно приняты за культурную социологию или социологию религии, на самом деле представляют собой пошаговый анализ социального порождения категорий понимания.

На протяжении всей своей карьеры Дюркгейм формулировал последовательную эпистемологию, которая гораздо более сложна и серьезна, чем принято думать. Эта эпистемология присутствует как в ранних, так и в поздних его работах: связность его понятия социальных фактов целиком зависит от его эпистемологии, без которой это понятие выглядит позитивистским. Результатом является аргумент, который указывает на прямую (хотя ограниченную) связь между социально вырабатываемыми категориями мышления и социальной реальностью в целом и объясняет формирование категорий, не сталкиваясь с проблемами априоризма или эмпиризма.

Поскольку Дюркгейм выдвигает достаточно обширные аргументы в защиту социоэмпирических истоков шести категорий понимания, в данной статье рассмотреть аргументы, касающиеся всех шести категорий, не представляется возможным. Наиболее важными являются аргументы в пользу социоэмпирических

истоков силы, причинности и классификации. Однако аргумент, касающийся силы, является, по сути, частью аргумента, касающегося причинности, поэтому в целях экономии места в настоящей статье я ограничусь обзором аргументов, касающихся социоэмпирических истоков двух понятий: причинности и классификации, важнейших с эпистемологической точки зрения, и буду рассматривать силу лишь в той мере, в какой она связана с причинностью. После этого я вновь вернусь к критике и ошибочным толкованиям позиции Дюркгейма, остановившись на них более подробно.

Категория причинности

Аргумент Дюркгейма о социальном происхождении категории причинности, появляющийся в разделе 3 книги 3, занимает в «Элементарных формах» центральное место. Причинность — ключевое понятие, которое должна объяснить любая эпистемология, и предшествующие разделы книги, особенно длинные параграфы о тотемах, которые раскрывают социальный базис других общих категорий пространства, времени, классификации и силы, закладывают фундамент для социоэмпирического обоснования категории причинности.

Несмотря на важное значение аргумента, касающегося причинности, для книги в целом — все прочие аргументы ведут к нему и строятся на нем, — в большинстве обсуждений «Элементарных форм» он не замечался и вместо него фокусировались на категориях времени, пространства и классификации. Тому есть три причины. *Во-первых*, общее неверное понимание подхода Дюркгейма к классификации, времени и пространству как к социальным системам идей, а не категориям, стимулирует интерес к совокупности «систем», которые Дюркгейм якобы описывал. Те категории, которые не годятся для социологии знания, охватывающей «системы» понятий, игнорируются. *Во-вторых*, этот интерес к культурным системам идей основан на ошибочной интерпретации аргумента Дюркгейма как недетерминистского социально-конструкционистского объяснения знания, что мешает разглядеть его эпистемологический аргумент, касающийся эмпирической достоверности категории причинности. *В-третьих*, среди социологов нет единого понимания важности понятия причинности для эпистемологии и эпистемологических вопросов в целом.

Согласно Дюркгейму, сила и причинность представляют собой связи между объектами или людьми, проявляющиеся в своих следствиях. Поэтому проблема обоснования понятия силы сходна с проблемой обоснования понятия причинности. В разделах, предшествующих аргументу о причинности, дается социоэмпирическое обоснование понятия силы. Однако причинность содержит дополнительный элемент: обязательность. Причинность — это *обязательная* связь между двумя объектами или событиями. Дюркгейм описывает восприятие причинности как восприятие особого рода силы, которую он называет *обязательной силой* или *действенной силой* (Durkheim, 1915: 406, 410–411, 488).

Дюркгейм считает, что причинность может иметь социоэмпирическую основу, только если существуют социальные ритуалы, неотъемлемым воплощаемым элементом которых является обязательная сила (Durkheim, 1915: 408–413). Как и в случае остальных категорий, обязательная сила должна быть доступна непосредственному восприятию в качестве исполняемого элемента каждого отдельного ритуала. Она не должна быть обобщением серии восприятий социальных ритуалов, поскольку тогда все еще можно было бы возразить, что общие понятия нельзя достоверным образом вывести из набора конкретных ощущений.

В своем аргументе о социоэмпирических истоках понятия *силы* Дюркгейм фокусируется на тотемических обрядах жертвоприношения и подношения, поскольку полагает, что в этих обрядах воспроизводится моральная сила (Durkheim, 1915: 318–392). Эти аргументы, связывающие различные тотемические обряды с силой и причинностью, довольно специфичны. Он показывает, что через ритуалы жертвоприношения воспроизводятся как моральная сила сообщества, так и моральная сила тотемического символа (Durkheim, 1915: 381–385). В ходе ритуалов подношения и через них также воспроизводится моральная сила богов, поскольку боги являются репрезентациями социальных, а не сверхъестественных сил (Durkheim, 1915: 385–392). Имитационные обряды, с другой стороны, реализуют, согласно Дюркгейму, принцип обязательной силы, или *причинности*, и тем самым составляют ядро его аргумента о причинности (Durkheim, 1915: 393–414). Если ритуалы жертвоприношения и подношения приобретают все более глубокое уважение и моральный смысл, который воспринимается как сила, то имитационные обряды используют и устанавливают прямую связь между действием и следствиями, реально создавая и воссоздавая исполняющую их группу, которая тем самым получает понятие обязательной силы, или причинности, как внутреннего воплощенного качества.

Люкс утверждает (Lukes, 1973: 448), что в «Элементарных формах» Дюркгейм не предоставляет доказательства причинной связи между конкретными социальными практиками и конкретными «концептуальными системами». Вводя в уравнение понятие концептуальных систем — интерпретацию аргумента Дюркгейма с позиции социологии знания — Люкс только запутывает дело. В своей социологии знания Дюркгейм никогда не пытался показать, что конкретные социальные формы создают специфические концептуальные системы. Однако эпистемологический аргумент Дюркгейма содержит гораздо более сильную претензию на то, что существует прямая связь между особыми социальными практиками и конкретными категориями понимания. Имитационные ритуалы являются источником понятия причинности. При надлежащем понимании становится ясно, что все обсуждение тотемов и представляет собой то доказательство, которое, по мнению Люкса, Дюркгейм не предоставил.

Дюркгейм полагает, что участники непосредственно воспринимают обязательную силу как часть своего опыта определенных ритуалов, поскольку обязательная сила, будучи социальной связью, есть исполняемая черта этих ритуалов. Подробное обсуждение Дюркгеймом имитационных ритуалов (Durkheim, 1915: 393–414)

призвано показать, что ритуалы достигают успеха, лишь реализуя принцип причинности.

Причинность — важное понятие философии, которое играло ключевую роль в споре между эмпиризмом и априоризмом. Философы с обеих сторон соглашались с тем, что без причинности наука лишилась бы фундамента. Без понятия причинности было бы невозможно познание, которое, как считал Юм, заключается в выводах от следствий к причинам. Кладя в основание понятия причинности прямой опыт социального, Дюркгейм получает нечто крайне важное, имеющее огромное значение для современных методологических и теоретических дебатов.

Понятие причинности в классической эпистемологии

Поскольку Дюркгейм утверждает, что выявил социальные истоки категорий понимания, его часто принимают за кантианца или неокантианца. Однако и эмпиристы, и априористы обсуждали проблему эпистемологии в терминах категорий и/или общих идей. Разница между теми и другими состояла в том, как они объясняли истоки категорий, а не в том, играли ли категории важную роль в их эпистемологическом аргументе.

Дюркгейм совершенно ясно говорит, что не считает, что априоризм Канта содержит критерии достоверности, и несколько раз указывает, что аргумент Канта вообще «не является объяснением» (Durkheim, 1915: 27). Он пишет: «Отвечать, что она [идея классификации] была дана нам априори, значит не отвечать вовсе» (Durkheim, 1915: 172). После чего добавляет, что «ленивое решение... смертельно для анализа» (Durkheim, 1915: 172). Либо мы объясняем существование категорий, либо, как Юм, приходим к выводу, что они не объяснимы и тем самым недостоверны. Дюркгейм открыто стремится к эмпирическому объяснению происхождения категорий, хотя под эмпирическим происхождением он имеет в виду происхождение из совместно исполняемых практик. Социоэмпирический подход Дюркгейма соответствует юмовскому критерию достоверности, а не кантовскому¹⁰.

10. Дюркгейма принято считать кантианцем или неокантианцем. Часто, когда он критикует эмпиризм, полагают, что он критикует Локка. Однако Локка вполне устраивал эмпиризм, каким он его себе представлял, и он не выдвигал скептических аргументов, на которые указывает Дюркгейм. Эти аргументы более характерны для Юма и Джеймса. Аргумент о том, что Дюркгейм, возможно, не был знаком с эмпиризмом, поскольку учился у неокантианцев, не учитывает тот факт, что Дюркгейм получил степень по философии в *École Normale Supérieure*. Обзор немецких университетов с 1862 по 1890 г. (Kohnke, 1991: 249) показывает, что возникновение неокантианства привело также к усилению интереса к курсам по эмпиризму и рационализму и к их большей доступности. В этот период, согласно Конке, «доля курсов, посвященных Платону, Аристотелю и Гегелю, неуклонно снижалась, в то время как число курсов, посвященных Спинозе, Декарту, Лейбницу, Локку, Юму и Канту, постоянно росло» (Kohnke, 1991: 249). Неокантианская подготовка Дюркгейма увеличивает шансы на то, что он был знаком с Юмом, аргументы которого необходимы для понимания Канта. Дюркгейм тщательно разбирает юмовские аргументы. Отблески неокантианства можно обнаружить только в социологии знания Дюркгейма, но даже этот аргумент не следует рассматривать отдельно от дюркгеймовской эпистемологии, в контексте которой он приобретает принципиально иной характер.

Однако Дюркгейм, хотя он ставил перед собой юмовскую задачу, не хотел изменять модифицированный и облегченный эмпиристский подход. С одной стороны, он хотел, чтобы его аргумент удовлетворял *всем* критериям Юма, но с другой стороны, он чувствовал, что помещение в основание аргумента не индивидуальных, а исполняемых практик ведет к *совершенно новому* решению проблемы. Поэтому Дюркгейма следует считать не эмпиристом, а скорее, социоэмпиристом. Отсюда следует, что прежде, чем оценить всю тонкость и эффективность аргумента Дюркгейма, нужно внимательно изучить проблемы, разрабатывавшиеся Юмом.

Юм полагал, что все знание можно разделить на два вида: математическое знание и моральное/эмпирическое знание (Юм, 1996б: 21–22). Если математическое знание было для Юма предметом чистого разума (поскольку числа — не реальные, а логические умственные конструкции), то эмпирическое, или моральное, знание зависело от понятий причины и следствия¹¹, смежности и сходства (Юм, 1996б: 22). «Лишь с помощью этого отношения [причины и следствия] можем мы выходить за пределы свидетельств нашей памяти и чувств. <...> Все наши заключения относительно фактов природы однородны: в них мы постоянно предполагаем, что существует связь между наличным фактом и фактом, о котором мы заключаем на основании первого...» (Юм, 1996б: 22).

Согласно Юму, без причинной связи между восприятиями они оставались бы частными и несвязанными. Именно понятие причинности вносит порядок в поток переживаний. Любой вывод, любая связь между наличным фактом и предшествующим условием требует идеи причинности. Причинность позволяет людям извлекать определенные идеи от потока и связывать их с другими идеями. Поэтому очевидно, что люди пользуются данным понятием. Для Юма вопрос заключался не в том, существует ли это понятие (оно, безусловно, должно существовать), но откуда оно берется и имеет ли оно эмпирическую достоверность (Юм, 1996б: 23). Юм считал, что знание о причине и следствии нельзя получить из опыта одного-единственного случая. Для этого нужно было бы, чтобы объекты содержали и демонстрировали свои причины, что, по мнению Юма, невозможно: «Ни один объект не проявляет в своих доступных чувствам качествах ни причин, его породивших, ни следствий, которые он произведет...» (Юм, 1996б: 23). Вдобавок, согласно Юму, «всякое следствие есть явление, отличное от своей причины. В силу этого оно не могло быть открыто в причине...» (Юм, 1996б: 25).

Обобщение серии конкретных переживаний, с другой стороны, лишь добавляет к этим частностям испытываемое воспринимающим чувство ряда как ряда, которое не является эмпирическим переживанием причины и следствия. «Ибо, если эта идея [причинности] вызывается рядом однородных примеров, а не единичным примером, ее должно вызывать то обстоятельство, которое составляет отличие

11. Здесь и далее юмовский термин «effect» будет переводиться как «следствие», чтобы сохранить устоявшуюся русскоязычную связку «причина — следствие». В имеющемся русском переводе Юма, сделанном С. И. Церетели, данный термин везде переводится как «действие», поэтому в цитатах из Юма мы будем заменять «действие» на «следствие». — *Прим. перев.*

ряда примеров от каждого из них в отдельности. Но упомянутая привычная связь или переход воображения и есть единственное обстоятельство, которым они отличаются друг от друга; во всех других частностях они одинаковы» (Юм, 1996б: 67).

Юм полагает, что при составлении ряда из отдельных случаев к ним добавляется лишь испытываемое людьми чувство ряда. Эмпирически ряд есть не более чем сумма своих частей. Поэтому Юм приходит к выводу, что причинность — лишь результат чувства, ведущего к появлению обычаев и привычек. Для Юма не существует эмпирически достоверных переживаний, соответствующих причинности. «Всякая идея есть копия какого-нибудь предшествующего впечатления или переживания; и если мы не в состоянии найти впечатление, то можем быть уверены, что нет и соответствующей идеи. Во всех единичных примерах действия тел или духа нет ничего, что порождало бы впечатление, а следовательно, могло бы дать нам идею силы или необходимой связи» (Юм, 1996б: 67)¹². Повторение не способно дать знание о причинности. Оно может дать лишь чувство или веру, что будут происходить схожие вещи. Эта вера становится обычаем и привычкой, и, согласно Юму, именно данное чувство или вера является истоком понятия причинности: «Но когда налицо много однородных примеров и один и тот же объект всегда сопровождается одним и тем же явлением, мы начинаем приходиться к представлению причины и связи. Мы *испытываем* тогда новое переживание или впечатление... это переживание и служит прообразом той идеи, которую мы ищем» (Юм, 1996б: 67). Следовательно, причинность проистекает из чувства, а не из эмпирического опыта. Поэтому она не имеет эмпирической достоверности, и люди ошибаются, когда, согласно обычаю или по привычке, верят, что перенос данного чувства на внешние связи имеет какую-либо достоверность: «...а так как мы *чувствуем* привычную связь между идеями, то мы переносим это чувство и на объекты, ибо нет ничего обычнее перенесения на внешние тела всякого внутреннего ощущения, вызываемого ими» (Юм, 1996б: 67). Юм продемонстрировал, что причинность нельзя объяснить, исходя из индивидуального опыта естественных объектов, поскольку причинность не является осязаемым качеством естественных объектов и их связей, которое индивиды могут переживать в одном отдельном случае. Если предрасположенность к вере в причинность — это инстинкт, или заключение, которое делается после восприятия серии естественных объектов или событий, или обычай, тогда это что-то, привносимое в восприятие умом, а не часть первичного восприятия, и поэтому она лишена эмпирической достоверности.

12. В этой цитате Юм использует слово «идея» как в том значении, которое ему придавалось в XVIII веке, для обозначения точной копии чувственного впечатления или чувства, так и в более современном смысле — как мысль. Если идея есть копия чувственного впечатления, она эмпирически достоверна. Если это копия чувства, как в следующей цитате, она не имеет эмпирической достоверности. Хотя приведенный отрывок несколько расплывчат из-за непоследовательности использования Юмом слова «идея», он не имеет в виду, что у людей нет понятия причинности и они не используют его. Он имеет в виду, что не существует достоверной идеи или чувственного впечатления, соответствующего применяемому понятию.

Важность проекта Юма состоит в том, что он терпит неудачу, или, скорее, в том, что, как показывает Юм, эмпиризм, основанный на индивидуализме, не способен объяснить эмпирическое происхождение ключевых общих категорий. Современное социально-конструктивистское объяснение данной проблемы признает вывод Юма о том, что знание причинности лишено эмпирической достоверности. Поэтому социальные конструктивисты фокусируются на описании социальной детерминации обычая и привычки, которая делает индивидуальные идеи более связными, нежели допускает вывод Юма. Хотя можно было бы показать, что локковское «употребление в обычном значении» (Локк, 1985 [1690]) уже представляет собой раннюю версию социально-конструктивистского аргумента (Rawls, 1977).

Социоэмпирический аргумент Дюркгейма о причинности

Принимая аргумент Юма о том, что индивидуальные восприятия естественных событий не могут породить достоверную идею причинности, Дюркгейм в то же время не признает вывод Юма о том, что причинность не имеет достоверного эмпирического источника. Для Дюркгейма социальные практики эмпиричны, воспринимаемы и могут служить эмпирически достоверным источником понятия причинности. Когда Дюркгейм утверждает, что категория причинности — это не просто обобщение, основанное на ряде восприятий социального, а скорее, может непосредственно восприниматься в качестве общего феномена в единичном случае, он затрагивает самую суть эпистемологической проблемы. Когда он утверждает, что эмпирические (воспринимаемые) следствия ритуального действия — больше, чем сумма индивидуальных частей (т. е. что совместный ритуал имеет смысл и социальную или моральную силу, которых нет у суммы его частей самих по себе как частных), он опять же существенно продвигает вперед эмпиристскую позицию¹³. Для Дюркгейма категории понимания и производящие их социальные отношения — не что-то, добавляемое умом к ряду восприятий естественных объектов и событий, а скорее, неотъемлемые характеристики исполняемых ритуальных практик, и тем самым они непосредственно доступны в каждом конкретном случае для восприятия теми участниками, которые исполняют ритуал.

По сути, Дюркгейм начинает с того места, где остановился Юм, но с одним важным изменением. Признавая невозможность индивидуалистического эмпиризма, продемонстрированную Юмом, Дюркгейм в то же время полагает, что решение можно найти в социоэмпирически обоснованном эмпиризме. Замещая индивиду-

13. Именно это имеет в виду Дюркгейм, когда настаивает на том, что «общество» больше, чем сумма его частей. Он предлагает решение проблемы общего и частного, на что никто не обратил внимания. «Части» обычно интерпретируются как отдельные индивиды, а не индивидуальные восприятия, и, как правило, делается вывод, что если группа людей больше, чем сумма индивидов, тогда Дюркгейм, видимо, предлагает теорию группового сознания. Но это не так. Скорее, он предлагает эпистемологический аргумент, касающийся возможности восприятия общих идей или категорий понимания в рамках исполняемых практик, которые реализуют социальные силы, представляющие собой нечто большее, чем сумму их частей.

альные восприятия естественных феноменов исполняемой социальной практикой и восприятиями моральных сил, появляющимися у индивидуальных участников в ходе и в результате исполнения этих практик, Дюркгейм избегает скептического вывода Юма. Причины исполняемых практик отображаются в их следствиях. Однако, как и у Юма, категории все еще не имеют достоверного применения в естественных науках.

Дюркгейм обнаруживает, что общая идея причинности всегда непосредственно доступна для восприятия в определенных социальных ситуациях. Это замещение индивидуальных восприятий участием в исполняемых социальных практиках не только предоставляет ключ к дюркгеймовскому решению юмовской дилеммы, но и на протяжении многих лет, несмотря на его неверное понимание, определяет специфику социологии как дисциплины. Первичной единицей анализа в социологии был не индивид, а по-разному постулируемые уровни социальной организации и эмпирически наблюдаемая социальная практика.

Связь причинности с имитационными обрядами

Дюркгейм полагает, что категория причинности возникает в тех имитационных ритуалах, в которых воспроизводится тотемная группа и в которых достигается, реализуется и переживается сила этой группы. Центральным принципом имитационных ритуалов, по мнению Дюркгейма, является принцип «подобное вызывается подобным», т. е., имитируя нечто, можно заставлять имитируемую вещь воспроизводиться. Он считает, что только имитационные обряды производят причинные следствия; эти обряды конституируют, реализуют и воспроизводят те силы, которые они репрезентируют, и тем самым дают своим участникам опыт обязательной силы. Иными словами, обряды есть то, что они репрезентируют: обряды и репрезентируемое находятся в отношениях эквивалентности и соиздания, а не представления или соответствия (Durkheim, 1915: 393–414).

Одна из проблем, с которой сталкивается Дюркгейм, выдвигая этот аргумент, заключается в том, что его интерпретация имитационных ритуалов, которая играет ключевую роль в его рассуждениях, резко отличается от распространенного в его время представления о том, что имитационные ритуалы основаны на совершенно неправильном применении идеи причинности. Например, согласно Дюркгейму (Durkheim, 1915: 399), эмпирическая точка зрения, которой придерживались Фрэзер (Frazer, 1887, 1899, 1910) и Тайлор (Тайлор, 1989; Tylor, 1899), предполагает, что целью ритуала является воспроизводство реальных видов животных, которых репрезентируют тотемы. Согласно данной точке зрения, члены тотема совершили ошибку, поскольку тотемный символ не способен вызывать реальное воспроизводство биологических животных. Если считается, что обряд успешно воспроизвел тотемный вид, только если он привел к воспроизводству биологического животного, тогда вера в причинные следствия церемонии кажется столь вопиющей несуразностью, что ее практически невозможно понять. Это вроде бы подтверж-

дает аргумент Юма о том, что причинность находится за пределами способностей человеческого ума и что причинность возникает вследствие грубого применения устоявшихся и привычных идей к естественным связям.

В поддержку своей позиции Дюркгейм предпринимает глубокий и детальный анализ эмпирической интерпретации тотемов. Эту дискуссию ошибочно приняли за обзор тотемических практик и социально-конструктивистское описание логики тотемных символов, вместо того чтобы увидеть в ней ключевой элемент его эпистемологического аргумента. Дюркгейм соглашается с эмпиристами в том, что люди способны устанавливать грубые причинные связи между действиями или событиями и следствиями, основываясь на ложных обобщениях опыта. Однако, полагает он, чтобы объяснить эти верования с эмпирической точки зрения, нужно нечто большее. Если рассматривать эти ритуалы исключительно с точки зрения классического эмпиризма, то они не только кажутся ошибочным применением грубых принципов смежности и сходства к естественным событиям, как считали Фрэнгер и Тайлор, но и создают впечатление, что первобытные люди вовсе лишены разума. Дюркгейм утверждает, что никто не поверит в буквальные причинные следствия имитационных ритуалов, пока они не станут чем-то большим, нежели грубым восприятием обычая, привычки, подобия и смежности. Люди должны укрепиться в этой вере благодаря некоторым реальным причинным следствиям вовлеченных моральных сил, поскольку среди естественных событий буквальные причинные следствия невозможны. Следовательно, люди неправильно понимают источник этих причинных следствий и переносят их на естественные или сверхъестественные события или лица, тем самым создавая религиозные верования.

Если подлинное следствие обряда, как говорит Дюркгейм, заключается не в воспроизводстве биологического вида, а скорее, в воспроизводстве моральной энергии группы, тогда вера в обряд получает объяснение. Обряд действительно имеет причинные последствия. Если обряд воспроизводит моральное единство тотемной группы, тогда он вызывает моральное воспроизводство тотемного вида (Durkheim, 1915: 400). Ощущение успешности обряда обусловлено его влиянием на людей, на их чувство благополучия и моральной общности, а не неким мнимым магическим воздействием обряда на природные или животные объекты (Durkheim, 1915: 402). Дюркгейм проводит важное различие между причинностью как связью между природными объектами, которая должна выводиться из ряда случаев, и причинностью как моральной силой, проявляющейся в каждом конкретном случае исполнения практики.

Дюркгейм полагает, что в принципе сходства или принципе «подобное вызывает подобное», непризнаваемом эмпиристами, скрыт другой принцип, предполагающий созидание или причинность. Этот скрытый принцип, считает он, ведет к двум типам результатов: 1) воспроизводство морального сообщества и 2) воспроизводство тотемного вида (Durkheim, 1915: 400–401). Дюркгейм указывает, что имитационные ритуалы связаны с воспроизводством чего-то совершенно нового

(Durkheim, 1915: 399), что, следовательно, нельзя объяснить на основе сходства и смежности (традиционное эмпирическое объяснение).

Поскольку для Дюркгейма логика сама является результатом социальных практик, вопрос о том, действительно ли ритуал имеет причинные следствия, следует рассматривать как эмпирический, а не логический вопрос. Поэтому Дюркгейм утверждает, что возможность выработки принципа причинности в ходе и посредством имитационных ритуалов необходимо устанавливать путем тщательных эмпирических исследований. Вместо того чтобы рассматривать данный принцип в его общей и абстрактной форме, пишет он, «необходимо связать его с системой идей и переживаний», которую «обряды претворяют в жизнь» (Durkheim, 1915: 400).

Для подтверждения этого аргумента Дюркгейм разворачивает обширное обсуждение реального исполнения имитационных ритуалов. Это обсуждение, как и прочие обсуждения тотемов, принято относить к социологии религии, в силу чего упускается его связь с эпистемологией. На самом деле, цель этого обсуждения — раскрыть понятие причинности и продемонстрировать его связь с конкретными исполняемыми практиками, а не изучить детали имитационных ритуалов самих по себе.

В имитационных ритуалах члены тотема имитируют животных или объекты, репрезентируемые тотемом. Посредством ритуала члены тотема не только репрезентируют и укрепляют тотем, но и «создают» и «воссоздают» его в качестве морального сообщества. «Поскольку они эму или кенгуру, они ведут себя как животные, носящие это имя. Тем самым они показывают друг другу, что они члены одного морального сообщества, и осознают объединяющее их родство. Ритуал не ограничивается выражением этого родства; он *создает* или *воссоздает его*» (Durkheim, 1915: 400).

Поскольку тотемная идея связывает их воедино и учитывается каждым из них, ритуал, что вполне естественно, обязательно сопровождается репрезентациями тотема. Но это не должно приводить нас к ложной мысли, что представление о способности этих символов вызывать воспроизводство проистекает из их простого сходства с тотемными животными или что причинные представления производны от символизма, как гласит идеалистическая интерпретация. Согласно Дюркгейму, представление о том, что тотемические обряды имеют причинные последствия, обусловлено тем, что символ репрезентирует реальный факт учреждения и воспроизводства членами тотема себя в качестве морального сообщества. Посредством исполнения ритуала они производят свое единство и идентичность.

Реализуя свою веру в причинные следствия тотемного символа — демонстрируя тотемный символ друг другу при помощи своих тел и действуя как тотемное животное во время ритуала, — члены тотема не только заново утверждают, но и реально «воссоздают» родственную группу в ходе и посредством ритуала.

«Он также оказывает глубокое воздействие на души верующих, участвующих в нем. Они выносят из него чувство благополучия, причины которого им не ясны, но которое вполне обоснованно. Они чувствуют, что церемония полезна для них, и в ходе нее фактически заново выковывают свою моральную сущность. Разве подобное чувство благополучия не смогло бы вызвать у них ощущение успешности обряда, исполнения им своего предназначения и достижения им тех целей, которые перед ним ставились? Так как единственной целью, к которой они сознательно стремились, было воспроизводство тотемного вида, ее достижение обеспечивается применяемыми средствами, эффективность которых тем самым получает подтверждение» (Durkheim, 1915: 402).

Возникающее у участников ощущение того, что обряд был успешен, носит не только персональный характер. Дюркгейм утверждает, что это общее ощущение, разделяемое участниками, которое имеет своим общим истоком совместное исполнение практики. Благодаря ритуалу участники и члены тотема укрепляются в своих тотемных чувствах по отношению друг к другу. Их привязанность к тотему усиливается. Следовательно, в этих ритуалах действительно воспроизводится тотемный вид.

Поскольку сообщество существует только до тех пор, пока воплощаются репрезентируемые им тотемы, тем самым создавая и поддерживая общие идеи и верования, ритуалы, которые создают и укрепляют ощущение причинных следствий, так же буквально создают и воссоздают моральное сообщество. Члены тотема, участвующие в ритуале, воспроизводятся в качестве членов морального сообщества. Вера в успешность обряда обусловлена возникающим у них чувством благополучия и морального единства (Durkheim, 1915: 402), а не биологическим воспроизводством тотемного вида. Причинная связь — это социальная сила, доступная прямому восприятию, а не вывод относительно связи ритуала с естественным событием (например, воспроизводством вида).

Если люди исполняют ритуалы для достижения единства, они должны непосредственно осознавать это. *Ритуалы являются следствием самих себя.* «Вера в их власть над вещами определяется тем, что они морально воссоздают индивидов и группы» (Durkheim, 1915: 414). Как пишет Дюркгейм, «приписываемая подобному способность вызывать подобное предполагает целостную концепцию причинной связи» (Durkheim, 1915: 406). Таким образом, в имитационных обрядах причинная связь непосредственно проявляется в их следствиях, и проблема выводов от следствий к причинам, являющаяся камнем преткновения для классического эмпиризма, преодолевается.

Причинная связь, задействованная в имитационном ритуале, резко отличается от физической/природной причинной связи, и Дюркгейм тщательно их разделяет. Физические жесты, входящие в ритуал, не имеют естественных последствий; их последствия чисто социальные (Durkheim, 1915: 402). Если бы дюркгеймовский аргумент основывался на связях между природными событиями или между соци-

альными и природными событиями, тогда причинная связь зависела бы от вывода и поэтому на нее распространялась бы его критика эмпиризма. Дюркгейм полагает, что специфические жесты, исполняемые в ритуале, несущественны и могут быть заменены другими. Они имеют причинные последствия не в силу магических или научных качеств, благодаря которым они воздействуют на объекты или животных, а скорее, потому, что как воплощенные репрезентации общего тотемного символа группы они создают моральные силы, которые, в свою очередь, создают чувство морального единства у ее членов, усиливая группу и тем самым тотем. «Подлинное обоснование религиозных практик лежит не в тех явных целях, которые они преследуют, а скорее, в невидимом воздействии, которое они оказывают на ум, и в том, как они влияют на наше душевное состояние» (Durkheim, 1915: 403).

Причинная связь, о которой говорит Дюркгейм, — это связь моральная, которая, по его словам, влияет на наши «внутренние» состояния. Дюркгеймовское обсуждение «чувств» и «внутренних состояний» как оснований знания, которое сочли дурной психологией толп и с пренебрежением отвергли, в действительности представляет собой аргумент, имеющий серьезные последствия. Чувство благополучия и моральной силы является одним из результатов тотемических ритуалов, который порождает категорию причинности. Причинные следствия ритуала воспринимаются напрямую в виде чувства морального единства. Дюркгейм отмечает, что, поскольку эти чувства выражаются внутренне, они непосредственно доступны и потому могут быть познаваться прямо, а не косвенно, как в случае внешних объектов. Знание этих внутренних состояний тем самым лучше и достовернее знания внешнего положения дел.

Юм (Юм, 1996б: 64) тоже называл причинность внутренним чувством, проистекающим из переживания человеком ряда частных. Однако для Юма подобные чувства были обязательно индивидуальными. Дюркгейм же утверждает (Durkheim, 1915: 408), что чисто личные и индивидуальные чувства непередаваемы. Но он показывает, что чувства моральной силы и благополучия, вырабатываемые в ходе тотемических ритуалов, заключаются в совместном восприятии общих социальных сил членами группы (см.: Rawls, 1996b). Эти чувства представляют собой продукт кооперации с другими людьми в процессе исполнения тотемических ритуалов: «Будучи делом всех, они не принадлежат никому в отдельности» (Durkheim, 1915: 408). Причинность — это, на самом деле, качество самой социальной практики, или, если перефразировать Юма, следствие содержит и выражает свою причину. Все участники будут чувствовать (т. е. воспринимать) это подобным образом, и у всех будет одна и та же идея или категория. Как и в «Самоубийстве» (Дюркгейм, 1912 [1897]), Дюркгейм утверждает, что единым социологическим источником этих внутренних или «психических» состояний выступают социальные факты, которые объясняют и порождают эти внутренние психические состояния. Они являются коллективными силами, хотя и представляют собой внутреннее и психические «социальные силы: они составляют часть нашей внутренней жизни» (Durkheim, 1915: 408). Важно отметить, что не все коллективные чувства

являются общими в этот особый смысл; таковы лишь те чувства, которые соответствуют шести категориям и которые Дюркгейм называет моральными силами.

Моральные силы, генерируемые исполняемой практикой, интернализируются в качестве категорий. Они имеют внешний социальный источник — тотемические ритуалы, первоочередная цель которых — вызывать эти чувства, чтобы обеспечить единое основание для разума. Функция религии, согласно Дюркгейму (Durkheim, 1915: 465–466), состоит в производстве логического основания для понимания. Источником моральных сил служит не «мистическое коллективное сознание» или групповой разум, накладывающий определенные ограничения, как часто интерпретировали данную теорию (Nisbet, 1974; Parsons, 1968), но, скорее, практический результат конкретных социальных практик¹⁴. Цель ритуала — чувство морального единства. Оно не располагается в уме и не привносится умом. Это чувство — сущность ритуала, и потому оно является внешним, общим и совместным, а не внутренним и индивидуальным.

Это *чувство* представляет собой *восприятие* следствий ритуала. Как конкретные впечатления о цвете и форме являются восприятиями внешнего положения дел, так и чувство возникновения морального единства является восприятием внешнего социального состояния дел, которое совершенно «реально» по своей сути и по своим последствиям. Однако в данном случае Дюркгейм полагает, что чувства, вызываемые социальными ритуалами, имеют большую эмпирическую достоверность, нежели восприятия внешних объектов, поскольку они представляют собой непосредственные восприятия общих социальных или моральных сил, действующих на людей изнутри, тогда как восприятия внешних объектов остаются конкретными и все еще требуют проблематичной операции вывода, чтобы стать общими.

Этот аргумент важен для понимания утверждения Дюркгейма о том, что социально выводимые категории более достоверны, нежели категории естественных наук и логики, что кажется многим критикам нелогичным, беспочвенным и основанным на достаточно расплывчатой психологии коллективного сознания. Этот аргумент действительно довольно сложен с логической точки зрения. Если естественные силы нельзя воспринимать прямо, то социальные силы можно, и поэтому их восприятие может достоверным образом разделяться с другими людьми. Общее восприятие моральных сил в ходе и посредством исполняемых практик представляет собой знание более высокого порядка, чем индивидуальное восприятие конкретных случаев естественных сил, на которое должны полагаться естественная наука и естественная философия¹⁵.

14. См. обсуждение принуждения в сн. 25 ниже.

15. См.: Вико, 1994 [1744], где излагается более ранний, тоже во многом незамеченный аргумент о том, что знание социальных событий потенциально более достоверно, чем знание природных событий. Однако если Дюркгейм фокусируется на моральной силе коллективного действия как ключевом факторе, Вико фокусируется на непосредственном знании намерений, что чревато очевидными проблемами.

Дюркгейм допускает некоторую степень относительности, так как в разных группах категории могут различаться, и в любом случае данный аргумент указывает лишь на эмпирическую достоверность шести категорий — отсюда его потребность в построении социологии знания. Но, согласно Дюркгейму, целью категорий понимания является не обеспечение абсолютной истины или трансцендентальной достоверности для любой группы. Категории появляются не в философских целях¹⁶. Категории и производящие их социальные практики возникают для удовлетворения социальной потребности в категориях понимания, разделяемых членами одной группы. Он утверждал, что без разделяемых категорий взаимопонимание и социальная кооперация были бы невозможны: «...если бы людям постоянно не было присуще общее понимание этих важнейших идей... стало бы невозможно всякое согласие между умами и, следовательно, всякая совместная жизнь» (Дюркгейм, 1998: 195). Этот ранний аргумент предполагает, что потребность во взаимопонимании требует развития форм социальной практики. Ничто не мешает категориям демонстрировать определенную степень вариации в разных местах и при этом все равно удовлетворять данную социальную потребность. Однако поскольку в их основе лежит опыт, перевод между группами должен быть возможен даже при наличии вариации.

Классификация

В эпистемологии классификация — даже более базовое понятие, чем причинность: проблема тождества и различия ведет свой отсчет, по крайней мере, с древнегреческой мысли. К сожалению, аргумент Дюркгейма по поводу классификации, хотя он получил больше внимания, чем аргумент о причинности, был понят изначально как социально-конструктивистское объяснение социальных истоков конкретных систем классификации, и его важность для аргумента об эмпирической достоверности классификации как категории понимания была упущена¹⁷.

16. Аргумент Дюркгейма о том, что категории понимания создаются не в философских целях, не следует воспринимать таким образом, будто аргумент Дюркгейма не является критикой философии (см., например, ошибочную интерпретацию этого момента в: Hilbert, 1992: 79–80). Дюркгейм полагал, что его эпистемология должна превзойти традиционную философию. Однако категории понимания, производимые обществом, не могут полностью удовлетворить конвенциональный философский интерес к эпистемологии, поскольку это не их цель. Их цель — обеспечивать осмысленность и социальную кооперацию.

17. Один из рецензентов «American Journal of Sociology» отметил, что мой аргумент относительно философской значимости дюркгеймовской идеи «классификации» ошибочен, поскольку, помимо прочего, во французском оригинале Дюркгейм использует слово «жанр», а не «классификация». Рецензент отметил, что внимательное чтение оригинального французского издания показало бы, что Дюркгейм использовал слово «класс» только однажды (Durkheim, 1912: 205). В качестве ответа достаточно указать, что в разделе на стр. 200–222 (на который ссылается рецензент), входящем в главу 3 книги 2 оригинального французского издания, Дюркгейм употребляет слова «classification», «classe», «classée» и «classes» (с диакритическими знаками или без) не менее 29 раз в основном тексте и сносках. Хотя для Дюркгейма термины «класс» и «жанр», похоже, взаимозаменяемы, он определенно обозначал ими идею классификации как формы мышления, а не просто как идеи, репрезентирующей тип вещи.

Пренебрежение этим аргументом может объясняться тем, что Дюркгейм анализировал проблему классификации на трех уровнях, которые он четко не разделял. *Во-первых*, он утверждал, что способность воспринимать сходство и различие в грубых категориях, не имеющих эмпирической достоверности, — это способность, общая для людей и животных (Durkheim, 1915: 170). Это обсуждение аналогично его обсуждению похожей способности в отношении причинности (Durkheim, 1915: 410). *Во-вторых*, он изучал развитие социальных систем классификаций, или «космологий», сформировавшихся в соответствии с делениями в социальных отношениях. Это основной фокус внимания дюркгеймовской социологии знания; классификации на данном уровне *не* имеют эмпирической достоверности. *В-третьих*, он показывал, что категория классификации возникает вследствие прямого восприятия моральной силы при исполнении тех практик, которые создают бинарные отношения сакрального и профанного, тотема и нетотема. Это его эпистемологический аргумент об эмпирической достоверности категории классификации (Durkheim, 1915: 174–175).

Позиция Дюркгейма в отношении категории классификации понимается во многом превратно, и ее обычно интерпретировали лишь с точки зрения второго из трех уровней: как социологию знания, занимающуюся документированием систем классификации, соответствующих конкретным культурным группам. Согласно этому ошибочному пониманию, категория классификации есть набор коллективных представлений, складывающихся в результате ряда восприятий культурных событий. Вследствие такой трактовки категории классификации создается впечатление, что Дюркгейм сталкивается со старой эмпирической дилеммой, касающейся извлечения эмпирически достоверных общих идей из ряда частных.

Это недопонимание лежит в основе столь регулярно повторяемой (Dennes, 1924; Schaub, 1920) критики цикличности дюркгеймовских аргументов по поводу времени, пространства и классификации. Дюркгейма трактуют так, будто он утверждает, что повторяющиеся восприятия социальных образцов пространства и времени позволяют создавать категории пространства и времени путем абстрагирования. Поскольку ряд частных не может породить достоверную общую идею, Дюркгейма обвиняют в философской наивности. Вдобавок критики указывают, что люди уже должны иметь идеи пространства и времени, чтобы воспринимать образцы пространства и времени, которые предположительно порождают эти идеи в качестве образцов пространства и времени.

Выдвигая этот тезис, критики путают первый и второй уровни дюркгеймовского аргумента с аргументом об эмпирической достоверности категорий понимания. Аргумент о том, что животные могут грубо воспринимать отношения пространства, времени и различия или сходства (первый уровень), и аргумент о том, что периодичность социальных ритуалов и социальных делений может определяться грубой способностью классифицировать время, пространство и классы, исходя из социальных форм (второй уровень), не являются основой дюркгеймовского аргумента о социомпирической достоверности категории классификации (третий

уровень). Хотя Дюркгейм допускает (Durkheim, 1915), что люди обладают способностью вырабатывать недостоверные общие идеи до появления категорий, эти недостоверные формы не являются базисом категорий. Достоверная категория классификации не может вырасти из недостоверных идей.

Согласно Дюркгейму, эмпирически достоверная категория классификации возникает, лишь когда практики, в которых осуществляются моральные отношения, вызывают ощущение моральной силы. Только после возникновения и реализации первого морального деления, создающего моральную силу, становится возможной социальная организация любого уровня сложности (Durkheim, 1915: 174–175). Дюркгейм открыто отвергает аргумент о том, что *достоверные* идеи можно абстрагировать путем накопления конкретных восприятий, — позицию, которую он приписывает классическому эмпиризму. Теоретически в результате накопления восприятий можно абстрагировать космологию, не имеющую эмпирической достоверности (Durkheim, 1915: 171–172). Однако даже в этом случае, согласно Дюркгейму, общество, достаточно сложное, чтобы создать подобную космологию, должно сначала выработать эмпирически достоверные категории, которые Дюркгейм считает необходимым условием любого сложного социального процесса. С точки зрения Дюркгейма, социально-конструкционистский аргумент критиков сам цикличен, поскольку предполагает, что сложные общества функционируют на основе фиктивных общих реальностей. Дюркгейм утверждал, что общества не смогут развиваться, пока они не решат сначала проблему взаимопонимания путем выработки достоверных категорий.

Поскольку Дюркгейма проинтерпретировали так, будто он изучает системы классификаций, т. е. развивает социологию знанию, а не обосновывает эмпирическую достоверность категории классификации, его подвергли резкой критике как за неточность данных, на которые он опирался в своем аргументе (точность в некотором смысле является ключевым моментом для социологии знания), так и за неспособность выдержать последовательную социально-конструктивистскую позицию. Третий уровень аргументации остался в целом незамеченным, и его эпистемологические следствия, которые были главной целью при формулировании данного аргумента, по-прежнему регулярно отвергаются. Поэтому принято считать, что аргумент Дюркгейма объясняет не происхождения эмпирически достоверной категории, а лишь возникновение конкретных способов использования понятий, которые можно приблизительно назвать классификациями, в различных обществах, т. е. что Дюркгейм развивает социологию концептуальных систем, или социологию знания.

Безусловно, Дюркгейм тщательно документирует системы классификации. Однако и в предыдущей работе о первобытной классификации (Дюркгейм, Мосс, 2011), и в «Элементарных формах» (Durkheim, 1915) эмпирические детали приводятся не для прояснения различных социальных систем классификации самих по себе, а скорее, для оценки того, могли ли такие классификационные системы обеспечить появление данной категории в ходе и посредством их реализации. Об-

суждение различных классификационных систем связано с категорией классификации точно так же, как различные обсуждения тотемов связаны с категориями силы и причинности.

Поскольку эмпирически достоверная категория не может возникнуть в результате ряда восприятий, категория классификации должна формироваться на основе морального деления, реализуемого в социальной практике, которое переживается как моральная сила в единичном случае, а не как естественное деление, воспринимаемое в ряде частных случаев. Для Дюркгейма первое воплощаемое моральное деление становится первым бинарным социальным делением, из которого вырастают все прочие классификации¹⁸.

Тотемические практики, согласно Дюркгейму, реализуют это моральное деление социальных отношений между людьми, которое они могут непосредственно воспринимать в исполняемых практиках. Хотя тотемы — более сложная форма социального деления, чем первичное деление на сакральное и профанное, они ближе всех исполняемых сегодня практик к оригиналу. Категория классификации и последующие деления могли появиться в результате одного исходного деления социальных отношений на два — тотем и не-тотем.

Тотемизм и классификация

Чтобы тотемы или кланы могли служить социальным источником категории классификации, необходимо, чтобы сами тотемы имели социальное, а не индивидуальное происхождение. Дюркгейм считал, что если бы тотемы имели индивидуальное происхождение, его аргумент о возникновении понятия классификации был бы циклическим и он вновь столкнулся бы с эмпирической дилеммой. «Если бы [индивидуальный тотемизм] был исходным фактом, мы должны были бы сказать, что религия рождается в сознании индивида, что прежде всего она отвечает индивидуальным стремлениям и что ее коллективная форма лишь вторична» (Durkheim, 1915: 200). Вследствие этого Дюркгейм предпринимает длительное обсуждение истоков тотемизма, которое служит двум разным целям: *во-первых*, продемонстрировать, что индивидуальный опыт не является источником тотемов и поэтому индивидуалистический подход к пониманию тотемов и религии в целом безоснователен, и *во-вторых*, показать, что понятие классификации основывается на тотемах как исполняемых практиках и поэтому достоверно (в специфическом дюркгеймовском смысле), а не циклично в эмпирическом смысле. Непонимание обеих этих целей ведет к тому, что тщательно продуманный аргумент Дюркгейма о социальных истоках тотемов вновь рассматривается как социально-конструктивистское описание религиозной космологии, а не доказательство того, что ис-

18. Таков исходный пункт Леви-Стросса (Леви-Стросс, 1983). Однако он упустил, что данная бинарная оппозиция имеет своим истоком совместно исполняемую практику, и сделал вместо нее исток совместные верования. Это привело к тому, что он положил в основу своего аргумента универсум структур верований, — теоретическая позиция, от которой мы до сих пор пытаемся освободиться.

полняемые практики имеют неиндивидуальное происхождение, что позволяет ему говорить об эмпирической достоверности вырабатываемых в них категорий.

Для достижения *первой* цели Дюркгейм развивал социологию знания классификационных систем, задачей которой была демонстрация их укорененности в социальном, а не индивидуальном опыте. Дюркгейм утверждал, что по мере усложнения внутренней организации социальных групп они делят природу и общество на классы, называемые тотемами, которые становятся частью внутренней организации группы. Всем вещам, животным, растениям и минералам приписывается тотем: «Единство этих первых логических систем лишь воспроизводит единство общества» (Durkheim, 1915: 170). Религиозный, или тотемический порядок не отражает индивидуальное восприятие естественного порядка. Скорее, классификация природных явлений основывается на схожем делении организованной социальной жизни. «В племени из Маунт-Гамбира... имеется десять кланов; как результат, весь мир разделен на десять классов... собранные вместе, эти десять семейств вещей полностью и систематически представляют мир» (Durkheim, 1915: 179).

Согласно Дюркгейму, именно смешение делений социальных форм и делений природы в исходных тотемических классификациях первым привело к распространению данной идеи на природу. Например, все вещи, относящиеся к одному тотему (животное, растение и минерал), классифицируются вместе в силу связи с общим предком — идея, которая очевидно производна от социальных отношений, поскольку у нее не может быть оснований в природе. «По всей вероятности, мы бы никогда не подумали объединять разные части вселенной в однородные группы, называемые классами, если бы у нас перед глазами не было примера человеческих обществ, если бы мы не начали включать эти вещи в общество людей и если бы человеческие и логические группы не были изначально смешаны» (Durkheim, 1915: 172–173).

Уравнивание природных и социальных принципов порядка — это путаница, т. к. классификации воспроизводят социальные отношения и навязывают их природе, к которой они не принадлежат. Но это полезная путаница. Социальное конструирование классификаций предоставляет собой способ категоризации вещей в природе, который в определенной степени является всеобщим. Как пишет Дюркгейм, «люди могли организовывать вещи потому, что были организованы сами» (Durkheim, 1915: 169).

Без классификаций, основанных на социальных делениях, люди не смогли бы установить важность грубых подобий. «Люди никогда бы не подумали об упорядочивании своего знания подобным образом, если бы они не знали изначально, какова иерархия. Ни зрелище физической природы, ни механизм психических ассоциаций не смогли бы предоставить им это знание; иерархия — исключительно социальное дело. Лишь в обществе есть высшие, низшие и равные... Именно общество задавало контуры, которые заполнило логическое мышление» (Durkheim, 1915: 173).

Способность воспринимать сходство и различие между природными сущностями является базовой способностью, и даже животные воспринимают вещи как относящиеся к разным типам. Однако тотемические классификации привносят идею иерархии, которая представляет собой социальную или моральную организацию, отсутствующую в природе. Поэтому все классификации, основывающиеся на понятии иерархии, должны иметь социальное происхождение.

Для достижения *второй* цели Дюркгейм выдвигает совершенно иной аргумент, гласящий, что категория классификации, генерируемая исполняемыми практиками, эмпирически достоверна. Категория классификации конструируется не на основе множества разных классификаций, имеющих в данном обществе, а скорее, на основе ощущения моральной силы, которое возникает у участников тотемических обрядов в результате реализации этих социальных делений в ходе и посредством исполнения данных обрядов. Исполнение тотемических обрядов членами тотемной группы реализует «внутреннюю связь, скрепляющую их с группой, к которой они принадлежат» (Durkheim, 1915: 174). Это обеспечивает первоначальный опыт бинарного деления на тотем и не-тотем, священное и профанное: «Мистическая симпатия объединяет каждого индивида с теми живыми или неживыми [тотемными] сущностями, которые связаны с ним» (Durkheim, 1915: 174).

Дюркгейм утверждает, что опыт социального деления как моральной силы становится основой эмпирически достоверного логического конструкта классификации, обеспечивая ум инструментом мышления, который не связан с условиями его зарождения: «Эта организация, которая на первый взгляд может показаться нам чисто логической, является в то же время моральной» (Durkheim, 1915: 175)¹⁹. Основанием логической связи между сущностями, принадлежащими одному классу, является их моральная связь: внутри тотема сущности «действительно» одинаковы, поскольку их связывает одна и та же моральная сила.

Согласно Дюркгейму, фокусирование на индивидуальном восприятии и применение категории классификации к природным объектам, событиям и силам, по отношению к которым она недостоверна, привели к представлению о неразрешимости проблемы эмпирической достоверности в философии и социологии. Подобного рода индивидуалистический эмпиризм способен объяснить возникновение лишь того, что Дюркгейм называет «родовыми идеями», в индивидуальном организме. Родовые образы и «логические символы» вроде класса — не одно и то же. Согласно Дюркгейму, животные могут создавать родовые представления: «Животное способно формировать родовые образы, не владея искусством мышления классами и видами» (Durkheim, 1915: 172). Лишь существа, воплощающие моральную силу, вырабатывают категории.

19. Ощущение моральной силы в случае классификации обеспечивает социомпирическое обоснование достоверности лишь самой идеи классификации. Оно не гарантирует достоверность каких-либо конкретных классификаций, которые часто крайне произвольны.

Индивидуальное восприятие и категории: мнимый дуализм Дюркгейма

Дюркгеймовское различие между базовой способностью индивидов замечать сходство и различие, которые не имеют эмпирической достоверности (первый уровень аргумента о классификации), и эмпирически достоверными категориями мышления (третий уровень аргумента о классификации) было проинтерпретировано его критиками как свидетельство дуалистической позиции. Однако обвинение в дуализме, как и обвинение к цикличности, основывается на ошибочном понимании. Дуализм — имя для различных аргументов, касающихся разрыва между мышлением и реальностью или разумом и телом. Как правило, тезис состоит в том, что природа разума и тела или духа и материи столь различна, что они несопоставимы. Например, в картезианском дуализме рациональный ум может познавать лишь рациональный элемент вселенной, но не физическую материю (до тех пор, пока физическая материя не понимается как нечто чисто рациональное, идеалистическое). В социологии термин «дуализм» часто используют для обозначения разрыва между индивидом и обществом.

Мнимый дуализм Дюркгейма является в основном результатом неверного понимания его попытки различить грубую животную способность восприятия смежности, различия и сходства и достоверную категорию классификации, усугубленного ошибочным прочтением его ранней статьи «Представления индивидуальные и коллективные» (Дюркгейм, 1995 [1898]), в которой Дюркгейм выступает против того, что он называет психологическим редукционизмом Джеймса. Интерпретаторы этой статьи постоянно путали собственную позицию Дюркгейма с индивидуалистической позицией, которую он приписывал Уильяму Джеймсу (Rawls, 1997).

Дюркгейм соглашается с базовым эмпиризмом индивидуального восприятия, которое не предоставляет достоверное знание, но тем не менее соприкасается с реальностью. «Мы не собираемся отрицать, что индивидуальный интеллект обладает способностью воспринимать сходства между разными предметами, которые он осознает. Совсем напротив, очевидно, что даже самые примитивные и простые классификации предполагают такую способность» (Durkheim, 1915: 170).

Хотя этот аргумент обычно считается свидетельством картезианского дуализма Дюркгейма (Lukes, 1973), в действительности Дюркгейм полагает, что биологический индивид не способен применять разум — что прямо противоположно картезианской позиции. Картезианский аргумент состоит в том, что логика разума, во-первых, изначально задана, и во-вторых, полностью несовместима с организацией (или отсутствием таковой) «изменчивого» мира природы, который приближается, но никогда не выходит на чистый свет разума. Согласно Дюркгейму, биологический индивид обладает лишь базовой способностью сортировать восприятия по сходству и смежности, что не ведет дальше юмовских обычаев и привычек и определенно не дает достоверное знание.

Кроме того, аргумент о том, что люди обладают врожденной способностью формировать родовые представления, должен удовлетворить тех, кто критиковал дюркгеймовский аргумент за цикличность, поскольку Дюркгейм открыто заявляет, что, по его мнению, недостоверные идеи пространства, времени, класса и причинности предшествуют достоверным категориям мышления. Однако же критики, которые обвиняют Дюркгейма в дуализме и, в силу этого, должны быть знакомы с данным аргументом, обвиняют его и в цикличности.

В противоположность общепринятой интерпретации его позиции как дуалистической и неокантианской Дюркгейм, на самом деле, выдвигает совершенно оригинальный аргумент о том, что до участия в ритуальных практиках у людей есть только базовые животные способности создавать родовые представления, которые схожи со способностями, описываемыми эмпиристами, тогда как после опыта исполнения ритуальных социальных практик у них появляются эмпирически достоверные категории понимания. Аргумент Дюркгейма о том, что категории мышления имеют эмпирическое происхождение, полностью противоречит как кантианской, так и картезианской позициям, которые ему приписывались.

Утверждая, что естественные связи не могут быть источником категорий понимания и что вместо этого их источником выступают социальные отношения, Дюркгейм также придерживается того, что социальные отношения — это естественные отношения особого рода и потому, на его взгляд, не существует непреодолимого несоответствия между разумом и эмпирическим миром природы или между индивидом и обществом: «Если бы опыт был совершенно чужд всему рациональному, разум не мог бы к нему применяться; точно так же, если бы психическая природа индивида была абсолютно невосприимчива к социальной жизни, общество было бы невозможно» (Дюркгейм, 1998: 194). Дюркгейм признает существование разрыва между разумом и восприятиями естественных сил и показывает, что категории не могут возникать в результате восприятий природных событий. Но в то же время он полагает, что категории не случайны по отношению к естественному порядку. В доказательство этого он приводит два соображения: 1) Социальный порядок, порождающий категории, сам является естественным порядком и в качестве такового подчиняется естественным законам. Следовательно, социально вырабатываемые категории являются в некотором смысле естественными категориями (каковым не являются космологии, которые идеальны). 2) Хотя определенность знаний, которые мы можем получить благодаря чувственным впечатлениям, ограничена, эти впечатления позволяют сортировать вещи по сходству, которое, не будучи эмпирически достоверным, накладывает ограничения на социальное воссоздание природы.

Если категории понимания, которые формируются в социальных процессах, добавляются к естественной способности воспринимать сходство, то, считает Дюркгейм (Durkheim, 1915: 486), не существует причины, по которой сортировка по сходству не могла бы обладать некоторой ограниченной эмпирической достоверностью в отношении естественных феноменов. Эта достоверность не была бы

равна достоверности социальных феноменов, но она и не была бы полностью оторвана от природной действительности.

К примеру, Дюркгейм показывает (Durkheim, 1915: 170), что деление вещей на «противоположности» присутствует в столь многих обществах потому, что высокая степень контраста приводит к высокой степени естественной зримости, «интуициям» и «ощущению близости или отталкивания» контрастов. Он говорит, что «есть определенная интуиция сходств и различий между вещами» и что это сыграло важную роль «в генезисе этих классификаций [противоположностей]» (Durkheim, 1915: 170). Однако деление природных вещей по сходству — это недостоверное знание. Сходство и смежность могут лишь определенным образом повлиять на мнение или мыслительную привычку. Категории могут возникать, только когда социальное существо приобщается к общности себе подобных для наблюдаемой реализации моральных делений своей группы²⁰.

Критики обычно интерпретировали обсуждение Дюркгеймом индивидуально-го восприятия и разницы между социальным Я и биологическим организмом как свидетельство того, что Дюркгейм является позитивистом, дуалистом, реалистом или картезианским рационалистом. Однако данное различие не более дуалистично, чем различие между *I* и *me* у Джорджа Герберта Мида, с которым у него есть явные параллели. И Мид, и Дюркгейм допускают рудиментарные способности и активный принцип, который предшествует появлению социального Я. Точка зрения Дюркгейма состоит в том, что только социальное существо обладает эмпирически достоверными категориями понимания. Биологический индивид имеет лишь рудиментарные способности, которые не могут предоставить схему познания или взаимопонимания: «Ощущение подобий — одно, идея класса — совсем другое. Класс — это внешняя рамка, в которую помещаются объекты, кажущиеся близкими. Содержимое не способно предоставить рамку для самого себя. Его образуют смутные и зыбкие образы, возникающие в силу наложения и частично-го слияния определенного ряда индивидуальных образов... рамка же, напротив, представляет собой четкую форму с фиксированными границами, которая может быть применена к бесконечному числу вещей, как воспринимаемых, так и нет, как реальных, так и возможных» (Durkheim, 1915: 171–172).

Реализм постулирует естественную достоверность категорий, тогда как рационализм предполагает, что они воспринимаемы любым рациональным индивидуальным сознанием. Дюркгейм утверждает, что само по себе ощущение притяжения и отталкивания не способно привести к появлению категории классификации. Оно представляет собой лишь чувство естественных связей между частностями, оно не может породить категории, которые по определению носят общий характер. Позитивисты и реалисты считают это чувство притяжения и отталкивания

20. Термины «наблюдаемо» и «наблюдаемый» используются здесь для обозначения качества объекта или события, а не того, воспринимается ли объект или событие. Например, моральные деления обычно ненаблюдаемы, как и чувства или понятия. Они становятся наблюдаемыми в результате их исполнения в социальной практике.

единственным возможным источником эмпирически достоверного знания. Но Дюркгейм занимает, скорее, антипозитивистскую и антиреалистскую позицию, поскольку постулируемые им естественные способности не обладают эмпирической достоверностью и не могут порождать категории понимания; как и у Юма, они могут порождать лишь ощущение подобия.

С другой стороны, хотя Дюркгейм придерживается социального рационализма, он не является картезианским рационалистом, как утверждает Люкс (Lukes, 1973). Картезианский рационалист постулирует в качестве отправной точки полностью рациональную вселенную и утверждает, что знание этого мира должно выводиться из нескольких базовых принципов разума. Дюркгейм же полагал, что источником всех принципов разума служат моральные силы, переживаемые в ходе участия в исполняемых практиках, и что выводимое таким образом знание лишь частично достоверно применительно к миру природы.

Априористское, или кантианское, объяснение возникновения категорий понимания опирается на общее с рационализмом допущение о том, что эти категории имеют чисто логический характер. Дюркгейм же, напротив, утверждает, что организация мира в соответствии с тотемами, «которая кажется нам чисто логической, в то же время является моральной» (Durkheim, 1915: 175). Кроме того, кантианская позиция предполагает, что категории врождены и предшествуют любому пониманию, тогда как Дюркгейм допускает, что как грубые способности восприятия смежности и подобия, так и грубое социальное поведение предшествуют этим категориям. Следовательно, категории — это эмпирико-исторические, а не логические необходимости. Логика сама должна следовать за развитием этих категорий. Таким образом, согласно Дюркгейму, аргументы относительно категориального статуса различных идей должны быть эмпирическими и историческими, а не логическими. Тотемы ведут к формированию категорий классификации как исполняемые практики, а не как элементарные системы классификаций. Категория классификации, возникающая в результате исполнения тотемических ритуалов, становится основой логики, а не наоборот, и хотя Дюркгейм утверждает, что понятие классификации, вероятно, должно было появиться раньше прочих категорий, он последовательно выстраивает исторический, а не логический аргумент в пользу его приоритета, поскольку он полагает, что логика сама является социальным продуктом и не может вводиться в аргумент на данном шаге (Durkheim, 1915: 169)²¹.

21. Для Дюркгейма логика — это что-то, еще требующее социомпирического обоснования, и поэтому он предлагает не логический, а скорее, эмпирический аргумент относительно возникновения логических категорий мышления: «C'est la société qui a fourni le canevas sur lequel a travaillé la pensée logique» (Durkheim, 1912: 211). Я привожу данную цитату по-французски, поскольку оба имеющихся перевода искажают мысль Дюркгейма о том, что логика — социальный продукт. Свейн переводит эту фразу как «Общество задавало контуры, которые заполнило логическое мышление» (Durkheim, 1915: 173), тогда как Филдс переводит ее как «Общество предоставило холст, на который было нанесено логическое мышление» (Durkheim, 1995: 149). Как мне кажется, Дюркгейм хочет сказать, что логика — социальный продукт, живопись или труд, помещенный в социальную канву. Он определенно не имеет в виду, что некая готовая сущность — логика — функционирует в социальных рамках. См. также критику Дюркгеймом Джеймса за то, что тот использует в своей аргументации логику, одновременно утверждая, что логика меняется от случая к случаю (Durkheim, 1955).

Аргумент о том, что логика есть результат социального процесса, ведущего свое начало от простейших тотемических ритуалов, не является ни картезианским, ни неокантианским. Это совершенно новый аргумент относительно социальных истоков логики. Категории, согласно Дюркгейму, служат социальной цели, порождая всеми разделяемую логику, и общество зависит от этого. Обществу нужны совместно исполняемые практики, чтобы производить категории понимания, без которых невозможны кооперация и коммуникация (Durkheim, 1915: 30, 465, 482, 487). Первичная цель религии — обеспечить исполнение практик, необходимых для производства категорий (Durkheim, 1915: 467). По мнению Дюркгейма, во всех обществах есть категории, потому что, если они не способны производить категории, они не могут существовать как общества. Следовательно, всюду, где существуют общества, они будут вырабатывать эти категории: «Общество не может отдать категории во власть свободной индивидуальной воли, не отказавшись от себя. Чтобы жить, ему нужна не просто удовлетворительная моральная согласованность, но также минимум логической согласованности, за пределы которой нельзя беспрепятственно выйти» (Durkheim, 1915: 30).

Религиозная космология — это способ репрезентации моральной силы, а религиозная практика — способ ее созидания. *Вот* центральное различие, которое Дюркгейм проводит между социологией знания и эпистемологией: существуют практики (социальные факты), которые создают категории, и существуют космологии (коллективные идеи), объясняющие и репрезентирующие их. Категории эмпирически достоверны, космологии — нет.

Помещение оснований науки и философии в туземные социальные и религиозные практики побуждает Дюркгейма воздать должное тому, что он называет «первобытным интеллектом», что было редкостью для времени, когда он писал свой труд. Дюркгейм утверждает (Durkheim, 1915: 15, 166, 203, 219, 361–362, 476, 487), что «первобытные» народы не нелогичны; у них своя логика. Им можно приписать нелогичность, только приняв какой-то стандарт разума и логики за универсальный. Для Дюркгейма такой недостаток логики является социальной конструкцией, а не реальностью. Леви-Брюль не смог понять эту мысль Дюркгейма. Он отказался ставить под вопрос приоритет логики, в результате чего пришел к мнению, что «первобытный» интеллект принципиально ущерблен. Даже релятивистское понимание истины, предложенное прагматистами, указывает на изъяны в первобытной религии и судит о них на основании принципа полезности, не замечая социальное и эпистемологическое значение первобытных ритуалов.

Игнорирование и отрицание эпистемологии Дюркгейма

Дюркгейм определенно хотел, чтобы «Элементарные формы» навсегда изменили облик философии, предлагая альтернативное, нефилософское (социологическое) решение проблем, сформулированных в спорах между эмпиристами и априористами: «Обновленная подобным образом теория познания призвана со-

единить достоинства двух соперничающих теорий, не наследуя их недостатки. Она сохраняет все основные принципы априористов, но в то же время вдохновляется тем позитивным духом, которому старались соответствовать эмпиристы» (Durkheim, 1915: 32). Дюркгейм ожидал, что новая социологическая наука станет центром как науки в целом, так и философии. Социология должна была заменить философию в качестве подобающей арены для эпистемологических споров. Однако этого, очевидно, не произошло. Социологи по-прежнему опираются на эпистемологии, основанные на индивидуализме, а философы продолжают критиковать эпистемологические основания социологии (Уинч, 1996; Рорти, 1997; Turner, 1994).

С самого начала смешение эпистемологии Дюркгейма с его социологией знания привело к отрицанию его эпистемологии как крайне неудачного аргумента. Дюркгейм претендовал на эмпирическую достоверность своей эпистемологии, что оканчивается абсурдным в применении к его социологии знания. Кроме того, непонимание эпистемологической значимости длинного обсуждения тотемов создает у критиков впечатление, что эпистемологический аргумент раздроблен и сжат. Гольденвейзер, один из первых американских критиков, писал: «Хотя замечания автора по данной теме недостаточно обширны и систематичны... попытка автора вывести все психические категории из специфических фаз социальной жизни, которые подверглись концептуализации, столь очевидно искусственна и однобока, что сложно принимать его точку зрения всерьез» (Goldenwieser, 1915: 733). Гольденвейзер полагал, что эпистемология Дюркгейма провалилась, потому что она предполагала сложную социальную и понятийную систему, которая существует не во всех обществах. Как и многим ранним критикам, предрассудки Гольденвейзера в отношении сложности первобытных культур, в сочетании с ошибочной интерпретацией эпистемологического аргумента Дюркгейма как связанного с понятийными системами, мешают ему оценить тезис Дюркгейма²².

Несколько лет спустя Деннес опубликовал часто упоминаемый критический отзыв, в котором объявил аргумент Дюркгейма цикличным и невнятным:

22. Гольденвейзер (Goldenwieser, 1915) утверждает, что эскимосы и прочие первобытные группы не имеют даже рудиментарных социальных классификаций, необходимых для обоснования аргумента Дюркгейма. Отчасти это связано с неправильным пониманием роли, которую играют тотемы в аргументе Дюркгейма. Но здесь также, очевидно, находит выражение распространенное допущение о превосходстве западных форм мышления. Аналогичным образом Деннес выдвигает откровенно расистский аргумент о том, что негры и эскимосы в Соединенных Штатах опровергают теорию Дюркгейма: «Лишь представителям очень близких рас можно приписать достижения, описываемые Дюркгеймом. Группа детей-эскимосов или негров, помещенная в англоязычное общество, никогда бы не обрела те же качества ума и не установила бы тех же отношений с общественными обычаями и институтами, как такое же число немецких или французских детей, о чем свидетельствует опыт Соединенных Штатов Америки» (Dennes, 1924: 52). Среди ранних исследователей существовало единодушное мнение, что Дюркгейм зашел слишком далеко, провозгласив базовое равенство всех людей. Эта «ошибка» только делает Дюркгейму честь. Дюркгейм, в противоположность Леви-Брюлю, настаивал, что «примитивы» не глупее любых других людей, а их формы мышления являются, скорее, продуктом их религиозных практик. Господствующее убеждение в расовом неравенстве, несомненно, помешало оценить по достоинству тезис Дюркгейма о базовом подобии мыслительных способностей всех людей.

«Дюркгеймова теория происхождения категорий основывается на его туманной концепции разума. Если он понимает разум в кантовском смысле, привычном для эпистемологии, как систему познавательных способностей субъекта, тогда странно говорить, что категории разума в каком бы то ни было смысле переняты из социальной организации. Чтобы индивидуальный разум мог вообще распознавать одно, многие и все деления его социальной группы, должна существовать и использоваться категория количества... Если, с другой стороны, Дюркгейм понимает под разумом просто совокупность представлений или идей, тогда предположение, что первые идеи времени были связаны с периодичностью первобытных религиозных ритуалов, первыми идеями качества, разделением племени и т. д., не лишено смысла. Но в таком случае данное предположение имеет лишь историческое значение, если оно вообще имеет какое-либо значение. Оно не имеет прямого отношения ни к эпистемологическому, ни к психологическому изучению сущности или статуса категорий разума» (Dennes, 1924: 39).

Деннес утверждал, что эпистемология Дюркгейма достоверна лишь как теория содержания или социология знания, а не как теория формы разума. Он объявил его эпистемологию неудавшейся (Dennes, 1924: 53). Этот анализ Деннеса оказал огромное влияние. Он стал главным источником парсоновского прочтения Дюркгейма, и до сих пор регулярно цитируется исследователями дюркгеймовской эпистемологии и/или социологии знания.

Реальный тщательно выстроенный аргумент Дюркгейма мало совпадает с его общепринятой интерпретацией. Создается ощущение, что после первого круга ошибочных интерпретаций между 1910 и 1925 гг. к его эпистемологическому аргументу никогда не возвращались (Rawls, 1997). Все согласились с тем, что эпистемология Дюркгейма полностью провалилась. Дюркгейма упорно изображают либо человеком, который никогда не осознал, что его поздняя социология знания противоречит его ранним эмпирическим исследованиям (Parsons, 1968), либо человеком, который умер слишком рано, не успев решить данную проблему (Stone, Farberman, 1967; Hughes, 1977 [1958]; Parsons, 1968). Никто не понимает, что и социология знания, и ранние эмпирические исследования опираются на эпистемологию, которая замещает и первую, и вторые. Исследователи крайне критичны, когда обсуждают свое разочарование от того, что им кажется неразрешимыми противоречиями у Дюркгейма, которые они объясняют его философской наивностью. Книга за книгой, статья за статьей критики жалуются на то, что Дюркгейм не удовлетворил ожидания хорошего научного исследования.

Критики часто говорят об обманутых надеждах, о том, что они ожидали большего. Доминик Лакапра дошел даже до того, что назвал аргумент Дюркгейма «чем-то вроде слепленного воедино невообразимо чудовищного Франкенштейна» (LaCapra, 1972: 287). Разочарованные комментарии по поводу его эпистемологии особенно заметны на фоне широкого признания важности идей Дюркгейма.

Парсонс, который не скрывал своего уважения к работам Дюркгейма, защищал его от некоторых распространенных неверных прочтений и строил свой струк-

турный функционализм на интерпретации его работ, тем не менее выражал недоумение и даже раздражение по поводу дюркгеймовской эпистемологии: «Его эпистемология поместила основания человеческого разума в тот же самый релятивистский круг, сделав относительным сам предшествующий релятивизм, поскольку релятивизм социальных типов является продуктом системы категорий, которые достоверны только для конкретного социального типа. Эту доктрину можно назвать „социальным солипсизмом“. Она ведет ко всем тем скептическим последствиям, которые хорошо известны в случае индивидуального солипсизма. Если коротко, то это *reduction ad absurdum*» (Parsons, 1968: 447). Эта критика Парсонсом цикличности и солипсичности эпистемологии Дюркгейма — критика, которая многим обязана Деннесу (Dennes, 1924) и Гельке (Gehlke, 1915), — оказалась чрезвычайно влиятельной.

Лакапра отражает общую тенденцию, заключающуюся в неразличении между дюркгеймовской социологией знания и его эпистемологией или между категориями и коллективными представлениями, утверждая, что «коллективные представления, в дюркгеймовском понимании, охватывают диапазон от общепринятого вербального поведения, основывающегося на глубоко укорененных верованиях, до развитых „идеологий“ и более-менее изощренных теоретических рассуждений» (LaCapra, 1972: 265–266). Лакапра заключает: «К сожалению, занявшись столь очевидно безрезультатной вещью, как социальная метафизика, Дюркгейм впустую растратил как свой огромный интеллект, так и свою подлинную духовную глубину. От него можно было ожидать более убедительной попытки синтезировать несогласованные элементы современного опыта и наследие обесцененных символических форм» (LaCapra, 1972: 281).

Столь же обычно об эпистемологии Дюркгейма судят по текстам, в которых ее нет. Такие первые критики, как Гельке (Gehlke, 1915), Шауб (Schaub, 1920) и Деннес (Dennes, 1924), опирались в своей критике преимущественно на статью «Представления индивидуальные и коллективные» (Дюркгейм, 1995), опубликованную за 14 лет до «Элементарных форм», — статью, которая представляла собой критику Джеймса, а не презентацию эпистемологии Дюркгейма (Rawls, 1997). В одной из немногих работ, посвященных дюркгеймовской эпистемологии — книге Пола Хёрста «Дюркгейм, Бернар и эпистемология» (Hirst, 1975), — анализ эпистемологии Дюркгейма отталкивается от «Правил социологического метода», где Дюркгейм не излагает эпистемологический аргумент. Хёрст предсказуемо объявляет позицию Дюркгейма несостоятельной: «Эпистемология, развиваемая в „Правилах социологического метода“, — это невозможная эпистемология» (Hirst, 1975: 5). Оллок, один из немногих защитников дюркгеймовской эпистемологии, утверждает, что практика извлечения эпистемологии из ранних эмпирических, а не поздних работ доминирует (Allcock, 1983). К сожалению, сам Оллок фокусируется на лекциях о прагматизме, а не на «Элементарных формах». Это создает новые проблемы, поскольку эпистемология в этих лекциях не представлена.

Льюис Козер вторит этой общей теме, утверждая, что хотя «в свете последующего критического обсуждения данного тезиса можно сказать, что Дюркгейм не смог выявить социальные истоки категорий мышления» (Coser, 1971: 140), важно отметить, что он внес существенный вклад в социологию знания. Из раза в раз повторяется, что, хотя Дюркгейм с треском провалился в попытке построить эпистемологию, его эмпирические работы и его социология знания могут быть спасены.

Во введении к «Правилам» Люкс интерпретирует эпистемологию Дюркгейма как фокусирующуюся на символах, но не интересующуюся их герменевтическим измерением (Lukes, 1982). Такое приравнивание социологии знания к эпистемологии особенно неудачно, поскольку оно заставляет Люкса утверждать, что Дюркгейм не замечает измерение смысла или герменевтику. На самом деле, центральной проблемой эпистемологии Дюркгейма является осмысленность. Однако его обсуждение смысла не становится герменевтическим, поскольку он убежден, что ему удалось избежать проблем неопределенности и интерпретации на эпистемологическом уровне путем обнаружения эмпирически достоверных категорий мышления. Если категории не требуют интерпретации, тогда герменевтика не нужна. Люкс не понимает этого, трактуя подход Дюркгейма как «движимый страстью к „абсолютной“ концепции объективности, [которая] может быть лишь бесплодным предписанием для гуманитарных наук» (Lukes, 1982: 15).

Даже когда критики сочувствуют тому, что они называют дюркгеймовской «теорией познания», они все равно интерпретируют его позицию в идеалистических социально-конструктивистских терминах, согласующихся с его социологией знания, но не с его эпистемологией. Их положительная оценка обусловлена лишь тем, что они сами являются социальными конструктивистами или прагматистами, признающими неопределенность познания. Стоун и Фарберман (Stone, Farberman, 1967) были одними из первых сторонников мнимого идеалистического прагматизма Дюркгейма в Соединенных Штатах. Заявляя о радикальном разрыве с предшествующими исследователями творчества Дюркгейма, Стоун и Фарберман продолжают общую тенденцию смешения эпистемологии и социологии знания, что приводит их к убеждению, что Дюркгейм «зашел в тупик в попытке нащупать новую эпистемологию и, имплицитно, новую онтологию» (Stone, Farberman, 1967: 163–164). Они полагают, что мнимый идеализм Дюркгейма вынудил его обратиться к прагматизму.

Позднее аргумент о том, что мнимый идеализм Дюркгейма составляет более важный вклад, стал достаточно популярен. Его отстаивали Александр (Alexander, 1988) и Коллинз (Collins, 1988) в области исследований культуры, Степан Мештрович (Meštrović, 1988, 1992) и Дженнифер Леман (Lehmann, 1990) — в связи с постструктуралистским идеализмом, Годлав (Godlove, 1989) — в области исследований религии и Дэвид Блур (Bloor, 1982) и другие — в области социологии науки, где дюркгеймовская социология знания интерпретируется как социально-конструктивистская предшественница исследований научной практики.

Предложенная Гилбертом (Hilbert, 1992) интерпретация Дюркгейма и Гарольда Гарфинкеля как социальных конструктивистов продолжает эту современную тенденцию использования идеалистической интерпретации эпистемологии Дюркгейма. Согласно Гилберту, «нетрудно понять, почему Дюркгейм отказался бы от своего конечного равенства [между обществом и идеями]» (Hilbert, 1992: 78). С точки зрения Гилберта, эпистемология Дюркгейма предполагает ряд социально заданных идей, которые ограничивают опыт. Практики, согласно интерпретации Гилберта, — не более чем «искусные» способы конструирования линий социального действия. В практиках нет никакого реального паттерна, лишь зримый паттерн: «Мы видим в осуществляемом членами общества искусном управлении индексальными выражениями коллективный метод поддержания фольклора, касающегося относительно фиксированных глубинных паттернов» (Hilbert, 1992: 51; см. также: 56, 66, 75, 91). Иллюзия стабильной реальности, согласно этой точке зрения, зависит от ограничений, а ограничения, согласно Гилберту, обеспечиваются идеальными категориями. Категории «придумываются» обществом (Hilbert, 1992: 78). Им не соответствует никакая эмпирическая реальность, и без них никакая реальность не может восприниматься. Следовательно, истина целиком зависит от идеальных категорий конкретного общества. Гилберта не беспокоит отсутствие каких-либо независимых критериев истины, предполагаемое его интерпретацией Дюркгейма²³. Эта идеалистическая интерпретация прямо противоречит эпистемологическому аргументу самого Дюркгейма, который пытался специфицировать критерии истины.

Коллинз, хотя он внес существенный вклад в современные исследования Дюркгейма своей интеракционистской интерпретацией дюркгеймовской теории практики и подчеркивает важность дюркгеймовской социологии знания для современной социальной теории, разделяет идеалистическую интерпретацию эпистемологии Дюркгейма. Коллинз полагает, что «Элементарные формы» в основном игнорировались исследователями Дюркгейма. «Что упускается?» — спрашивает он. «В сущности, самые ценные, на мой взгляд, части Дюркгейма. Считается, что его важнейшая книга „Элементарные формы религиозной жизни“... представляет интерес лишь для социологов религии, хотя иногда делаются ссылки (обычно крайне критические) на предлагаемую в ней социально-редукционистскую теорию познания» (Collins, 1988: 108). Вслед за Стоуном и Фарберманом Коллинз считает дюркгеймовскую эпистемологию «социально-редукционистской», видя ценность данной работы Дюркгейма в основном в ее релевантности для культурных исследований.

Даже Годлав, который напрямую обращается к аргументу Дюркгейма относительно истоков категорий понимания в «Элементарных формах», путает социологию знания и эпистемологию. Он утверждает, что «идеалистическая» эпистемология Дюркгейма более сложна, чем полагали критики, и что Дюркгейм имел

23. Столь же мало его интересуют последствия его интерпретации Гарфинкеля как идеалистического социального конструктивиста — интерпретации, которая равно далека от истины.

веские причины, чтобы попытаться «связать модальную структуру категорий с идеальным объектом *за пределами мира*» (Godlove, 1986: 385). Согласно Годлаву, Дюркгейм «обратился к идеализму с целью преодоления того, что он считал эмпиристско-априористским тупиком» (Godlove, 1986: 390). Годлав заявляет, что, столкнувшись с эмпиристской критикой, Дюркгейм пришел к выводу, что категории могут иметь лишь неэмпирическое (т. е. идеальное) происхождение.

Критика Дюркгеймом эмпиризма была гораздо более изощренной, нежели полагает Годлав, а его эпистемология была полностью эмпирической, поскольку он рассматривал социальные практики как конкретные и наблюдаемые, а не идеальные феномены. Подчеркивая важность различия между социологией знания и эпистемологией, Годлав тем не менее путает их. Он проинтерпретировал эпистемологию идеалистически, как замещение эмпирического идеальным, что справедливо лишь для социологии знания. Он приходит к выводу, что «хотя Дюркгейм полностью осознавал, какую эпистемологическую проблему ставит его социологическая теория, все предложенные им решения потерпели крах» (Godlove, 1986: 400). В сноске к процитированному фрагменту он добавляет: «Подробности слишком хорошо задокументированы, чтобы повторять их здесь» (Godlove, 1986: 400, п. 28).

Полемика о «двух Дюркгеймах»

Столь сильное разочарование в ученом, от которого социология ожидала столь многого и работы которого вызывали устойчивый интерес на протяжении ста лет, требует объяснения. В данном случае объяснение предполагает обращение к сложной истории ошибочных интерпретаций и реакций на эти интерпретации как в Соединенных Штатах, так и в Европе. Критики с самого начала пошли по ложному пути, интерпретируя Дюркгейма как идеалиста и смешивая эпистемологию и социологию знания. С этого момента изучение творчества Дюркгейма заключалось в спорах между разными ошибочными интерпретациями, ни одна из которых не ставила под вопрос первоначальную оценку его позиции как идеалистической.

Хотя большую часть этого столетия европейские и американские толкования творчества Дюркгейма полностью противоречили друг другу — европейцы интерпретировали Дюркгейма в идеалистических и социально-конструктивистских терминах, тогда как в Соединенных Штатах и Британии развивалась позитивистская функционалистская трактовка, основанная на его ранних работах, — самые первые исследователи и в Европе, и в Соединенных Штатах интерпретировали Дюркгейма в свете его поздних работ (в частности — «Элементарных форм»), которые считались ими идеалистическими и социально-конструктивистскими (Dennes, 1924; Schaub, 1920; Gehlke, 1915; Lévi-Bruhl, 1966b [1922]). Расхождение между американскими и европейскими точками зрения не было заметно вплоть до 1930-х гг., когда в Соединенных Штатах появилась позитивистская интерпретация. Первоначальная идеалистическая интерпретация идей Дюркгейма в Европе не

претерпела изменений, и влияние Дюркгейма на континентальную антропологию, лингвистику и социологию было связано в основном с его мнимым идеализмом.

В Соединенных Штатах, однако, изучение Дюркгейма пошло в совершенно ином направлении, когда прагматисты и другие социальные мыслители, которые в 1910–1920-е гг. интерпретировали Дюркгейма преимущественно как идеалиста, утратили популярность (Rawls, 1997). В 1930-е гг., в особенности благодаря усилиям Толкота Парсонса по спасению Дюркгейма от ранних идеалистических интерпретаций его идей, стала популярной новая интерпретация Дюркгейма как позитивистского функционалиста. Парсонс писал: «В 1924–1925 годах я провел год в качестве аспиранта-социолога в Лондонской школе экономики... Дюркгейма, конечно, знали и в Англии, и в Америке, но в подавляющем большинстве случаев обсуждение было пренебрежительным; его считали апостолом теории „несостоятельного группового сознания“» (Parsons, 1968: viii).

Хотя Парсонс серьезно критикует эпистемологию и социологию знания Дюркгейма за их идеализм, интерпретацию Дюркгейма в качестве идеалиста предложил не он. Наоборот, в попытке спасти Дюркгейма от уже популярной идеалистической интерпретации Парсонс создал позитивистскую трактовку его творчества. В рамках этой трактовки работы «раннего» Дюркгейма интерпретировались позитивистско-функционалистски и резко противопоставлялись его «поздним» работам, которые по-прежнему трактовались в качестве идеалистической социологии знания. Такая интерпретация творчества Дюркгейма как делящегося на ранний позитивистский и поздний идеалистический периоды, обычно называемая гипотезой «двух Дюркгеймов», успешно отвлекала исследователей в Соединенных Штатах от серьезного анализа его поздних работ вплоть до сегодняшнего дня.

С 1930-х по 1980-е гг. европейцы поддерживали одну «сторону» аргумента Дюркгейма, тогда как американцы отдавали приоритет другой. Европейцы видели в Дюркгейме идеалиста, в то время как американцы подчеркивали позитивистско-функционалистскую, как они считали, сторону аргумента Дюркгейма. Наконец, в 1980-х, с ослаблением влияния Парсонса, предмет привязанности вместо «раннего» Дюркгейма, которого предпочитал Парсонс, стал «поздний» Дюркгейм, которого Парсонс высмеивал. Это «открытие заново» «позднего» Дюркгейма в Соединенных Штатах привело к усилению интереса к дюркгеймовской социологии знания или культурной социологии и в европейской социальной теории, которая в значительной мере основывалась на идеалистической интерпретации творчества Дюркгейма. Однако при этом ни парсоновская гипотеза «двух Дюркгеймов», ни первоначальная идеалистическая интерпретация Дюркгейма не были поставлены под сомнение.

Ключевым звеном проблемы является первоначальная интерпретация «Элементарных форм» как идеалистической работы. Именно из-за этой первой ошибочной интерпретации Парсонс изобрел гипотезу «двух Дюркгеймов», чтобы избежать последствий принятия идеалистической интерпретации творчества Дюркгейма. Современное переоткрытие культурного Дюркгейма лишь возвра-

щает исследователей к неправильному пониманию его работ. В силу этой интерпретации творчество Дюркгейма первоначально показалось неприемлемым для социологов в Соединенных Штатах и Британии (за исключением небольшой группы социологов-прагматистов в Чикагском университете). Дюркгейм стал действительно популярен в Соединенных Штатах только после того, как Парсонс разделил его работы на «ранние» и «поздние», избавившись от социологии знания и эпистемологических аргументов и создав позитивистско-функционалистскую интерпретацию.

В Соединенных Штатах при ссылке на аргумент о «двух Дюркгеймах» обычно упоминают парсоновский анализ в «Структуре социального действия» (Parsons, 1968). Парсонс говорит в этом отношении об англо-американской предубежденности против идеализма: «Индивидуалистическая предрасположенность главной англо-американской традиции позитивистского мышления привела к тому, что любая теория, которая, как считается, ставит ее под вопрос, почти автоматически называлась „идеалистической“ и потому обвинялась в „метафизичности“. Это было особенно заметно в случае Дюркгейма, в результате чего он до сих пор известен главным образом как теоретик „несостоятельного“ и „метафизического“ понятия группового сознания» (Parsons, 1968: 307).

Несмотря на понимание того, что отрицание якобы идеалистической эпистемологии Дюркгейма является предрассудком, Парсонс не ставит под вопрос идеалистическую интерпретацию. Наоборот, он полагает, что последняя фаза творчества Дюркгейма носит исключительно идеалистический характер, потому что она не была завершена из-за преждевременной кончины Дюркгейма (Parsons, 1968: 304). Предполагается, что Дюркгейм никогда бы не оставил свои идеи в этом идеалистическом состоянии. Однако это объяснение неубедительно, поскольку между публикацией «Элементарных форм» и смертью Дюркгейма прошло пять лет, на протяжении которых он многократно излагал свою якобы идеалистическую эпистемологическую позицию²⁴.

К сожалению, чтобы спасти остальные сочинения Дюркгейма от предубеждения против идеализма, Парсонс жертвует «Элементарными формами». Парсонс утверждал, что Дюркгейм, «пытаясь избежать западни позитивизма, промахнулся мимо цели и угодил прямоком в идеализм» (Parsons, 1968: 445). Чтобы защитить социологию от этого идеалистического влияния, Парсонс попытался сфокусироваться на, как ему казалось, функционально-позитивистском Дюркгейме ранних эмпирических исследований. «На последнем этапе социология Дюркгейма оказалась на распутье. Оба пути предлагали способ преодоления позитивизма, но в свете тенденции социологической мысли, проанализированной в настоящем исследовании [исследовании Парсонса], в особенности — в следующем разделе, идеалистическую фазу следует считать aberrацией, тупиком» (Parsons, 1968: 447). Поэтому «Элементарные формы» не повлияли всерьез на развитие американской

24. См., например, лекции о прагматизме (Durkheim, 1955) и статью «Дуализм человеческой природы и его социальные условия» (Дюркгейм, 2013 [1913]).

социальной теории. Попытка Парсонса разделить раннюю и позднюю фазы аргумента Дюркгейма оказала глубокое влияние на последующие прочтения «Элементарных форм». Согласно Лакапре, «в своем монументальном труде „Структура социального действия“ Толкот Парсонс показал, что мышление Дюркгейма было пронизано неразрешимым противоречием между ранним позитивизмом и поздним идеализмом и мучительно *пыталось отыскать* точки соприкосновения с другими волюнтаристскими теориями действия» (LaCapra, 1972: 5).

По крайней мере, после Парсонса ссылки на «двух Дюркгеймов» стали регулярно появляться в текстах о Дюркгейме (Parsons, 1968; Stone, Farberman, 1967; Hughes, 1977; Coser, 1971; Lukes, 1973; LaCapra, 1972; Fenton, 1984; Alexander, 1988). Александер пишет, что «хотя некоторые интерпретаторы до сих пор не сдались (см. напр.: Giddens, 1977; Traugott, 1978), сегодня все больше исследователей соглашаются с тем, что в поздний период в социологии Дюркгейма произошел радикальный сдвиг» (Alexander, 1988: 10–11)²⁵.

25. Гидденс практически единственный полностью отверг парсоновскую формулировку поздних идей Дюркгейма как радикально отличающихся от его ранних работ. Гидденс поставил под сомнение гипотезу о двух Дюркгеймах уже в 1971 году (Giddens, 1971: 65–82, 105–106, 114), тщательно задокументировав преемственность между аргументами Дюркгейма в раннем обзоре книги Шеффле и аргументами в поздних работах. Как отмечает Гидденс, особенно поразительно сходство между этим ранним обзором и заключением «Элементарных форм». Кроме того, Гидденс утверждает, что разделение на раннего и позднего Дюркгейма на основании якобы изменения его представлений о принуждении тоже ошибочно (Giddens, 1971: 87–89). Другие исследователи, заявлявшие о своем отказе от гипотезы двух Дюркгеймов, фактически проводили не менее проблематичное разделение между двумя формами принуждения. Нисбета, хотя в литературе на него ссылаются как на сторонника гипотезы двух Дюркгеймов (например, Фентон [Fenton, 1984: 32] обсуждает теорию двух Дюркгеймов у Нисбета), лучше отнести к группе тех, кто различает две формы принуждения. Нисбет открыто критикует тезис о двух Дюркгеймах: «Некоторые считают, что эта его работа [„Элементарные формы“] знаменует собой переход Дюркгейма к более идеалистической или, в любом случае, менее позитивистской стадии мышления. Должен признаться, я этого не вижу» (Nisbet, 1974: 59). Однако в «Социологической традиции» Нисбет утверждает, что при написании «Разделения труда» все же произошел переход (Nisbet, 1993 [1966]). Этот переход, согласно Нисбету, был связан с осознанием Дюркгеймом того, что солидарность и коллективные представления могут играть роль в современном обществе тоже лишь благодаря принуждению. Это не был переход к идеализму. Нисбет вновь пишет: «Слишком долго исследователи Дюркгейма упорствовали в том, что эти работы следует отнести к разным интеллектуальным категориям, как если бы они символизировали никак не связанные между собой этапы его труда» (Nisbet, 1993: 87). Козер тоже выделяет разные виды принуждения. В своем обсуждении раннего и позднего Дюркгейма, например, в: Coser, 1971: 129, 132, 136, он утверждает, что произошло несколько переходов: от внешнего принуждения — к интернализации принуждения в форме морали, от одного мнения по поводу необходимости коллективного сознания — к другому и от эктернализированного закона — к интернализированным правилам. Парсонс тоже принял аргумент о принуждении в последние годы своей жизни (Parsons, 1973). Однако Дюркгейм возражал против такой интерпретации своих идей. Он считал, что интерпретация его позиции как сфокусированной на внешнем принуждении «привела ко множеству недоразумений» (Durkheim, 1915: 239). Он выражал надежду, что анализ, представленный в «Элементарных формах», положит конец этой проблеме, которую он формулировал следующим образом: «Нам приписывалось мнение, что физическое принуждение играет ключевую роль в социальной жизни. На самом же деле мы всегда считали его не более чем материальным и поверхностным выражением внутреннего и глубинного факта, который целиком идеален: морального авторитета» (Durkheim, 1915: 239). Затем Дюркгейм говорит, что социологическая задача состоит в поиске форм внешнего принуждения, которые соответствуют различным формам морального авторитета, как он и поступил в «Элементарных формах».

Г. Стюарт Хьюз соглашается с тезисом о двух Дюркгеймах в работе «Сознание и общество». Хьюз предлагает свою версию перехода, которая близка тексту Парсонса: «В случае Дюркгейма это [конфронтация с религией] означало начало медленного перехода к новому, более глубокому пониманию предмета. Но этот переход произошел для него слишком поздно, чтобы привести к планируемой им полной ревизии своих предыдущих исследований» (Hughes, 1977: 284). Влияние Парсонса на Хьюза очевидно не только в этом, но и в следующем пассаже, который он прямо заимствует у Парсонса: «Точно так же Дюркгейм пришел в конечном итоге к утверждению, что общество существует „только в умах индивидов“... „Пытаясь избежать западни позитивизма“, он „промахнулся мимо цели“ и „угодил прямиком в идеализм“... Ироничный итог для того, кто сначала пытался определять общество на языке „вещей“» (Hughes, 1977: 285). Хьюз полагает, что Дюркгейм так и не смог разрешить это противоречие:

«Но в более философском смысле его учение не содержало четких указаний. До самого конца центральное противоречие сохраняло свою силу. С одной стороны, был позитивистский словарь, стремление к системе „императивных правил“, в котором критики увидели остаточные следы контовской метафизики, что заставляло его искать простые и однозначные объяснения. В то же время имелось масштабное духовное определение социальной реальности, которое носило очевидно идеалистический, нестрогий и плюралистический характер. Эти два аспекта своей доктрины Дюркгейм так и не смог окончательно синтезировать» (Hughes, 1977: 286; курсив мой. — Э. Р.).

Парсонс предостерегал от следования по пути, проложенному поздним Дюркгеймом, и фокусировался в своей социологии на раннем Дюркгейме, который казался ему функционалистом и «позитивистом». Это привело к тому, что в Соединенных Штатах акцент был сделан на функционалистском Дюркгейме с соответствующим игнорированием как его социологии знания, так и его эпистемологии.

В Европе дела обстояли совсем иначе. Там влияние Дюркгейма было связано прежде всего с тем, что Парсонс называл его поздними идеями, — с социологией знания, т. е. логикой понятий, изложенной в 1912 году в последней главе «Элементарных форм», в 1913–1914 годах — в девятнадцатой главе лекций о прагматизме и в длинных обсуждениях классификации и тотемизма, которые были неправильно поняты как «системы» идей. Предложенная Леви-Брюлем первоначальная интерпретация эпистемологии Дюркгейма как философии логики абстрактных понятий оказала влияние на Леви-Стросса, который, в свою очередь, инкорпорировал эту точку зрения в свой структурализм, оказавший затем серьезное влияние на развитие французского структурализма. Постструктурализм тоже наследует интерпретацию эпистемологии как системы верований.

Кроме того, дюркгеймовская социология знания повлияла в определенной мере на семиотические аргументы Соссюра (Jameson, 1972; Aarsleff, 1982; Alexander,

1988). Джеймисон утверждает, что сосюрвовское разделение *langue* и *parole* заимствовано у Дюркгейма: «Теоретические преимущества этой новой модели можно оценить, если сравнить ее с социологией Дюркгейма, которая, судя по всему, была ее источником» (Jameson, 1972: 27). Джеймисон также упоминает в связи с этим В. Дорошевского (Doroszewski, 1933: 82–91) и Роберта Геделя (Godel, 1957: 282). Он пишет: «Не только акцент последнего [Дюркгейма] на репрезентационной природе социальных фактов сильно напоминает сосюрвовское понятие знака... но и сам посыл дюркгеймовской мысли с ее попыткой отделить личное и индивидуальное от объективного и социального вполне согласуется с сосюрвовским различием *langue* и *parole*» (Jameson, 1972: 29).

В результате недавнего возрождения интереса к Дюркгейму в Соединенных Штатах в фокусе внимания оказался именно последний период его творчества, который всегда был важен в Европе. Поскольку у функционализма сегодня плохая репутация, новейшая тенденция в Соединенных Штатах состоит в рассмотрении очевидно идеалистического Дюркгейма поздних работ в качестве «реального» Дюркгейма. Поздние работы теперь считаются более релевантными для современной социологии, чем ранние. Крупнейшие представители социально-конструктивистского подхода, в особенности те из них, которые занимаются исследованиями науки и культуры, в последние десятилетия начали признавать дюркгеймовскую социологию знания, изложенную в «Элементарных формах» и «Первобытной классификации», в качестве важной предшественницы своей позиции. Когда в постпозитивистский период многие социологи обратились к исследованиям культуры и начали работать с дилеммами, сформулированными постмодернизмом, постструктурализмом и семиотикой, аргументы Дюркгейма относительно важности коллективных представлений сделали позднего Дюркгейма релевантным для современных исследований.

Александр и Коллинз (напр.: Collins, 1988, 1990) утверждают, что указанные интеллектуальные школы выросли именно из позднего Дюркгейма. Александр пишет: «Безусловно, понять дюркгеймовские корни современных исследований культуры, не учитывая принципиальное своеобразие этих поздних работ, нельзя» (Alexander, 1988: 10–11). Александр продолжает: «И в качестве теории, и в качестве эмпирической практики постструктурализм и семиотические исследования в целом можно рассматривать как разработку одного из путей, открываемых поздней социологией Дюркгейма. Они показали важность его поздней теории убедительнее любой другой дисциплины в собственно социальных науках» (Alexander, 1988: 6).

Стив Фентон точно так же связывает возрождение интереса к Дюркгейму в 1970–1980-х гг. с замещением раннего Дюркгейма поздним в американской интеллектуальной традиции: «В ранней американской социологии считалось, что в своих работах он наделяет социальные феномены излишней реалистичностью, и поэтому все были убеждены, что его сочинения противоречат американскому индивидуализму и волюнтаристской традиции» (Fenton, 1984: 1). Фентон упоми-

нает Парсонса (Parsons, 1968) и Хинклей (Hinkle, Hinkle, 1954). Затем он пишет: «Возрождение было отмечено решительным отказом от прошлых интерпретаций Дюркгейма как краеугольного камня консерватизма, и хотя новые работы не сняли все социальные вопросы, касающиеся слабости Дюркгейма как социолога, они представили эти слабости в новом свете» (Fenton, 1984: 1).

Хотя эта новая высокая оценка мнимо идеалистической стороны дюркгеймовского аргумента во многих отношениях представляет собой шаг вперед по сравнению с многолетними толкованиями Дюркгейма как позитивиста, функционалиста, идеалиста, дуалиста, рационалиста и реалиста, она тем не менее основывается на неправильном понимании творчества Дюркгейма, разделяемого на позднюю идеалистическую и раннюю позитивистскую стадии. Когда современные теоретики утверждают, что Дюркгейм был предшественником постструктурализма, постмодернизма или прагматизма, они просто доводят до логического конца линию рассуждения, ведущую свой отсчет от идеалистической интерпретации Дюркгейма, популяризированной Леви-Брюлем, Гельке, Деннесом, Леви-Строссом и Парсонсом и непрерывно длившейся вплоть до сегодняшнего дня. Они продолжают путать социологию знания и эпистемологию.

Нынешнее восхищение «поздними» работами Дюркгейма центрировано на его социологии знания и не распространяется на его эпистемологический аргумент. Вследствие этого предметом современных споров и дилемм, касающихся Дюркгейма, являются недостатки рассмотрения дюркгеймовской социологии знания в качестве адекватного эпистемологического основания социологии (Bloor, 1982; Alexander, 1988; Collins, 1988; Meštrović, 1992), а не его функционализм, эмпирические исследования или собственно эпистемология. Данный взгляд на творчество Дюркгейма «переоткрывает» ту его сторону, которую всегда подчеркивали в Европе. Он не ставит под вопрос идеалистическую интерпретацию «Элементарных форм». Он лишь утверждает, что поздний идеализм его социологии знания лучше, чем ранний функционализм. В силу этого новый интерес к дюркгеймовской социологии знания ироничным образом усиливает игнорирование его эпистемологического аргумента.

Проблема со всеми этими спорами заключается в том, что двух Дюркгеймов никогда не существовало²⁶. Европейские и американские интерпретации Дюркгейма являются лишь двумя сторонами одного и того же аргумента, вытекающего из ошибочного идеалистического понимания «Элементарных форм». Обе ошибочные интерпретации обусловлены неспособностью разделить социоземпирическую эпистемологию Дюркгейма и его социологию знания. Без опоры на эпистемологию дюркгеймовская социология знания представляет собой идеалистическую теорию

26. Сам Дюркгейм говорит о «водоразделе» в своем мышлении (Durkheim, 1982). В качестве даты он указывает 1895 год. Но он говорит, что изменилась его способность социологически обсуждать вопрос религии, а не эпистемология, метод или общетеоретическое направление, как полагали ранее (Lukes, 1982: 259).

фиктивной реальности. Однако Дюркгейм ясно намеревался положить в основание своей социологии знания собственную уникальную эпистемологию.

Александр утверждает (Alexander, 1988: 6), что хотя поздний Дюркгейм релевантен для культурных исследований, он должен согласиться с теми же ограничения эмпирической достоверности, что и культурные исследования. Этот аргумент явно противоречит претензиям самого Дюркгейма на эмпирическую достоверность его исследований. Хотя Дюркгейм, действительно, оказал огромное и непризнанное влияние на развитие социологии знания и социально-конструктивистского мышления (Bloor, 1982; Alexander, 1988; Fenton, 1984), последние существенно отличаются от его эпистемологии, которая не должна признавать те же ограничения и неопределенность, что и культурные исследования.

Для социальных конструктивистов лучшей разновидностью эпистемологии, на которую можно надеяться, является социология знания, постулирующая отсутствие детерминации между мышлением и реальностью и не обладающая эмпирической достоверностью. Социальный консенсус, структура или общепринятые практики, утверждают они, заставляют людей верить в определенные вещи или думать определенным образом. Поскольку у людей есть одни и те же верования, они действуют таким образом, чтобы поддерживать их. Возникающий в итоге консенсус создает видимость достоверной связи между мышлением и реальностью, хотя на самом деле ее не может быть. Это делает научную практику и повседневное понимание возможными в определенных границах, но исключает возможность эмпирической достоверности.

Однако для Дюркгейма решением проблемы неопределенности было выведение категорий понимания из исполняемой практики. Хотя Дюркгейм приветствовал прагматистскую попытку преодолеть дуализм мышления и реальности с помощью динамической связки действия, он не соглашался с практической теорией фиктивной реальности. Он утверждал, что попытка Джеймса не увенчалась успехом, потому что аргумент оставался индивидуалистическим. В потоке опыта возникает проблематичный момент, момент напряжения. Джеймс говорит, что в такие моменты необходимость действия заставляет людей осознавать происходящее. Действие или необходимость действия превращает поток эмпирической реальности в концептуальную реальность. Границы между мышлением и реальностью больше не существует. Они сливаются в действии. Однако этот метод преодоления дуализма ведет к аргументу, что какое бы действие ни принималось, пока оно работает, оно является истиной, поскольку больше нет никакой связи с лежащей по ту сторону реальностью. Согласно Дюркгейму, в прагматизме истина, логика и концептуальная целостность уступают место определяемой действием истине каждого конкретного момента. Дюркгейм полагал, что достоверное знание можно объяснить, а разум — спасти, но только если фокус эпистемологического аргумента будет смещен с индивидуального актора на совместно исполняемые практики (а не совместно исповедуемые верования). Он указывал, что это такая же динамическая фокусировка на действии, как и у Джеймса. Разница для Дюрк-

гейма состоит в том, что действия являются практиками, которые по своей сути коллективны (телодвижения, осуществляемые собравшейся группой), тогда как для Джеймса они индивидуальны.

Хотя в последнем разделе «Элементарных форм» Дюркгейм излагал социологию знания с социально-конструктивистских позиций, он не хотел делать из этого аргумента свою эпистемологию. Наоборот, на протяжении предшествующих 400 с лишним страниц книги он тщательно выстраивал эпистемологию, которая демонстрировала эмпирическую достоверность шести категорий понимания. Его социология знания была призвана лишь объяснить возникновение идей, не входящих в число этих шести эмпирически достоверных категорий, а также прямое познание конституируемых ими социальных сил. Он не стремился к социально-конструктивистскому обоснованию достоверности этих категорий, однако именно так его поняли.

Эпистемология Дюркгейма утверждает непосредственную связь между категориями и социоэмпирической реальностью. Знание и истина не фиктивны. Космологии фиктивны, но в конечном итоге можно обнаружить стоящие за ними социальные паттерны, поскольку фиктивная реальность основывается на возможности эмпирически достоверного знания. Таким образом, дюркгеймовская социология знания не опирается на идеалистическую эпистемологию. «Объективность» социальных фактов — столь же важный аргумент для Дюркгейма «Элементарных форм», как и для Дюркгейма «Правил социологического метода». С другой стороны, этот аргумент никогда не был позитивистским, даже в ранних работах, как предполагается в тезисе о «двух Дюркгеймах», поскольку «данности» всегда являются социально сконструированными феноменами, в основе которых лежат социоэмпирические достоверные категории мышления (Durkheim, 1915: 465). Теория исполняемой практики, излагаемая в «Элементарных формах», усложняет этот аргумент, но не меняет его суть, и определенно не свидетельствует о переходе от позитивистской к идеалистической позиции. Иллюзия существования «двух Дюркгеймов» возникает, лишь когда эмпирические аргументы и социология знания рассматриваются вне контекста его социоэмпирической эпистемологии.

Заключение

Недооценка эпистемологического аргумента Дюркгейма имеет важные последствия как для социологии, так и для философии. Для социологии последствия наиболее очевидны. Неверное понимание эпистемологии ведет к серьезным ошибкам в интерпретации всего корпуса дюркгеймовских работ. Мыслитель, которого большинство социологов считают в некотором важном смысле основоположником дисциплины, был принципиально неправильно понят. Опора на работы Дюркгейма при одновременном пренебрежении его эпистемологией сделало дисциплину в целом эпистемологически несостоятельной, как неоднократно указывали философы (Уинч, 1996; Рорти, 1997; Turner, 1994). Что еще важнее, работа, ко-

тору Дюркгейм считал центральной для дисциплины, например, исследования совместно исполняемых практик (взаимодействия) на различных уровнях, была вытеснена на периферию ради выявления якобы дюркгеймовских «структур» или «социальных фактов» либо логики концептуальных или нарративных систем.

Две половины аргумента Дюркгейма использовались по отдельности в разных дисциплинах и субдисциплинах и на двух разных континентах, тем самым лишаясь эпистемологической целостности. Для дисциплины в целом очень важно, считал ли Дюркгейм социальные факты внешними ограничивающими самостоятельные сущностями, как его обычно интерпретировали, или, скорее, исполняемыми практиками, которые налагают моральные ограничения посредством «чувств», возникающих в ходе совместного исполнения практики. Во втором случае структура «чувств» заключается в деталях исполнения совместной практики, а не в невидимых нормах и правилах, постулируемых традиционной интерпретацией. Невидимые нормы и правила можно выявить только путем абстрактной концептуализации, количественного измерения и моделирования. Детали исполняемой практики, напротив, доступны только для детального качественного подхода. Значение этого момента для теоретического понимания «структур» и для предпочтительных методов исследования огромно. Чтобы соответствовать аргументу Дюркгейма, социология должна признать реальный порядок в исполнении каждого индивидуального случая, а не пытаться установить тенденции, которые можно смоделировать²⁷.

Сколько бы важными ни были эти последствия, для философии они имеют еще большее, хотя менее явное значение. Если в основу достоверного эпистемологического аргумента можно положить исследования исполняемой социальной практики, тогда современные эпистемологические аргументы, в особенности аргументы социальных конструктивистов, должны быть пересмотрены, что Дюркгейм понимал уже в 1912 году. Социология и социологическая теория совместно исполняемой практики должны прийти на смену нынешней моде на теории практики, основывающиеся на индивидуальном действии, системах верований или коллективной парадигме, а социология должна переместиться с периферии эпистемологических споров в самую их сердцевину и начать определять критерии достоверности.

Возражения против дюркгеймовской эпистемологии будут и должны выдвигаться и дальше. Хотя в поддержку его позиция можно привести веские доводы, в конечном итоге важнее то, что его работы инициируют важное направление размышлений, которое, хотя это открыто и не признается, всегда имело ключевое значение для социологического предприятия. Было бы ошибкой оценивать данный аргумент на основании его завершенности, которую он не мог приобрести, учитывая ограничения исследовательских методов того времени. Поскольку

27. См.: Garfinkel, 1988, где обсуждается парсоновский пленум и подробно рассматривается практика моделирования гипотетического порядка в традиционной социологии в противоположность выдвигаемому Гарфинкелем допущению о том, что каждый индивидуальный случай демонстрирует наблюдаемый порядок, который доступен для исследования.

эпистемология Дюркгейма зависит в значительной мере от эмпирических деталей актуальных совместно исполняемых практик — деталей, в которых заключается наблюдаемое исполнение социальных фактов, но также деталей, которые относительно мало описывались в исследовательских практиках того времени, — нет ничего удивительного в некоторой незавершенности его аргумента и определенной неточности по отношению к деталям. В противоположность началу XX века, когда такого рода деталям не уделялось никакого внимания, современные технические средства сбора данных и сложная полевая работа способны обеспечить доступ к ним. Для оценки потенциала дюркгеймовской точки зрения следует обращаться именно к современным исследованиям совместно исполняемых практик — исследованиям, которые принято считать не имеющими никакого эпистемологического или общетеоретического значения, хотя они составляют ядро правильно понятого дюркгеймовского проекта.

Одна из проблем, с которой будет неизбежно сталкиваться любое суждение по поводу модели Дюркгейма, состоит в том, что его анализ сильно зависит от осуществления того, что он называет ритуальными взаимодействиями, которые (по крайней мере, с формально-институциональной точки зрения) играют менее заметную роль в современном индустриальном обществе. Такие современные теории, как Гарфинкель (Garfinkel, 1988), Гофман (Гофман, 2000) и Коллинз (Collins, 1988, 1990), показали, что неформальные локальные порядки заменили формальные ритуалы в качестве источника порядка и смысла в современном обществе. Можно показать, что для Гофмана «порядок взаимодействия» принципиально отличается от институциональных социальных практик (Rawls, 1987). Гарфинкель сфокусировался на достижении осмысленности в рамках и посредством локальных порядков, которые тождественны практикам их исполнения. Коллинз говорит о важности того, что он называет «цепочками ритуального взаимодействия», для поддержания социальной солидарности и самости. Дюркгеймовское понятие исполняемых практик можно проинтерпретировать схожим образом, как обозначающее обыденное осуществление «порядка взаимодействия» в повседневной жизни²⁸. Его определенно следует четко отделять от институционализованных систем верований.

Для Дюркгейма переживание моральной силы было важнейшей чертой исполняемой практики, обеспечивающей прямой опыт шести категорий. Обыденные исполнения локальных порядков взаимодействия соответствуют этому требованию. Существуют моральные обязательства на уровне «порядка взаимодействия» (отличающегося от институциональных уровней порядков), в котором все зависит от взаимной приверженности исполняемым практикам (Rawls, 1987). Это придает взаимодействию моральное измерение и предполагает возможность вины, обвинения и доверительности (Rawls, 1990). Первоначальный сакральный харак-

28. Порядки взаимодействия — это не случайные, индивидуально инициируемые или «договорные» порядки. Это структурированные, повторяемые и взаимно ожидаемые порядки, от регулярности которых зависит достижение взаимопонимания между участниками (Rawls, 1987).

тер формальных ритуальных практик, возможно, сыграл свою роль в развитии исходной категории классификации, морально разделив мир надвое с целью придания исходному разделению моральной силы и тем самым социоэмпирической достоверности. Однако ключевым ингредиентом исполняемой практики всегда было восприятие моральной силы ее участниками, которое в принципе можно отделить от религиозных или институциональных ограничений. Опыт совместного созидания моральной силы в ходе и посредством исполнения совместных практик и переживание совместной обязанности исполнения характерны для практик «порядка взаимодействия» (Rawls, 1987, 1990). Предположение самого Дюркгейма о том, что профессиональные ассоциации могут играть в современном обществе роль, соответствующую роли тотемического ритуала в традиционном обществе, указывает в том же направлении.

Литература

- Вико Дж. (1994). Основания новой науки об общей природе наций / Пер. с ит. А. А. Губера. М., К.: REFL-book, ИСА.
- Витгенштейн Л. (1994). Философские исследования / Пер. с нем. М. С. Козловой // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис. С. 75–319.
- Гофман И. (2000). Представление себя другим в повседневной жизни / Пер. с англ. А. Д. Ковалева. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле.
- Дюркгейм Э. (1912). Самоубийство. Социологический этюд / Пер. с фр. А. Н. Ильинского. СПб.: Издание Н.П. Карбасникова.
- Дюркгейм Э. (1995). Представления индивидуальные и представления коллективные // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон. С. 208–243.
- Дюркгейм Э. (1996). О разделении общественного труда / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон.
- Дюркгейм Э. (1998). Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии (введение и глава 1) / Пер. с фр. А. Б. Гофмана // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон+. С. 175–231.
- Дюркгейм Э. (2013 [1913]). Дуализм человеческой природы и его социальные условия / Пер. с фр. Г. Б. Юдина // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12. № 2. С. 133–144.
- Дюркгейм Э., Мосс М. (2011). О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Пер. с фр. А.Б. Гофмана. М.: КДУ. С. 55–124.
- Кант И. (1964). Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского // Кант И. Сочинения. Т. 3. М.: Мысль. С. 69–756.

- Кун Т. (2001). Структура научных революций / Пер. с англ. И. З. Налетова // Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ. С. 9–268.
- Леви-Стросс К. (1983). Структурная антропология / Пер. с фр. В. В. Иванова. М.: Наука.
- Локк Дж. (1985). Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А. Н. Савина // Локк Дж. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль. С. 77–582.
- Рорти Р. (1997). Философия и зеркало природы / Пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета.
- Тайлор Э. Б. (1989). Первобытная культура / Пер. с англ. Д. А. Коропчевского. М.: Политиздат.
- Уинч П. (1996). Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева и Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество.
- Фейерабенд П. (2007). Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова. М.: АСТ.
- Юм Д. (1996а [1739]). Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль. С. 53–655.
- Юм Д. (1996б [1777]). Исследование о человеческом познании / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 3–144.
- Aarsleff H. (1982). From Locke to Saussure: essays on the study of language and intellectual history. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Alexander J. C. (1988). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today // Durkheimian sociology: cultural studies / Ed. J. C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1–22.
- Allcock J. B. (1983). Editorial introduction to the English translation // Durkheim E. Pragmatism and sociology / Trans. J.C. Whitehouse, ed. J.B. Allcock. Cambridge: Cambridge University Press. P. xxiii–xli.
- Bloor D. (1976). Knowledge and social imagery. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bloor D. (1982). Durkheim and Mauss revisited: classification and the sociology of knowledge // Journal of the History and Philosophy of Science. Vol. 13. № 4. P. 267–297.
- Bloor D. (1983). Wittgenstein: a social theory of knowledge. N. Y.: Columbia University Press.
- Collins R. (1988). The Durkheimian tradition in conflict sociology // Durkheimian sociology: cultural studies / Ed. J.C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press. P. 107–128.
- Collins R. (1990). Toward a neo-Meadian sociology of mind // Symbolic Interaction. Vol. 12. № 1. P. 1–32.
- Coser L. A. (1971). Masters of sociological thought: ideas in historical and social context. N. Y.: Harcourt.
- Cuvillier A. (1983). Preface to French edition of 1955 // Durkheim E. Pragmatism and sociology / Trans. J. C. Whitehouse, ed. J. B. Allcock. Cambridge: Cambridge University Press. P. xi–xxii.

- Dennes W.R.* (1924). The methods and presuppositions of group psychology // University of California Publications in Philosophy. Vol. 6. № 1. P. 1–182.
- Doroszewski W.* (1933). Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure // Journal de Psychologie. № 30. P. 83–91.
- Durkheim E.* (1912). Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie. Paris: Librairie Felix Alcan.
- Durkheim E.* (1915 [1912]). The elementary forms of the religious life / Trans. J. W. Swain. N. Y.: Free Press.
- Durkheim E.* (1933 [1893]). The division of labor in society / Trans. G. Simpson. N. Y.: Free Press.
- Durkheim E.* (1955 [1913–1914]). Pragmatism and sociology / Trans. J. C. Whitehouse, ed. J. B. Allcock. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim E.* (1960 [1892]). Montesquieu and Rousseau: forerunners of sociology / Trans. R. Manheim. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Durkheim E.* (1982 [1895]). The rules of the sociological method / Trans. W.D. Halls, ed. Steven Lukes. N. Y.: Free Press.
- Durkheim E.* (1995 [1912]). The elementary forms of religious life / Trans. K. Fields. N. Y.: Free Press.
- Fenton S.* (1984). Durkheim and modern sociology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frazer J. G.* (1887). Totemism. Edinburgh: A. & C. Black.
- Frazer J. G.* (1899). The origin of totemism // Fortnightly Review. Vol. 65. P. 647–665.
- Frazer J. G.* (1910). Totemism and exogamy: a treatise on certain early forms of superstition and society. London: Macmillan.
- Fuller S.* (1989). Philosophy of science and its discontents. San Francisco: West-view.
- Garfinkel H.* (1988). Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc., in and as of the essential haecceity of immortal, ordinary society // Sociological Theory. Vol. 6. № 1. P. 103–109.
- Gehlke Ch. E.* (1915). Émile Durkheim's contribution to social theory // Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law. Vol. 63. № 1. P. 7–187.
- Giddens A.* (1971). Capitalism and modern social theory: an analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens A.* (1977). The individual in the writing of Emile Durkheim // *Giddens A.* Studies in social and political theory. N. Y.: Basic Books. P. 273–291.
- Godel R.* (1957). Addendum // *Godel R.* Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure. Genève: Droz. P. 282.
- Godlove T.* (1986). Epistemology in Durkheim's «Elementary forms of religious life» // Journal of the History of Philosophy. Vol. 24. № 3. P. 385–401.
- Goldenweiser A. A.* (1915). Review of «Les Formes élémentaires de la vie religieuse» by Émile Durkheim // American Anthropologist. Vol. 17. P. 719–735.
- Hilbert R. A.* (1992). The classical roots of ethnomethodology: Durkheim, Weber, and Garfinkel. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Hinkle R. C., Hinkle G. J.* (1954). The development of modern sociology: its nature and growth in the United States. N. Y.: Random House.
- Hirst P. Q.* (1975). Durkheim, Bernard and epistemology. L.: Routledge.
- Hughes H. S.* (1977 [1958]). Consciousness and society. N. Y.: Random House.
- Jameson F.* (1972). The prison-house of language: a critical account of structuralism and Russian formalism. Princeton: Princeton University Press.
- Kohnke K. Ch.* (1991). The rise of neo-kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism. Cambridge: Cambridge University Press.
- LaCapra D.* (1972). Emile Durkheim: sociologist and philosopher. Ithaca: Cornell University Press.
- Latour B., Woolgar S.* (1979). Laboratory life: the social construction of scientific facts. L.: Sage.
- Lehmann J.* (1990). Deconstructing Durkheim: a post-poststructuralist critique. L.: Routledge & Kegan Paul.
- Lévy-Bruhl L.* (1966a [1910]). How natives think / Trans. L. A. Clare. N. Y.: Washington Square Press.
- Lévy-Bruhl L.* (1966b [1922]). The «soul» of the primitive / Trans. L. A. Clare. Chicago: Henry Regnery.
- Lukes S.* (1973). Emile Durkheim: his life and work: a historical and critical study. Stanford: Stanford University Press.
- Lukes S.* (1982). Introduction // Durkheim E. The rules of the sociological method / Trans. W.D. Halls, ed. Steven Lukes. N. Y.: Free Press. P. 1–27.
- Meštrović S.* (1988). Emile Durkheim and the reformation of sociology. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Meštrović S.* (1992). Durkheim and postmodern culture. N. Y.: Aldine DeGruyter.
- Nisbet R.* (1974). The sociology of Emile Durkheim. N. Y.: Oxford University Press.
- Nisbet R.* (1993 [1966]). The sociological tradition. New Brunswick: Transaction.
- Parsons T.* (1968 [1937]). The structure of social action. N. Y.: Free Press.
- Parsons T.* (1973). Durkheim on religion revisited: another look at «The elementary forms of the religious life» // Beyond the classics? Essays in the scientific study of religion / Ed. Ch. Y. Glock and P. E. Hammond. N. Y.: Harper & Row. P. 156–187.
- Quine W. V. O.* (1977 [1966]). The ways of paradox and other essays. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls A. W.* (1977). The ordinary language philosophy of John Locke. Manuscript. Wayne State University, Department of Sociology.
- Rawls A. W.* (1987). The interaction order sui generis: Goffman's contribution to social theory // Sociological Theory. Vol. 5. № 2. P. 136–149.
- Rawls A. W.* (1989). Language, self, and social order: a re-evaluation of Goffman and Sacks // Human Studies. Vol. 12. № 1. P. 147–172.
- Rawls A. W.* (1990). Emergent sociability: a dialectic of commitment and order // Symbolic Interaction. Vol. 13. № 1. P. 63–82.

- Rawls A. W.* (1996). Durkheim's sentiments and Hume's passions: emotion and the validity of knowledge. Manuscript. Wayne State University, Department of Sociology.
- Rawls A. W.* (1997). Durkheim's epistemology: the initial critique, 1915–1924 // *Sociological Quarterly*. Vol. 38. № 1. P. 111–145.
- Schaub Ch.* (1920). A sociological theory of knowledge // *Philosophical Review*. Vol. 29. № 4. P. 319–339.
- Sirianni C. J.* (1981). Justice and the division of labor: a reconsideration of Durkheim's «Division of labor in society» // *Sociological Review*. Vol. 32. № 3. P. 449–470.
- Stone G., Farberman H.* (1967). On the edge of rapprochement: was Durkheim moving toward the perspective of symbolic interaction? // *Sociological Quarterly*. Vol. 8. № 2. P. 149–163.
- Traugott M.* (1978). Introduction // *Emile Durkheim on institutional analysis* / Ed. M. Traugott. Chicago: University of Chicago Press. P. 1–39.
- Turner S.* (1994). *The social theory of practices: tradition, tacit knowledge, and presuppositions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tylor E. B.* (1899). Remarks on totemism, with especial reference to some modern theories respecting it // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 28. № 1/2. P. 138–148.

Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument

Anne Warfield Rawls

Professor, Bentley University

Address: 175 Forest Street, Waltham, MA 02452

E-mail: arawls@bentley.edu

Durkheim's epistemology, the argument for the social origins of the categories of the understanding, is his most important and most neglected argument. This argument has been confused with his sociology of knowledge and Durkheim's overall position has been misunderstood as a consequence. This led to the argument that there are two Durkheims: a functionalist positivist and an idealist (and more recently an idealist postmodernist or pragmatist). The current popularity of a "cultural" or "ideological" interpretation of Durkheim is as much a misunderstanding of his position as the "functional" interpretation from which the current interpretations seek to rescue him. Durkheim articulated a sophisticated epistemology in the classical sense, a point that has been entirely missed. The argument, which is articulated mainly in the central chapters of "The Elementary Forms of Religious Life", locates the origin of the fundamental categories of thought in the concrete empirical details of enacted practices. For social constructivists, social consensus, structure, or shared practices lead persons to believe certain things or think in certain ways. Because persons share the same beliefs, they act in ways that reinforce those beliefs. For Durkheim, however, the genesis of the categories of the understanding in enacted practice solved the problem of indeterminacy.

Keywords: Durkheim, epistemology, sociology of knowledge, categories of thought, causality, ritual, collective practice

References

- Aarsleff H. (1982) *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Alexander J. C. (1988). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (ed. J. C. Alexander), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–22.
- Allcock J. B. (1983) Editorial introduction to the English translation. Durkheim E. *Pragmatism and sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. xxiii–xli.
- Bloor D. (1976) *Knowledge and Social Imagery*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bloor D. (1982) Durkheim and Mauss revisited: classification and the sociology of knowledge. *Journal of the History and Philosophy of Science*, vol. 13, no 4, pp. 267–297.
- Bloor D. (1983) *Wittgenstein: a social theory of knowledge*, New York: Columbia University Press.
- Collins R. (1988) The Durkheimian tradition in conflict sociology. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies* (ed. J. C. Alexander), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107–128.
- Collins R. (1990) Toward a neo-Meadian sociology of mind. *Symbolic Interaction*, vol. 12, no 1, pp. 1–32.
- Coser L. A. (1971) *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, New York: Harcourt.
- Cuvillier A. (1983) Preface to French edition of 1955. Durkheim E. *Pragmatism and sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. xi–xxii.
- Dennes W. R. (1924) The methods and presuppositions of group psychology. *University of California Publications in Philosophy*, vol. 6, no 1, pp. 1–182.
- Doroszewski W. (1933) Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure. *Journal de Psychologie*, no 30, pp. 83–91.
- Durkheim E. (1912) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Le Système totémique en Australie*, Paris: Librairie Felix Alcan.
- Durkheim E. (1912) *Samoubijstvo. Sociologičeskij jetjud* [Suicide: A Study in Sociology], Saint-Petersburg: Izdanie N. P. Karbasnikova.
- Durkheim E. (1915) *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1933) *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1955) *Pragmatism and Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim E. (1960) *Montesquieu and Rousseau: Forerunners of Sociology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Durkheim E. (1982) *The Rules of the Sociological Method*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Durkheim E. (1995) Predstavljenija individual'nye i predstavljenija kolektivnye [Individual and Collective Representations]. *Sociologija. Ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: Its Subject, Method, Destination], Moscow: Kanon, pp. 208–243.
- Durkheim E. (1996) *O razdelenii obshhestvennogo truda* [On the Division of Social Labour], Moscow: Kanon.
- Durkheim E. (1998) Jelementarnye formy religioznoj zhizni: totemičeskaja sistema v Avstralii (vvedenie i glava 1) [The Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia (Introduction and Chapter 1)]. *Mistika. Religija. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedenija* [Mystics. Religion. Science: Classics of World Religious Studies] (ed. A. Krasnikov), Moscow: Kanon, pp. 175–231.
- Durkheim E., Mauss M. (2011) O nekotoryh pervobytnyh formah klassifikacii. K issledovaniju kolektivnyh predstavlenij [On Some Primitive Forms of Classification]. *Obshhestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], Moscow: KDU, pp. 55–124.
- Durkheim E. (2013) Dualizm chelovecheskoj prirody i ego social'nye uslovija [Dualism of Human Nature and Its Social Conditions]. *Russian Sociological Review*, vol. 12, no 2, pp. 133–144.
- Fenton S. (1984) *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Feyerabend P. (2007) *Protiv metoda: ocherk anarhistskoj teorii poznanija* [Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge], Moscow: AST.
- Frazer J. G. (1887) *Totemism*, Edinburgh: A. & C. Black.
- Frazer J. G. (1899) The origin of totemism. *Fortnightly Review*, vol. 65, pp. 647–665.
- Frazer J. G. (1910) *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, London: Macmillan.
- Fuller S. (1989) *Philosophy of Science and Its Discontents*, San Francisco: West-view.
- Garfinkel H. (1988) Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order, logic, reason, meaning, method, etc., in and as of the essential haecceity of immortal, ordinary society. *Sociological Theory*, vol. 6, no 1, pp. 103–109.
- Gehlke Ch. E. (1915) Émile Durkheim's contribution to social theory. *Columbia University Studies in Economics, History, and Public Law*, vol. 63, no 1, pp. 7–187.
- Giddens A. (1971) *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens A. (1977) The individual in the writing of Emile Durkheim. *Studies in Social and Political Theory*, New York: Basic Books, pp. 273–291.
- Godel R. (1957) Addendum. *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Genève: Droz, pp. 282.
- Godlove T. (1986) Epistemology in Durkheim's "Elementary Forms of Religious Life". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 24, no 3, pp. 385–401.
- Goffman E. (2000) *Predstavlenie sebja drugim v povsednevnoj zhizni* [Presentation of Self in Everyday Life], Moscow: Kanon-Press-C, Kuchkovo pole.
- Goldenweiser A. A. (1915) Review of "Les Formes élémentaires de la vie religieuse" by Émile Durkheim. *American Anthropologist*, vol. 17, pp. 719–735.
- Hilbert R. A. (1992) *The Classical Roots of Ethnomethodology: Durkheim, Weber, and Garfinkel*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hinkle R. C., Hinkle G. J. (1954) *The Development of Modern Sociology: Its Nature and Growth in the United States*, New York: Random House.
- Hirst P. Q. (1975) *Durkheim, Bernard and Epistemology*, London: Routledge.
- Hughes H. S. (1977) *Consciousness and Society*, New York: Random House.
- Hume D. (1996) *Traktat o chelovecheskoj prirode, ili Popytka primenit' osnovannyj na opyte metod rassuzhdenija k moral'nym predmetam* [A Treatise of Human Nature, Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, Vol. 1], Moscow: Mysl', pp. 53–655.
- Hume D. (1996) *Issledovanie o chelovecheskom poznanii* [An Enquiry Concerning Human Understanding]. *Sochinenija. Tom 2* [Works, Vol. 2], Moscow: Mysl', pp. 3–144.
- Jameson F. (1972) *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Kant I. (1964) *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason]. *Sochinenija. Tom 3* [Works, Vol. 3], Moscow: Mysl', pp. 69–756.
- Kohnke K. Ch. (1991) *The Rise of Neo-kantianism: German Academic Philosophy Between Idealism and Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn T. (2001) *Struktura nauchnyh revoljucij* [The Structure of Scientific Revolutions]. *Struktura nauchnyh revoljucij* [The Structure of Scientific Revolutions], Moscow: AST, pp. 9–268.
- LaCapra D. (1972) *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Ithaca: Cornell University Press.
- Latour B., Woolgar S. (1979) *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, London: Sage.
- Lehmann J. (1990) *Deconstructing Durkheim: A Post-poststructuralist Critique*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Lévy-Bruhl L. (1966) *How Natives Think*, New York: Washington Square Press.
- Lévy-Bruhl L. (1966) *The "Soul" of the Primitive*, Chicago: Henry Regnery.
- Lévi-Strauss K. (1983) *Strukturnaja antropologija* [Structural Anthropology], Moscow: Nauka.
- Locke J. (1985) *Opyt o chelovecheskom razumenii* [An Essay Concerning Human Understanding]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, Vol. 1], Moscow: Mysl', pp. 77–582.

- Lukes S. (1973) *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*, Stanford: Stanford University Press.
- Lukes S. (1982) Introduction. Durkheim E. *The Rules of the Sociological Method*, New York: Free Press, pp. 1–27.
- Meštrović S. (1988) *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Meštrović S. (1992) *Durkheim and Postmodern Culture*, New York: Aldine DeGruyter.
- Nisbet R. (1974) *The Sociology of Emile Durkheim*, New York: Oxford University Press.
- Nisbet R. (1993) *The Sociological Tradition*, New Brunswick: Transaction.
- Parsons T. (1968) *The Structure of Social Action*, New York: Free Press.
- Parsons T. (1973) Durkheim on religion revisited: another look at "The Elementary Forms of the Religious Life". *Beyond the Classics?: Essays in the Scientific Study of Religion* (eds. Ch. Y. Glock, P. E. Hammond), New York: Harper & Row, pp. 156–187.
- Quine W. V. O. (1977) *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls A. W. (1977) *The Ordinary Language Philosophy of John Locke* (unpublished).
- Rawls A. W. (1987) The interaction order sui generis: Goffman's contribution to social theory. *Sociological Theory*, vol. 5, no 2, pp. 136–149.
- Rawls A. W. (1989) Language, self, and social order: a re-evaluation of Goffman and Sacks. *Human Studies*, vol. 12, no 1, pp. 147–172.
- Rawls A. W. (1990) Emergent sociability: a dialectic of commitment and order. *Symbolic Interaction*, vol. 13, no 1, pp. 63–82.
- Rawls A. W. (1996) *Durkheim's Sentiments and Hume's Passions: Emotion and the Validity of Knowledge* (unpublished).
- Rawls A. W. (1997) Durkheim's epistemology: the initial critique, 1915–1924. *Sociological Quarterly*, vol. 38, no 1, pp. 111–145.
- Rorty R. (1997) *Filosofija i zerkalo prirody* [Philosophy and the Mirror of Nature], Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta.
- Schaub Ch. (1920) A sociological theory of knowledge. *Philosophical Review*, vol. 29, no 4, pp. 319–339.
- Sirianni C. J. (1981) Justice and the division of labor: a reconsideration of Durkheim's "Division of Labor in Society". *Sociological Review*, vol. 32, no 3, pp. 449–470.
- Stone G., Farberman H. (1967) On the edge of rapprochement: was Durkheim moving toward the perspective of symbolic interaction? *Sociological Quarterly*, vol. 8, no 2, pp. 149–163.
- Traugott M. (1978) Introduction. *Emile Durkheim on Institutional Analysis* (ed. M. Traugott), Chicago: University of Chicago Press, pp. 1–39.
- Turner S. (1994) *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tylor E. B. (1899) Remarks on totemism, with especial reference to some modern theories respecting it. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 28, no 1/2, pp. 138–148.
- Tylor E. B. (1989) *Pervobytnaja kul'tura* [Primitive Culture], Moscow: Politizdat.
- Vico G. (1994) *Osnovanija novoj nauki ob obshhej prirode nacij* [Principles of New Science about the Common Nature of Nations], Moscow, Kiev: REFL-book, ISA.
- Winch P. (1996) *Ideja social'noj nauki i ee otnoshenie k filosofii* [The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy], Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshhestvo.
- Wittgenstein L. (1994) *Filosofskie issledovanija* [Philosophical Investigations]. *Filosofskie raboty. Chast 1* [Philosophical Works, Part 1], Moscow: Gnozis, pp. 75–319.