

## Миф Дюркгейма: что Витгенштейн и Райл могли бы сказать о пригодности основных понятий социальных наук

*Виктор Каплун*

Кандидат философских наук, научный руководитель исследовательского центра Res Publica Европейского университета в Санкт-Петербурге; доцент департамента социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге  
Адрес: Гагаринская ул., д. 6/1, А, Санкт-Петербург, 191187.  
E-mail: kaploun@eu.spb.ru

Концептуальные инструменты, разработанные авторами оксфордско-кембриджской традиции философии языка и действия (в первую очередь Райлом и Витгенштейном), позволяют переосмыслить и переопределить базовый понятийный аппарат социальных наук, сложившийся в конце XIX и в первые десятилетия XX века, в период их становления как формы позитивного знания об «обществе». В статье анализируются «грамматика» (в витгенштейновском смысле слова) некоторых основных понятий социальной теории («реальность», «действие», «сознание» и др.) — какой она формируется в первую очередь в языке социальной теории Дюркгейма. Основное внимание уделяется понятию «институт», занимающему привилегированное место в языке современных социальных наук.

Показывается, что в язык классической социальной теории оказались встроены концептуальные проблемы, логические нонсенсы и философские мифы, пришедшие из философского языка XIX века, который, в свою очередь, унаследовал их от многовековой традиции европейской метафизики. В силу специфического метафорического использования концептов этот язык может в определенных контекстах не прояснять реальность, но, наоборот, скрывать реальные механизмы функционирования институтов и реальные отношения власти.

В статье также анализируется грамматика понятия «хабитус», введенного М. Моссом, и показывается, как некоторые традиционные понятия социальной теории могут быть переинтерпретированы в методологической перспективе прагматического поворота в социальных науках («теории практик»).

*Ключевые слова:* социальная теория, политическая теория, философия языка, теория практик, социальная реальность, действие, институт, хабитус, Г. Райл, Л. Витгенштейн, Э. Дюркгейм, М. Мосс, М. Фуко

Оксфордско-кембриджская традиция философии языка — та ее ветвь, которую можно условно обозначить как праксеологическую философию языка и действия и которую связывают в первую очередь с именами Л. Витгенштейна, Г. Райла и Дж. Остина — начинает активно влиять на социальные науки с 1960-1970-х годов. Это период глубоких трансформаций в самом типе европейских обществ и одновременно эпоха кризиса старых типов социального знания, когда классические парадигмы социальной и политической теории (остающиеся во многом в границах философского языка и проблематик, пришедших из XIX века) перестают быть адекватными реальности и, как следствие, убедительными.

В данной статье я попытаюсь показать, каким образом концептуальные инструменты, разработанные авторами этой традиции, позволяют переосмыслить и переопределить базовые понятия классической социальной теории. Под базовыми понятиями я имею в виду понятийный аппарат, который начал складываться в конце XIX — начале XX века, в период становления новой науки, «социологии», провозгласившей себя новой позитивной формой знания о реальности особого типа — «обществе». Я попытаюсь проделать краткий критический анализ некоторых из этих понятий и указать на связанные с ними концептуальные трудности и недоразумения, объясняющиеся влиянием языка европейской философской традиции этой эпохи. В качестве инструментов анализа я буду использовать в основном интеллектуальные изобретения Гилберта Райла — такие как критика менталистской модели субъекта (Райл обозначил эту модель как «миф Декарта», или миф о «Духе в машине») и аналитика «знания, что» и «знания, как», а также разработанную Людвигом Витгенштейном проблематику «следования правилу».

Основное внимание в статье будет уделено понятию «институт». Это понятие занимает привилегированное место в языке позитивных социальных наук с момента их возникновения. Я рассмотрю, как оно вводится и операционализируется в социальной теории Дюркгейма — вместе с рядом других понятий, введенных Дюркгеймом и до сих пор составляющих основу языка социальных наук. В языке Дюркгейма понятие «институт» играет ключевую роль; через него в конечном итоге определяется самое фундаментальное понятие социальной науки, обозначающее ее предмет — понятие «реальность» («социальная реальность»). Язык дюркгеймовской социальной теории оказал фундаментальное влияние на все последующее развитие социальных наук, а дюркгеймовская операционализация понятия «институт» до сих пор продолжает служить основой концептуального аппарата, в том числе и для новых, активно развивающихся дисциплин. Между тем этот язык был языком своего времени, и, как я попытаюсь показать ниже, в него оказались встроены концептуальные проблемы, логические нонсенсы и философские мифологемы, пришедшие из философского языка XIX века, который, в свою очередь, унаследовал их от многовековой традиции европейской метафизики. В итоге опирающиеся на этот язык современные формы знания, апеллируя к научной объективности, на деле часто не проясняют, но, наоборот, затемняют реальность — в частности, реальные отношения власти.

### **Понятие «институт» в социальной теории Дюркгейма**

Понятийный аппарат классической социальной теории складывается в работах отцов-основателей «социальной науки» в момент возникновения социологии как позитивной эмпирической формы знания. Я не буду рассматривать здесь язык и стиль мышления веберовской ветви социальной теории, связанной с немецкоязычной традицией *Geisteswissenschaften*. Для целей данной статьи основной интерес представляет язык и стиль мышления другой — объективистской — ветви классической социологической традиции, связанной с именем Дюркгейма.

Напомним, что само слово «социология» употребляется у Дюркгейма не совсем так, как у современных авторов. Называя, вслед за Контом, новую науку «социологией» и употребляя в соответствующих контекстах выражение «социальная наука» (в единственном числе), Дюркгейм обозначает этим зонтичным термином всю совокупность дисциплин, которые мы сегодня относим к «социальным наукам»<sup>1</sup>. Как и любая наука, социальная наука есть форма знания о «реальности», но в данном случае речь идет о реальности особого типа, о реальности, которую не в состоянии анализировать (и даже просто увидеть) другие науки, имеющие дело либо с природными явлениями (естественные науки), либо с индивидуальной человеческой психикой (психология). В то же время, утверждает Дюркгейм, анализ этой особой «социальной реальности», ее законов (а она, с точки зрения Дюркгейма, подчиняется своим собственным законам) оказывается важнейшим условием для понимания условий человеческого существования и возможности изменения их в желаемую сторону.

Создавая новую науку, Дюркгейм вынужден прежде всего решить задачу формирования для нее нового языка. Понятия «институт» и «реальность» («социальная реальность») — наиболее базовые среди введенных им понятий — со временем начнут использоваться в качестве само собой разумеющихся и непроблематизированных концептуальных инструментов социальных наук. В языке Дюркгейма они неразрывно связаны друг с другом: понятие реальности операционализируется в конечном итоге через понятие института. При этом «институт», в свою очередь, определяется через еще одно важнейшее понятие социальной теории — понятие «действие».

Напомню обстоятельства, при которых в языке дюркгеймовской социальной теории появляется термин «институт».

Дюркгейм вводит его в Предисловии ко второму изданию «Правил социологического метода», книги-манифеста, написанной в период «бури и натиска» социологии и призванной утвердить право новой науки на существование. Первое издание, вышедшее в 1895 году, вызвало много споров. Основными объектами критики оказались введенное здесь понятие «социальный факт» и заявленное как главный лозунг новой науки методологическое правило: «рассматривать социальные факты как вещи»<sup>2</sup>.

Что такое «социальный факт» и что означает «рассматривать социальные факты как вещи»?

«Социальный факт» — наиболее фундаментальное понятие дюркгеймовской социальной теории. Именно с него Дюркгейм начинает операционализацию поня-

---

1. См., например, статью Дюркгейма 1909 года «Социология и социальные науки» (Дюркгейм, 1995б).

2. «Первое и наиболее фундаментальное правило: *рассматривать социальные факты как вещи*» (Durkheim, 2007: 15) — курсив Дюркгейма. Здесь и ниже, если это не оговорено отдельно, я даю собственный перевод текста Дюркгейма по французскому оригиналу.

тия реальности («социальный факт» — элементарный фрагмент «социальной реальности»). Социальные факты, гласит знаменитое определение Дюркгейма, это:

«...способы действовать, мыслить и чувствовать, представляющие то примечательное свойство, что они существуют вне индивидуальных сознаний [en dehors des consciences individuelles]» (Durkheim, 2007: 4)<sup>3</sup>.

Используя язык современных социальных наук, мы могли бы сказать, что речь идет о «моделях действия», которые индивиды воспроизводят в своем поведении, или о «паттернах действия», или еще о «правилах действия». Глаголами «мыслить» и «чувствовать» здесь обозначены специфические разновидности человеческих действий — «внутренние действия», которые Дюркгейм считает нужным упомянуть отдельно. Но в общем случае они охватываются более широким понятием «действие».

Напомню несколько хрестоматийных тезисов Дюркгейма. «Социальный факт» характеризуется двумя отличительными признаками. Во-первых, «социальные факты» имеют специфическое место локализации: они «внешни» по отношению к индивидам — или, уточняет Дюркгейм, по отношению к «индивидуальным сознаниям». Это основное свойство социального факта; оно упомянуто в процитированном выше определении и настойчиво повторяется во множестве сходных формулировок в других местах трактата Дюркгейма. Во-вторых, «социальные факты» обладают по отношению к индивидам «принудительной силой»:

---

3. Формулой «способы действовать, мыслить и чувствовать» я передаю дюркгеймовское *manières d'agir, de penser et de sentir*. В существующем современном русском переводе А. Б. Гофмана это место передано так: «способы мышления, деятельности и чувствования» (Дюркгейм, 1995а: 30). С моей точки зрения, такой перевод не совсем удачен. У Дюркгейма речь идет не о «деятельности» вообще (как, например, можно говорить о недифференцированной человеческой деятельности, или праксисе, в рамках марксистской парадигмы в социальных науках), но о предзаданных индивидам в данном обществе конкретных «способах действовать» (*manières d'agir*). То же самое Дюркгейм имеет в виду в отношении «способов мыслить» и «способах чувствовать».

С моей точки зрения, само название трактата Дюркгейма также передано в русском переводе не совсем удачно — «Метод социологии». А. Б. Гофман, будучи не только переводчиком, но одновременно авторитетнейшим специалистом по истории социологии и, в частности, по творчеству Дюркгейма, сам в послесловии указывает на оригинальное название трактата: «... Точное название в оригинале — “Правила социологического метода”» (Гофман, 1995: 331). Тем не менее по непонятной причине он делает выбор в пользу неточного названия. Между тем в традиции социальной теории в качестве хрестоматийного закрепилось именно название «Правила социологического метода» (*Les Règles de la méthode sociologique, The Rules of Sociological Method*). Это расхождение, естественно, ничего не меняет для читателя-специалиста, но для начинающего социального теоретика, знакомого с работой Дюркгейма только в русском переводе, оно в определенных ситуациях может создавать затруднения. Например, название опубликованной в 1976 году книги Э. Гидденса «New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies» (см.: Giddens, 1993) прямо отсылает читателя к названию трактата Дюркгейма и тем самым предвещает о революционных намерениях автора: пришел новый Дюркгейм, настало время новой социальной науки. Но для читателя, знающего Дюркгейма только в русском переводе, эта переключка названий оказывается не столь очевидной.

«...Они состоят в способах [manières] действовать, мыслить и чувствовать, внешних [extérieures] по отношению к индивиду и наделенных способностью к принуждению [pouvoir de coercition], благодаря которой они навязывают себя ему» (Durkheim, 2007: 5).

Социальные факты — реальны, но в особом смысле слова. В силу парадоксального сочетания свойств, отличающих социальные факты (с одной стороны, социальные факты «внешни» по отношению к «индивидуальным сознаниям», с другой — они есть не природные феномены, но человеческие «способы действовать»), социальная реальность представляет собой особый тип реальности, отличающейся и от природной реальности (от «органических фактов»), и от психических феноменов (от «фактов», находящихся «в» сознании индивидов, т. е. в области «внутреннего» по отношению к сознанию, или, говоря современным языком, от «содержания сознания» индивидов):

«...Они не могут быть смешаны ни с феноменами органическими, потому что они являют собой представления и действия; ни с феноменами психическими, которые могут существовать только в индивидуальном сознании и посредством него. Они, следовательно, образуют новый вид, и именно им в силу их свойств должно дать — и закрепить за ними — именование *социальные*» (Durkheim, 2007: 5).

Именно потому, что «социальные факты» представляют собой особый тип реальности, для их изучения и требуется особая наука, не совпадающая ни с «естественными» науками, ни с «психологическими».

Важно подчеркнуть, что в логике Дюркгейма эти «способы действовать», из которых состоит «социальная реальность», существуют не просто «вне» индивидов, но и «независимо» от них, т. е. от того, как индивиды их понимают и используют. Социальный факт, по определению, есть

«...способ делать [*maniere de faire*] ..., который является общим [*générale*] на протяжении данного общества, имея при этом собственное существование, независящее от его индивидуальных проявлений» (Durkheim, 2007: 14 — курсив Дюркгейма).

Этот тезис Дюркгейма, по-видимому, связан с его общей идеей о том, что «социальная реальность» в своей «вещности» подобна реальности физического мира и обладает схожим онтологическим статусом. В логике позитивистской эпистемологии XIX века именно это дает возможность говорить о ней как об «объективной реальности», хотя и особого типа.

В Предисловии ко второму изданию «Правил социологического метода», где вводится понятие «институт», Дюркгейм, отвечая критикам, вновь формулирует главный принцип своего социологического метода. Хотя социальная реальность состоит не из материальных феноменов, а из «способов действовать и мыслить»,

социология должна рассматривать ее как «объективную реальность». Именно эту задачу, полагал Дюркгейм, необходимо было решить, создавая понятийный аппарат новой науки. Два главных признака социального факта (социальные факты «внешни по отношению к сознанию» индивидов, социальные факты «обладают по отношению к индивидуальным сознаниям принудительной силой») были выделены как раз для того, чтобы операционализировать «объективность» социальной реальности и одновременно сделать социальные факты эмпирически опознаваемыми.

Именно этот принципиальный тезис об «объективности» социальных фактов стал главным предметом критики, обрушившейся на Дюркгейма после выхода в свет «Правил социологического метода». Дюркгейм сам подчеркивает это в Предисловии ко второму изданию трактата:

«...Возражения очень часто были вызваны тем, что отказывались принимать — или отказывались принимать без серьезных оговорок — наш фундаментальный принцип: объективную реальность социальных фактов» (Durkheim, 2007: XXI).

Ибо как возможно, чтобы социальный факт был «объективным» — то есть, в логике рассматриваемого стиля мышления, внеположным по отношению к «индивидуальным сознаниям» и независимым от них? Если «способы действовать и мыслить» создаются людьми и если действуют и мыслят в соответствии с ними сами люди, то как такие «факты» могут быть «объективными», т. е. полностью независимыми от индивидов? Если мы рассматриваем социальные факты как «вещи», имеющие «собственное существование», независимое от действующих людей, — не означает ли это радикальный пересмотр всей великой гуманистической традиции понимания человека как субъекта своих действий, мыслей, чувств? Не означает ли это, что мы рассматриваем человека не как моральное существо, наделенное разумом и свободой воли, но как «вещь», управляемую другими «вещами», как это имеет место в физическом мире, подчиненном принципу причинности, — и тем самым лишаем человека его «антропологической сущности»? Если мы объясняем действия, мысли и чувства людей принудительной силой «внешней» реальности, в причинно-следственной логике, то что остается в таком понимании человека от принципа «внутренней свободы», которая должна быть свойственна человеку в силу его особой человеческой «природы»?

Понятие «институт» возникает у Дюркгейма как ответ на эти вопросы критики его времени. С его помощью он пытается подчеркнуть особый онтологический статус социального факта: социальные факты по своей природе есть институты. Действительно, социальные факты создаются самими индивидами, но они есть результат синтеза, возникающего из действий многих индивидуальных сознаний. Этот результат, будучи чем-то принципиально отличным от субъективных представлений каждого отдельного индивида, закрепляется

«вне» индивидуальных сознаний и таким образом становится «объективным» фактом. Каждый отдельный индивид сталкивается с этим фактом уже как с чем-то «внешним» и «принудительным», обладающим свойством «объективной реальности». Социальные факты могут быть названы «институтами», потому что создаются — «институируются» — людьми, но возникнув, они получают свое собственное, независящее от индивидов существование и обретают свойство «вещности».

В конечном итоге, этот тезис у Дюркгейма призван утвердить «превосходство» (слово, которое использует Дюркгейм) общества как некоего единого солидарного целого над каждым отдельным частным индивидом:

«Это — вещи, имеющие свое собственное существование. <...> Они связаны с материальным и моральным превосходством, которое имеет общество над своими членами. Очевидно, индивид играет определенную роль в их происхождении. Но чтобы был социальный факт, нужно, чтобы по меньшей мере несколько индивидов смешали бы свое действие, и чтобы эта комбинация выделила некий новый продукт. И поскольку этот синтез имеет место вне каждого из нас (ибо в него входит множественность сознаний), он в качестве следствия по необходимости фиксирует, институирует вне нас определенные способы действовать [certains façon d'agir] и определенные суждения [certains jugements], не зависящие от каждой частной воли, взятой в отдельности. Как было отмечено<sup>4</sup>, есть слово, которое — если только немного расширить его обыденное значение — достаточно хорошо выражает этот очень особый способ бытия; это слово “институт” [institution]. Действительно, не искажая смысл этого выражения, можно называть *институтом* все верования, все типы поведения, институированные коллективностью; социология тогда может быть определена так: наука об институтах, их генезисе и функционировании» (Durkheim, 2007: XX).

---

4. В этом месте текста трактата Дюркгейм дает ссылку на статью М. Мосса и П. Фоконне «Социология: объект и метод», опубликованную в 1901 году в Большой французской энциклопедии. Пространная статья Мосса и Фоконне, учеников и соратников Дюркгейма, была написана с целью популяризировать новую науку «социологию» в издании, адресованном широкой публике. Однако если рассматривать эту работу в перспективе нашей проблематики, можно сказать, что в теоретическом отношении она представляет собой нечто большее, чем просто популяризацию дюркгеймовской концепции социальных фактов. Действительно, понятие «институт» в связи с дюркгеймовской социальной теорией впервые вводится именно в этой статье, и понятие «социальный факт», действительно, впервые переопределяется через понятие «институт» именно здесь. Однако содержание понятия «институт», как оно вводится Моссом и Фоконне, отличается от его последующего прочтения Дюркгеймом в Предисловии ко второму изданию «Правил социологического метода», где Дюркгейм навязывает ему семантику, соответствующую ранее предложенному им самим определению социального факта. В определении института Мосса и Фоконне содержится важное концептуальное новшество, благодаря которому в нем преодолеваются логические проблемы и нонсенсы аналитического языка Дюркгейма. Это понимание института оказывается во многом близким к тому, что будет предложено в рамках «прагматического поворота» в социальных науках второй половины XX века. Я вернусь к этому определению института ниже (см. раздел «Понятие института в перспективе теории практик: Марсель Мосс и понятие “хабитус”»).

Таким образом, понятие института оказывается важнейшим понятием дюркгеймовской социальной теории; именно через него Дюркгейм определяет и операционализирует сам объект изучения социальной науки: социология есть «наука об институтах, их генезисе и функционировании».

### **Что не так с понятием «институт» в социальной теории Дюркгейма?**

В перспективе теории практик, опирающейся на праксеологическую философию языка и действия, проблематичной оказывается вся логика построения понятийного аппарата дюркгеймовской социальной теории. Дюркгейм мыслит «социальную реальность» как человек своего времени. «Реальное», если оно — реально, должно быть чем-то «объективным». Для стиля мышления Дюркгейма это означает две вещи. Во-первых, социальная реальность как «объективное» противоположна «субъективному». Для рассматриваемого стиля мышления эта концептуальная оппозиция автоматически связана с еще одной бинарной оппозицией, описываемой уже в пространственных терминах: «внешнее по отношению к сознанию» vs. «внутреннее по отношению к сознанию» (сознанию каждого отдельного индивида). Во-вторых, социальная реальность — как нечто «внешнее» и «объективное» — должна быть чем-то «жестким», иными словами, сопротивляющимся «внутренним» и «субъективным» желаниям и представлениям индивидов; индивиды наталкиваются на «реальное» как на «объекты», реальности они вынуждены подчиняться, хотя бы они этого или нет, осознают они это или нет. Отсюда — знаменитый лозунг дюркгеймовской социальной теории: «рассматривать социальные факты как вещи».

В этой своей операционализации нового аналитического языка Дюркгейм использует ряд понятий современного ему философского и обыденного языка, которые он берет как само собой разумеющиеся и смысл которых не считает нужным прояснять. Между тем они оказываются фундаментом, на который опирается весь основной понятийный ряд Дюркгейма. И именно эти понятия окажутся проблематизированы в работах авторов праксеологической философии языка и прагматического поворота в социальных науках середины и второй половины XX века — в частности, в работах Г. Райла.

Речь идет в первую очередь о понятиях «сознание» и «действие». Критический анализ способов употребления этих понятий в языке современных обществ — как в обыденном, так и в научном — одна из основных тем Райла. Ниже я попытаюсь показать, что анализ Райла хорошо применим и к языку дюркгеймовской социальной теории. Я кратко напомню основные аргументы Райла, а затем с их помощью рассмотрю, как Дюркгейм — явно или неявно для самого себя — понимает «сознание» и «действие» и как в языке социальной теории Дюркгейма семантика этих понятий определяет семантику понятия «институт».



## Понятия «сознание», «действие», «институт» у Дюркгейма в перспективе философии языка Райла и Витгенштейна

Используя проделанный Райлом анализ понятий «сознание» и «действие», несложно показать, что Дюркгейм — вместе с философией и социальными науками своего времени — наследует логику этих понятий, сложившуюся в долгой традиции западной метафизики и уходящую корнями в философию сознания Декарта<sup>5</sup>.

Понимание «сознания» в этой традиции опирается на специфический философский миф, который Райл называет «мифом Декарта», или мифом о «Духе в машине». Он представляет собой сочетание ряда философских предрассудков, объясняющихся неправильным использованием языка, в частности специфическими логическими ошибками, или нонсенсами, — «категориальными ошибками», как называет их сам Райл<sup>6</sup>.

«Миф Декарта» (который Райл также называет «официальным учением») опирается на идею радикального онтологического дуализма, закрепленного в базовой для западной метафизической традиции концептуальной оппозиции «духа» и «материи»<sup>7</sup>. Из универсальной противоположности духа и материи вытекает определенная концепция универсальной, вневременной и внеисторической, «природы человека» как субъекта собственного мышления и собственных действий. Схематично эту концепцию можно представить следующим образом.

Человек есть существо, состоящее из тела и сознания (или в чуть более сложной формулировке — «существо, обладающее телом и сознанием»). Сознание и тело принадлежат к двум онтологически разным мирам. Тело принадлежит материальному миру; оно есть нечто протяженное, находится в пространстве и подчиняется физическим (механическим) законам. Сознание есть нечто «нематериальное», не входящее в состав природного, физического, или органического, мира; оно непространственно, не имеет протяженности; его функционирование не подчиняется законам механики и другим законам физического мира, но подчиняется особым законам — «ментальным».

Каждое человеческое «я» имеет непосредственный доступ к «содержанию» своего сознания посредством интроспекции. Если у других людей, «внешних» наблюдателей, нет непосредственного доступа к сознанию индивида (они могут судить о его «внутренней» жизни только по косвенным признакам — движениям

---

5. Понятия «сознание» и «действие», как они используются в языке философской традиции и в обыденных языках современных западных обществ, анализируются в тех или иных аспектах во многих работах Райла. Я ограничусь в основном ссылками на его классическую книгу «Понятие сознания», впервые опубликованную в 1949 году. Я буду использовать имеющийся русский перевод, но там, где для анализа важны нюансы смысла, недостаточно ясно переданные в переводе, я привожу собственный по оригинальному тексту.

6. См. главу «Миф Декарта» в: Райл, 1999: 21-33.

7. Райл, в частности, подчеркивает, что знаменитый философский спор между «материализмом» и «идеализмом» есть результат фундаментального непонимания логики функционирования концептов и их связи с реальностью: «Идеализм и Материализм — ответы на неверно поставленный вопрос» (Райл, 1999: 32).

его тела, выражениям лица, звукам, производимым его голосовыми связками, или, например, по написанным им текстам), то его собственному «внутреннему взору» всегда доступно то, что творится у него «в душе» или «в уме»<sup>8</sup>. При этом, несмотря на то что сознание не находится в пространстве, оно парадоксальным образом мыслится одновременно как некое место — область, где протекают ментальные процессы. Этот стиль мышления подталкивает нас к тому, чтобы разделять нашу реальность на «внешний мир» и «внутренний мир»<sup>9</sup>, и даже если мы пытаемся напоминать себе, что, когда мы обсуждаем «сознание», эти выражения представляют собой метафоры, и их нельзя понимать буквально, это все равно не спасает нас от застарелых привычек и рецидивов мышления с помощью нонсенов и логических (категориальных) ошибок, связанных, в частности, с не отрефлексированной буквализацией метафор нашего языка.

В рамках этого стиля мышления мы неизбежным образом оказываемся перед старым парадоксом декартовской традиции философии сознания — вопросом о взаимосвязи «сознания» и «тела», знаменитой «mind/body problem». Заметим в скобках, что, несмотря на то что этот вопрос имеет многовековую печальную славу неразрешимой философской проблемы, он и сегодня по-прежнему продолжает подспудно подпитывать бесконечные мировоззренческие дискуссии в философии и в когнитивных науках.

Как показывает Райл, такое понимание «сознания» оказалось встроено как в академические дискурсы (в философии, в психологии, в этике и др.), так и в обыденные языки современных западных обществ. Сам Райл уделяет мало внимания вопросу об историчности этого стиля мышления и о его происхождении<sup>10</sup>, но фактически он анализирует стиль мышления о феномене сознания, характерный для обществ его времени, первой половины и середины XX века. Впрочем, явным или неявным образом подобное понимание «сознания», очевидно, продолжает при-

---

8. Райл не забывает сделать реверанс в сторону изобретенного в первой половине XX века психоанализа. Согласно этим новым «данным», самому субъекту содержание его «внутреннего мира» доступно не полностью, но лишь в той или иной степени. Однако дополнения, привносимые психоанализом в «официальное учение» о субъекте, не меняют его базовой концептуальной логики (Райл, 1999: 24).

9. В философии языка XX века понятие «внешний мир» становится предметом отдельного технического анализа, начиная, по-видимому, со статьи Д.Э. Мура «Доказательство внешнего мира», впервые опубликованной в 1939 году (русский перевод см.: Мур, 1993). На аргументы Мура откликнется Норман Малкольм, один из учеников Витгенштейна, статьей «Мур и обыденный язык», опубликованной в 1942 году (Малкольм, 1993). Этой проблематике уделяет существенное внимание и сам Витгенштейн, в частности в «Философских исследованиях», над которыми он работал в течение многих лет, начиная с 1930-х годов (Витгенштейн, 1994а). С отсылки к аргументам Мура начинается одна из последних работ Витгенштейна «О достоверности» (Витгенштейн, 1994б).

10. Райл все же считает нужным упомянуть о генеалогии такого стиля мышления. Он посвящает этой теме небольшой параграф в конце главы о «мифе Декарта» (Райл, 1999: 32-33). Он делает в нем набросок своего рода критической истории «мифа Декарта» в традиции европейской мысли, от античных учений о бессмертии души до современных антропологических и психологических теорий. Несмотря на краткость, этот фрагмент очень интересен, и сам по себе может рассматриваться как резюме отдельной программы исследований, в чем-то перекликающейся с фукианским проектом критической генеалогии современных форм знания.

существовать на уровне концептуального бэкграунда и в современных обыденных языках и академических дискурсах.

Используя терминологию Райла, мы можем сказать, что «миф Декарта» лежит и в основе того, как понимается «сознание» в языке дюркгеймовской социальной теории. Как мы видели выше, Дюркгейм мыслит индивидуальное сознание в пространственных категориях. Он понимает его как некую область, у которой есть «внутри» и «вовне» — возможно, не отдавая себе отчет в том, что следует при этом предзаданному философской традицией словоупотреблению. Именно это, очевидно, означает тезис Дюркгейма о том, что «институты» — способы действовать, мыслить и чувствовать — существуют «вне индивидуальных сознаний». Как мы видели выше, в логике мышления Дюркгейма принадлежность институтов к «внешнему миру» является важнейшим их свойством — как элементов «объективной» реальности. Этим, по Дюркгейму, они отличаются от «субъективных» мыслей и чувств индивида, находящихся «внутри» его сознания.

Логика употребления у Дюркгейма понятий «действие» и «институт» — или, как сказал бы Л. Витгенштейн, «грамматика» этих понятий — напрямую связана с логикой употребления в его языке понятия «сознание». При этом совершенно очевидно, что Дюркгейм вообще не замечает здесь проблемы. Определяя «социальный факт», или «институт», через «действие», он оставляет само понятие действия без всякого внимания, не считая нужным хоть как-то его определить и операционализировать. Однако в дюркгеймовской «грамматике» понятия действия (если еще раз воспользоваться термином Витгенштейна) неявным образом уже заложено определенное, но самим Дюркгеймом, вероятно, не отрефлексированное представление о природе и механизме человеческого действия, согласующееся с «грамматикой» остальных базовых понятий дюркгеймовской социальной теории.

Это представление можно охарактеризовать как «менталистскую концепцию действия». Критический анализ ее мы находим во второй главе книги Райла «Понятие сознания», которая носит название «“Знание как” и “знание что”» (Райл, 1999: 34-69)<sup>11</sup>.

11. Так название главы передано в существующем русском переводе. Оригинальное название главы: “Knowing How and Knowing That”. Очевидно, более точным был бы перевод с запятой перед союзными словами «что» и «как»: «“Знание, что” и “знание, как”». В этой главе Райл проводит различие между двумя видами знания — теоретическим и практическим. Теоретическое знание — «знание, что» — это знание тех или иных фактов, теорий или правил поведения. Другими словами, это либо знание об истинности тех или иных высказываний, об их соответствии фактам, либо знание формальных или неформальных инструкций и предписаний по поводу правил поведения (например: «я знаю, что высота Эвереста — 8848 м»; «я знаю, что, увидев утром знакомого, необходимо с ним поздороваться»). Практическое знание — «знание, как» — это знание, как осуществлять практику, иными словами, умение действовать. Это различие позволяет Райлу показать ошибочность представлений о механизме человеческого действия, вытекающих из картезианской модели субъекта. Поведение является разумным действием («осмысленным» действием, «намеренным» действием — в противоположность чисто рефлекторным движениям и жестам), не потому, что ему предшествует или его сопровождает некая чисто теоретическая, ментальная, операция (например, теоретическое понимание правила, согласно которому я должен действовать в данной ситуации), а потому, что оно

## Менталистская концепция действия

Менталистская концепция человеческого действия неизбежным образом вытекает из «мифа Декарта» и опирается на то, что Райл назвал «интеллектуалистской легендой». Схематично ее можно резюмировать следующим образом.

Любое социальное действие есть, по определению, действие в соответствии с неким правилом. При этом действие считается «осмысленным» («сознательным», «разумным», «намеренным», «интенциональным») — то есть собственно оказывается действием, а не просто рефлексивным поведением — только в том случае, если «в сознании» субъекта ему предшествует чисто ментальная (интеллектуальная, когнитивная) операция по осознанию правила, т. е. некий «внутренний» процесс понимания и принятия для себя правила. Действующий субъект должен вначале обязательно предварительно **теоретически** понять правило и представить себе, что именно он должен делать, а уже затем как бы отдать самому себе команду действовать соответствующим образом — только в таком случае действие будет действительным следованием этому правилу. Он должен проинструктировать себя в отношении того, как действовать, прежде чем начать собственно практику:

«Повар должен пересказать самому себе рецепты, прежде чем приступить к приготовлению блюд; герой должен уловить внутренним слухом соответствующий моральный императив до того, как он бросится спасать тонущего человека; шахматист должен мысленно пробежать по всем релевантным для данной ситуации правилам и тактическим максимам прежде, чем он сможет сделать корректные и мастерские ходы. Делать что-либо, думая над тем, что делаешь, означает, согласно данной легенде, всегда делать две вещи. Во-первых, принимать во внимание определенные, соответствующие сути дела утверждения или предписания и, во-вторых, практически осуществлять то, что включают в себя эти утверждения и предписания. Это значит сначала делать теоретический, а затем практический ход» (Райл, 1999: 38).

Вынося за скобки неразрешимый вопрос о том, как «сознание» (нематериальное) может управлять телом (материальным), эта концепция предлагает универсальную схему человеческого действия. Согласно этой схеме, действие (если оно — действие, а не просто рефлексивное движение) всегда предполагает два параллельных (или последовательных) действия: одно ментальное (когнитивная операция «в сознании», заключающаяся в осознании и принятии правила или модели действия) и одно практическое (собственно действие во «внешнем» мире).

---

всегда осуществляется как-то, а именно — разумным образом, в соответствии с критериями осмысленного действия. Возможность действия обеспечивается наличием у субъекта «знания, как» (умения, мастерства), которое более фундаментально, чем «знание, что» — причем даже в отношении чисто «умственных операций». Райл поясняет: «Основная цель этой главы — показать, что существует множество видов деятельности, которые прямо демонстрируют свойства сознания, но при этом сами не являются ни интеллектуальными операциями, ни следствиями интеллектуальных операций. Разумная практика — не падчерица теории. Напротив, теоретизирование — одна из практик среди прочих, и само осуществляется разумно или глупо» (Ryle, 2009: 15-16).

Очевидно, именно такую концепцию действия предполагает понятийная аксиоматика дюркгеймовской социальной теории<sup>12</sup>. Согласно Дюркгейму, социальная реальность состоит из «институтов». Институт есть определенный «способ действовать» (мы можем сказать — «правило действия»), который существует «вне» сознаний индивидов и имеет независимое от индивидов «собственное существование». Но как может реальное правило действия существовать вне индивидуальных сознаний и независимо от них? И как возможно, чтобы правило, «внешнее» по отношению к «моему сознанию», направляло мое собственное действие? Где конкретно в реальности закреплено «правило» и каков предполагаемый этой схемой механизм «следования правилу»?<sup>13</sup>

Мыслить «способ действовать», или «правило», в таких категориях (как нечто «внешнее» по отношению к «сознанию» индивидов) — значит неизбежно опираться на менталистскую концепцию субъекта («миф Декарта») и соответствующую мифологическую концепцию действия.

Рассмотрим простейший пример института, существующего, очевидно, во всех современных обществах — институт приветствия. Говоря языком дюркгеймовской социальной теории, он представляет собой способ действовать (мы можем сказать — правило действия), которому я должен следовать, когда встречаю знакомого: «Встретив знакомого, поздоровайся». Согласно Дюркгейму, это правило находится где-то «вне» моего сознания. Оставляя в стороне логически неразрешимый вопрос о том, в каком именно «месте» за пределами моего сознания находится это правило, поставим вопрос так: каким образом это «внешнее» правило может направлять мое действие? В логике Дюркгейма, это возможно, очевидно, только благодаря тому, что мое сознание способно предварительно произвести

12. Заметим в скобках, что веберовское определение действия как поведения, с которым индивид связывает *субъективный* смысл, тоже, по-видимому, явно или неявно опирается на ту же менталистскую концепцию действия и декартовскую модель субъекта.

13. Анализ проблематики действия в терминах «правила» и «следования правилу» — одна из основных тем «Философских исследований» Л. Витгенштейна. Витгенштейн, в частности, показывает, что такое понимание правила есть логическое недоразумение. Например, в знаменитом §199 «Философских исследований», анализируя грамматику понятий «правило» и «следование правилу», Витгенштейн определяет «следование правилу» через понятие «институт» и подчеркивает важность практического знания (техники), которое должно иметься у актеров, для того чтобы институты (конкретные устойчивые способы «следования правилу», которые актеры воспроизводят в своих действиях) могли существовать:

«Является ли то, что мы называем “следованием правилу”, чем-то таким, что мог бы совершить лишь *один* человек, и только раз в жизни? — А это, конечно, замечание о *грамматике* выражения “следовать правилу”.

Невозможно, чтобы правилу следовал только один человек, и всего лишь однажды. Не может быть, чтобы лишь однажды делалось сообщение, давалось или понималось задание и т. д. Следовать правилу, делать сообщение, давать задание, играть партию в шахматы — все это *практики* (применения, институты).

Понимать предложение — значит понимать язык. Понимать язык — значит владеть некоей техникой» (Витгенштейн, 1994: 162).

О значении разработанной Витгенштейном проблематики «следования правилу» для обновления языка современной социологии и других социальных наук см.: Волков, 1998.

чисто ментальную операцию понимания этого «внешнего правила» — за которой, в свою очередь, должна последовать операция понимания (или, возможно, вспоминания) того, как именно в данной культуре следуют этому правилу (например, машут приятелю рукой и кричат: «Привет, Вася!»). Только после этого мое сознание сможет отдать приказ моему телу, и я приступаю к практике, т. е. в качестве субъекта совершаю социальное действие «приветствие» (машу рукой и произвожу голосовыми связками восклицание «Привет, Вася!»).

Таким образом, имея в виду проделанный Райлом и Витгенштейном анализ базовых концептов нашего мышления, мы должны, очевидно, признать, что дюркгеймовское определение понятия «институт» (а вместе с ним и вся логика построения понятийного аппарата социальной теории Дюркгейма) в значительной степени основана на категориальных ошибках и связанных с ними мифологических представлениях о «сознании», «субъекте» и «действии», унаследованных Дюркгеймом из старой традиции философской метафизики.

### **От «интериоризации» к «субъективации»**

Благодаря критической концептуальной работе, проделанной авторами праксеологической традиции философии языка и действия, мы можем, очевидно, сделать еще один вывод — в отношении важного для классической социальной теории понятия «интериоризация». Ясно, что все более поздние попытки соединить дюркгеймовскую «объективистскую» социальную теорию с веберовской «понимающей» социологией и разрешить концептуальные трудности обеих традиций с помощью понятия интериоризации (к таким попыткам можно отнести, в частности, и теорию социального действия Парсонса, и концепцию социального конструирования реальности П. Бергера и Т. Лукмана), в эпистемологическом отношении были изначально обречены на неуспех, поскольку опираются на те же самые проанализированные выше метафизические представления о сознании и действии, связанные с логическими ошибками концептуализации.

Понятие «интериоризация» вводится в социальную теорию с целью объяснить, как «общество», т. е. «внешнее» по отношению к сознанию субъекта (ценности, социальные структуры, институты, модели социального действия), становится «внутренним» (субъективными смыслами и мотивами действий) и как это «внешнее» уже «изнутри» сознания субъекта определяет возможные для него способы действовать. Ясно, что такая «грамматика» понятия интериоризации содержит в себе все ту же категориальную ошибку. В конечном итоге термин «интериоризация» в применении к сознанию и теории социального действия есть лишь метафора, которая не столько проясняет, сколько затемняет дело. Так, несложно представить себе, что может означать термин «интериоризация», когда речь идет о материальных и пространственных объектах. Например, можно счесть логически корректным — хотя и немного странным — высказывание типа: «Вчера вечером во время ужина я успешно интериоризировал хорошо прожаренный стейк с картошкой

фри в качестве гарнира». Но как логически корректно можно говорить об «интериоризации» социальных норм, ценностей или способов действовать? Как если бы «социальные нормы» и «способы действовать» были чем-то пространственным, обладающим протяженностью и находящимся где-то «вне» нашего сознания, подобно прожаренным стейкам, и как если бы само человеческое «сознание», подобно телу, тоже было чем-то пространственным, у которого есть область «внутри» и область «вовне».

А если мы все же принимаем, что речь здесь идет о метафорах (а не просто о неосознаваемых логических нонсенсах), то необходимо ставить вопрос о том, что эти метафоры на самом деле означают в реальных ситуациях конкретных культур и сообществ, которые мы изучаем. И адекватные реальности ответы на этот вопрос могут быть предложены только на языке социальной или политической теории с логически корректным понятийным аппаратом, который позволил бы описывать реальные феномены, маскируемые от нас метафорами — поскольку метафоры, среди прочего, нередко оказываются инструментами затемняющих реальность идеологий, скрывающих в том числе реальные отношения власти. Так, парсоновская теория социального действия, в которой понятие интериоризации играет важную роль, уже к 1960-м годам начинает восприниматься многими из нового поколения социальных теоретиков как слишком консервативная и идеологизированная.

С точки зрения теории практик в социальных науках уместнее было бы говорить не об «интериоризации», но о «практиках субъективации»<sup>14</sup>.

### **Понятие института в перспективе теории практик: Марсель Мосс и понятие «хабитус»**

Если верно, что дюркгеймовское определение института как внешнего по отношению к сознанию индивидов «способа действовать» (или как зафиксированного «вне сознания» правила действия) представляет собой нонсенс (категориальную

---

14. Я имею в виду прежде всего понятие, введенное Мишелем Фуко, и его исследования современных практик субъективации (практик, посредством которых индивиды в той или иной культуре формируют себя в качестве субъектов — субъектов собственных действий, чувств, мыслей, сексуальности и т. д.), а также исследования генеалогии практик субъективации в европейской истории — от практик пастырской власти (см., напр.: Фуко, 2021) до принудительных практик субъективации, характерных для дисциплинарных форм власти в современных обществах (см.: Фуко, 2018) или свободных «практик себя», позволяющих актерам в некоторых сообществах, начиная с классической Античности, свободно выстраивать себя как субъектов своих собственных действий (Фуко, 2004). Эти исследования потребовали от Фуко отказа от использования многих концептов старой классической социальной и политической теории — и, в частности, от использования понятия интериоризации — и выработки в значительной степени нового аналитического языка, позволяющего выявлять и анализировать, среди прочего, реальные отношения власти, задействованные в практиках субъективации, которые язык старой классической социальной теории, скорее, затушевывал. В этом отношении исследовательская работа Фуко вписывалась в общее движение обновления социальных наук, начавшееся с 1960-х годов, периода кризиса классической традиции социального знания, когда старые парадигмы социальной и политической теории перестают быть убедительными.

ошибку) и основывается на мифологическом представлении о механизме человеческого действия, то возможно ли корректно переопределить понятие института и спасти его в качестве эффективного инструмента анализа в социальных науках? Один из способов решения этой задачи был предложен в рамках методологической перспективы «теории практик», или прагматического поворота в социальных науках, где институт предлагается определять не через понятие правила, но через понятие практики, или «следования правилу» — в соответствии с витгенштейновским анализом грамматики понятий «правило» и «следование правилу» и райловским анализом понятий действия и «знания, как»<sup>15</sup>.

В определенном смысле возможность такой альтернативной концептуализации понятия «институт» была намечена уже в тот момент, когда это понятие было впервые введено в язык социальной теории. Как мы помним, Дюркгейм заимствует понятие «институт» у Марселя Мосса. Однако, как было сказано выше, он интерпретирует предложенное Моссом понятие в соответствии с собственным изначальным определением «социального факта» — как правила действия, зафиксированного «вне сознания» индивидов и принудительного по отношению к ним.

Мосс же определяет институт несколько иначе. Реальные институты, подчеркивает он, не могут быть сведены к внешним, фиксированным в виде статичной формулировки правилам-предписаниям:

«В реальности так понимаемые институты есть лишь абстракция. Настоящие институты живут, иными словами, беспрестанно меняются: правила действия и понимаются, и применяются неодинаково в разные периоды времени, притом что выражающие их формулы остаются в буквальном выражении теми же самыми. Таким образом, собственно социальные явления, объекты социологии, — это живые институты, такие, какими они формируются, функционируют и трансформируются в разные моменты времени» (Mauss, 1969: 151).

В этом простом определении заложен тезис, остающийся во многом новаторским и сегодня: институты не закреплены в формулах, призванных выразить правило, поскольку реальные правила действия не сводятся к этим формулам. Одна и та же формулировка правила может пониматься и применяться по-разному в разные эпохи и в разных культурах — т. е. служить формулировкой для разных реальных правил, или, говоря точнее, разных практик следования правилу. Реальное правило выражается в конкретной практике — т. е. в том, как люди в данной культуре устойчивым повторяющимся образом понимают формулировки правила и действуют — считая, что их способ действия соответствует этим формулировкам.

Иными словами, никакая формулировка правила сама по себе не говорит, как ее надо понимать и применять. В соответствии с «одной и той же» фиксированной формулировкой правила социальные акторы в двух разных культурах или в два

15. См.: Волков, Хархордин, 2008.



разных периода времени могут устойчивым образом действовать по-разному — в обоих случаях считая, что действуют в соответствии с данной формулой. «Живой институт» — это практика, устойчиво воспроизводимый тип действия, который акторы в данной культуре в данный момент исторического времени считают «следованием данному правилу».

Например, «одной и той же» Конституции или системе законов в «одной и той же» стране в разные моменты исторического времени могут «соответствовать» очень разные типы правоприменения. Реальным (живым) институтом права здесь будет не текст Конституции как набор формулировок, но совокупность практик, устойчиво повторяющихся действий людей, которые они в данный период времени считают соответствующими этим формулировкам (или допустимыми в соответствии с ними). «Одному и тому же» тексту Библии в разные эпохи и в разных сообществах могут считаться соответствующими очень разные практики — в зависимости от того, как верующие в этих сообществах понимают ее предписания и как они привыкли действовать, считая, что действуют в соответствии с ними.

Этот тезис Мосса перекликается с разработанным Витгенштейном пониманием «правила» как устойчивой практики. Витгенштейн, вероятно, первым в традиции философии языка в явной форме поставил вопрос о концептуальной связи «правила» и «его применения», или «действия в соответствии с правилом». Откуда социальный актор знает, какого типа действие диктует ему то или иное правило? Как мы достигаем согласия в том, что то или иное действие должно считаться соответствующим или не соответствующим правилу? Ни одно фиксированное правило — будь оно формальным или неформальным — само по себе не говорит нам, как мы должны его понимать и применять. Говоря на языке Витгенштейна, ни одно правило не содержит в себе правил собственного применения (у Райла мы находим тот же аргумент, получивший в философии действия название «регресс правил в бесконечность»). Действительное правило не может быть сведено к инструкциям или формулам — как формальным, так и неформальным, как писаным, так и неписаным. Действительное правило проявляется в практике, в реальных действиях людей, в том, как люди *употребляют* инструкции и формулы<sup>16</sup>.

Вернемся теперь к проблематичному тезису Дюркгейма о том, что институты «внешни» по отношению к индивидуальным сознаниям. Как с позиций «праксеологической» операционализации понятий «правило» и «институт» ответить на вопрос о том, где закреплены правила действия (институты) — если они не закреплены во «внешних по отношению к индивидуальным сознаниям» формулировках?

Для ответа на этот вопрос Мосс вводит в социальную теорию понятие, которое впоследствии превратится в одно из основных понятий прагматического поворота в социальных науках. Это понятие «хабитус», которое станет знаменитым благодаря Пьеру Бурдьё. Мосс вводит его в статье «Техники тела» (1934). У Мосса это

---

16. См. также примеч. 13.

понятие, впрочем, формулируется проще и оказывается удобнее в применении в эмпирических исследованиях, чем его последующая интерпретация у Бурдьё.

«Таким образом, в течение многих лет у меня было такое представление о социальной природе *habitus*'а... Слово это передает суть дела несравненно лучше, чем «привычка» (*habitude*), «предрасположение» (греч. *exis*), «навык» (*acquis*) и «способность» (*faculté*) в истолковании Аристотеля (который был психологом). Оно обозначает не те метафизические привычки и таинственную «память», о которых говорится в солидных томах или в небольших и знаменитых диссертациях. Эти «привычки» варьируются не просто в зависимости от индивидов и их подражательных действий, но главным образом в зависимости от различий в обществах, воспитании, престиже, обычаях и модах. Необходимо видеть техники и деятельность коллективного практического разума там, где обычно видят лишь душу и ее способности к повторению» (Мосс, 2011: 307-308).

Хабитус есть совокупность техник тела (говоря точнее, Мосс имеет в виду психофизические техники), одновременно коллективных и индивидуальных, наличие которых у индивида позволяет ему быть «компетентным социальным актором» — т. е. действовать «правильно» в соответствующих социальных ситуациях повседневности. Для того чтобы жесты индивида были действиями в соответствии с правилом, актору не нужно совершать параллельно (или предварительно) чисто ментальные действия понимания или вспоминания некоего якобы закрепленного где-то «вовне сознания» правила, как требует того модель действия, предполагаемая описанными выше «мифом Декарта» и интеллектуалистской легендой. Он может совершать такие ментальные действия, а может не совершать — это не имеет отношения к квалификации его жестов как действий по правилу (и, как известно, нередки случаи, когда индивид может думать, что «понимает правило», но действовать неправильно). Компетентные члены любого данного сообщества «владеют техниками», а не просто «знают правила». Мы здороваемся друг с другом по утрам — и каждый раз делаем это «правильно», махая рукой или кивая головой, или говоря нужные слова — но не потому, что наше сознание обладает памятью, чтобы в нужный момент вспомнить нужное правило и отдать нужный приказ телу. Мы воспроизводим нужное действие в соответствующей ситуации не потому, что наше сознание предварительно вспоминает, *что* именно нужно делать в этой конкретной ситуации (и *как* именно это делается), но потому, что мы «умеем действовать» — или, как сказал бы Райл, обладаем «знанием, как». Реальные институты — если под ними понимать практики — закреплены не где-то «вне сознания» индивидов, но в навыках акторов, в психофизических техниках, сформированных каждым актором индивидуально и одновременно общих у членов данного сообщества — в тех техниках, наличие которых у актора, собственно, и означает на практике его принадлежность к сообществу. Благодаря разделяемым всеми компетентными членами сообщества практическим навыкам и оказывается возможным социальный порядок — акторы в соответствующих повторяющихся ситуациях устойчивым образом воспроизво-

дят нужные модели действия, практики, институты. «Необходимо видеть техники и деятельность коллективного практического разума там, где обычно видят лишь душу и ее способности к повторению», — подчеркивает Мосс.

Понятие хабитуса, вместе с другими концептуальными новшествами, окажется востребованным в социальных науках в тот же период кризиса старых языков и парадигм классической социальной теории, начинающегося с 1960-х, о котором шла речь выше, — и будет иметь счастливую судьбу. Но эта тема заслуживает отдельного рассмотрения.

## Литература

- Витгенштейн Л.* (1994а). Философские исследования // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть 1 / Сост., вступ. статья, примеч. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Гнозис. С. 75-319.
- Витгенштейн Л.* (1994б). О достоверности // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть 1 / Сост., вступ. статья, примеч. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Гнозис. С. 321-405.
- Волков В.* (1998). «Следование правилу» как социологическая проблема // *Социологический журнал.* 1998. № 3/4. С. 156-170.
- Волков В., Хархордин О.* (2008). Теория практик. СПб.: Европ. ун-т в СПб.
- Гофман А. Б.* (1995). Социология Эмиля Дюркгейма // *Дюркгейм Э.* Социология: ее предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., сост., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. М.: Канон. С. 307-344.
- Дюркгейм Э.* (1995а). Метод социологии // *Дюркгейм Э.* Социология: ее предмет метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон. С. 5-164.
- Дюркгейм Э.* (1995б). Социология и социальные науки // *Дюркгейм Э.* Социология: ее предмет метод, предназначение / Пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон. С. 265-285.
- Мосс М.* (2011). Техники тела // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Сост., пер. с фр., предисловие, вступит, статья, коммент. А. Б. Гофмана. М.: КДУ. С. 304-325.
- Мур Д. Э.* (1993). Доказательство внешнего мира // *Аналитическая философия. Избранные тексты* / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ. С. 66-84.
- Малкольм Н.* (1993). Мур и обыденный язык // *Аналитическая философия. Избранные тексты* / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. М.: Изд-во МГУ. С. 84-99.
- Райл Г.* (1999). Понятие сознания / Пер. с англ., общ. ред. В. П. Филатова. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги.
- Фуко М.* (2004). Использование удовольствий (История сексуальности. Т. 2) / Пер. с фр. В. Каплуна. СПб.: Академический проект.
- Фуко М.* (2018). Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ad Marginem.

- Фуко М. (2021). История сексуальности 4. Признания плоти / Пер. с фр. С. Гашкова. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж».
- Durkheim É. (2007). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, coll. «Quadrige Grands textes».
- Giddens A. (1993). *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. 2nd Edition. Cambridge: Polity Press.
- Fauconnet P., Mauss M. (1969). *Sociologie : objet et méthode // Mauss M. Oeuvres complètes en 3 tomes. T. 3: Cohésion sociale et divisions de la sociologie / ed. V. Karodi*. Paris: Les Editions de Minuit. P. 139-177.
- Ryle G. (2009). *The Concept of Mind*. London & New York: Routledge.

## Durkheim's myth: what Wittgenstein and Ryle might have to say about the validity of the basic concepts of the social sciences

*Viktor Kaploun*

PhD, Academic Supervisor, Res Publica Research Center; Associate Professor, Department of Sociology, Saint-Petersburg School of Social Sciences and Area Studies, Address: European University at St. Petersburg (EUSP), 6/1A Gagarinskaya St., 191187 St. Petersburg, Russia  
E-mail: kaploun@eu.spb.ru

This paper uses some of the conceptual tools developed by the primary authors of the Oxford-Cambridge tradition in the philosophy of language (especially G. Ryle and L. Wittgenstein) to analyze the "grammar" (in the specific Wittgensteinian sense of the word) of some basic concepts of social sciences such as "reality", "action", "consciousness", etc., having mainly emerged in the language of E. Durkheim's tradition in social theory. The focus of the paper is the concept of "institution", which still occupies a privileged place in the language of contemporary social sciences. The paper highlights some conceptual problems, logical nonsenses, and philosophical myths embedded in the language of classical social theory coming from the philosophical language of the 19th century that, in turn, had inherited them from the centuries-old tradition of European metaphysics. Due to the specific metaphorical use of concepts, this language may undermine the clarification of reality and hide the real mechanisms of the functioning of institutions and real power relations in certain contexts.

The paper also examines the grammar of the concept of "habitus" as introduced by M. Mauss, and argues that some traditional concepts in social theory can be effectively re-interpreted in the methodological perspective of the pragmatic turn in the social sciences ("theory of practices").

Keywords; social theory, political theory, philosophy of language, theory of practices, G. Ryle, L. Wittgenstein, E. Durkheim, M. Mauss

### References

- Durkheim E. (1995b) *Sociologija i social'nye nauki* [Sociology and social sciences]. Durkheim E. *Sociologija: ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: its subject, method, purpose]. ed. A. B. Gofman, Moscow: Kanon, pp. 265-285.

- Durkheim E. (1995a) Metod sociologii [Method of sociology]. Durkheim E. *Sociologija: ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: its subject, method, purpose]. ed. A. B. Gofman, Moscow: Kanon, pp. 5–164.
- Durkheim É. (2007) *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: PUF, coll. «Quadrige Grands textes».
- Fauconnet P. & Mauss M. (1969) Sociologie: objet et méthode. Mauss M. *Oeuvres complètes en 3 tomes. T. 3: Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, ed. V. Karodi, Paris: Les Editions de Minuit, pp. 139-177.
- Foucault M. (2004) *Ispol'zovanie udovol'stvij* (Istorija seksual'nosti. T. 2) [The use of pleasure (History of sexuality. Vol. 2)]. transl. by V. Kaploun, Saint-Peterburg: Akademicheskij proekt.
- Foucault M. (2018) *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tjur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. transl. by V. Naumov, Moscow: Ad Marginem.
- Foucault M. (2021) *Istorija seksual'nosti 4. Priznanija ploti* [The History of Sexuality: 4: Confessions of the Flesh]. transl. by S. Gashkov, Moscow: Ad Marginem Press; Muzej sovremennogo iskusstva «Garazh».
- Giddens A. (1993) *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. 2nd edition, Cambridge: Polity Press.
- Gofman A. B. (1995) Sociologija Emilja Durkheima. Durkheim E. *Sociologija: ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: its subject, method, purpose]. ed. A. B. Gofman, Moscow: Kanon, pp. 307–344.
- Malcolm N. (1993) Moore i obydenyj jazyk [Moore and ordinary language]. *Analiticheskaja filosofija. Izbrannye teksty* [Analytical philosophy. Selected texts]. ed. A. F. Grjaznov, Moscow: Moscou State University Press, pp. 84-99.
- Mauss M. (2011) Tehniki tela [Techniques of the body]. Mauss M. *Obshhestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po social'noj antropologii* [Societies. Exchange. Personality. Proceedings in Social Anthropology]. ed. A. B. Gofman, Moscow: KDU, pp. 304-325.
- Moore D. E. (1993) Dokazatel'stvo vneshnego mira [Proof of an External World]. *Analiticheskaja filosofija. Izbrannye teksty* [Analytical philosophy. Selected texts]. ed. A. F. Grjaznov, Moscow: Moscou State University Press, pp. 66-84.
- Ryle G. (1999) *Ponjatie soznaniya* [The Concept of Mind]. ed. V. P. Filatov, Moscow: Moscow: Idea-Press, House of Intellectual Books.
- Ryle G. (2009) *The Concept of Mind*, London & New York: Routledge.
- Volkov V. (1998) "Sledovanie pravilu" kak sociologicheskaja problema [The rule-following as a sociological problem. *Sociologicheskij zhurnal* [Journal of Sociology], no 3/4, pp. 156-170.
- Wittgenstein L. (1994a) *Filosofskie issledovanija* [Philosophical Investigations]. Wittgenstein L. *Filosofskie raboty. Chast' 1*. [Philosophical Works. Part I. ed. M. S. Kozlova & Ju. A. Aseev, Moscow: Izd-vo «Gnozis», pp. 75-319.
- Wittgenstein L. (1994a) O dostovernosti [On Certainty]. Wittgenstein L. *Filosofskie raboty. Chast' 1*. [Philosophical Works. Part I. ed. M. S. Kozlova & Ju. A. Aseev, Moscow: Izd-vo «Gnozis», pp. 75-319.