

Реальность *sui generis*: вещи в онтологии Дюркгейма¹

Денис Сивков

Кандидат философских наук, доцент, Институт общественных наук
Российская академия народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС)
Адрес: проспект Вернадского, 82. Москва, 119571 Российская Федерация
E-mail: sivkov-dy@ranepa.ru

В статье я выявляю ограничения критики пресловутого редукционизма Эмиля Дюркгейма, в частности, представленной Брюно Латуром в акторно-сетевой теории, и делаю предварительные наброски онтологии гетерогенности для социологии Дюркгейма. Эта онтология выстраивается вокруг понятия вещи (*choses*). При этом важным в этом онтологическом проекте является различие материальных объектов и реальности *sui generis* — социальных вещей. Реальность здесь определяется комплексным сопротивлением различных социальных и материальных вещей, эмоций, ландшафтов и других онтологических порядков. Именно в такой онтологии появляются множественные и ситуативные сборки, а также динамические напряжения между вещами. При этом у Дюркгейма не только люди, но и все вещи обладают агентностью. Вещи действуют и воспринимают, обладают привязанностью, самосознанием и другими чертами, которые традиционно приписывали только человеческим акторам. Я утверждаю, что вещи разной «природы» в гетерогенной онтологии не смог разглядеть апологет нечеловеческих существ и сущностей Брюно Латур, обрушив «дружественный огонь» на социологический проект Дюркгейма. В этом смысле при более внимательном и, возможно, более комплексном прочтении вместо «козла отпущения» классик со своими вещами *sui generis* легко мог бы стать потенциальным союзником в исследованиях науки и технологий (STS). Существенное преимущество гетерогенной онтологии Дюркгейма перед различными подходами в STS заключается в том, что классик прорабатывает условия существования и сопротивления социальных вещей.

Ключевые слова: Дюркгейм, вещь, гетерогенность, редукционизм, несводимость, сопротивление, Латур, исследования науки и технологий

Введение: спор Латура и Дюркгейма

В марте 2008 года в лекционном театре МакКрума в Кембридже в рамках конференции «Тард/Дюркгейм: траектории социального» несколько социальных ученых устроили представление для почтенной публики. Исследователи воспроизвели знаменитый спор отцов социологии — Эмиля Дюркгейма и Габриэля Тарда от 1903 года. Брюно Латур — выступал в роли Тарда, Брюно Карсенти — Дюркгейма, а Саймон Шеффер — декана. Поскольку стенограмма спора классиков не сохранилась, то современные исполнители использовали конспект, опубликованный в 1905 году *Revue internationale de sociologie* Марселем Пурненом — адвокатом, доктором права и заместителем редактора этого журнала (Пурнен, 2019). Латур и компания реконструировали спор, опираясь на смысловые ходы в конспекте и заполняя про-

1. Статья подготовлена в рамках гранта, предоставленного Министерством науки и высшего образования Российской Федерации (соглашение о предоставлении гранта № 075-15-2022-326).

пуски в либретто выдержками из трудов классиков. Текст сублимированных дебатов был опубликован, и с ним тоже можно ознакомиться (Tarde et al., 2010).

Спор Латура с Дюркгеймом (посредством Тарда) вышел за пределы театра Мак-Крума. Основатель *actor-network theory* (ANT, АСТ на русском) решал проблему легитимации своих концепций в рамках классики социальных наук: «У АСТ есть предок, Габриель Тард, а значит, наша любимая теория не отверженная сирота среди прочих социальных теорий, но пользуется выгодами почтенной родословной» (Латур, 2019: 218). Проблема родословной в социальных науках оказывается проблемой вербовки. Так же как и Пастер, которого исследовал Брюно Латур, акторно-сетевая теория набирает армию, и Тард — ближайший и самый сильный союзник. Но по законам политического, установленным Карлом Шмиттом, если вы определились с другом, нужно знать и своего врага. Таким врагом для Латура стал враг Тарда — Эмиль Дюркгейм.

Суть обвинения, предъявляемого Дюркгейму, в том, что он является адептом социологического редукционизма. Латур, как известно, выступал против «социологии социального», в которой социальное считается некой субстанцией. К социальному социологи сводят и с его же помощью объясняют существование материальных вещей. Латур доказывал, что «социальное» — это не клей, способный соединять что угодно, включая и то, что не под силу другим видам клея; это как раз то, что склеивается воедино множеством *других* типов соединителей» (курсив. — Б. Латур) (Латур, 2014: 16). Дюркгейм в этом смысле «принимает общество за причину, не замечая, что оно есть всего лишь кратковременное следствие обстоятельств», но также «совершает еще более страшную ошибку, *отделяя* социальные законы от *действующих* по этим законам агентов» (курсив. — Б. Латур) (Латур, 2019: 229).

Макиавеллизм Латура нередко критикуют: война — далеко не единственный возможный способ привлечения сторонников в академических/научных полях и за их пределами. Некоторые ученые и инженеры (возможно, социальные ученые тоже) предпочитают быть совершенно незаметными, но это не мешает распространению их идей и изобретений (де Лаэт, Мол: 2017). Однако, как я хотел бы показать в данной статье, этой политической идентификацией Латур скорее обрушивает на Дюркгейма «дружественный огонь», существенно упрощая его онтологию. Дело в том, что при более внимательном прочтении наследия классика социологии несложно обнаружить у него не пресловутый редукционизм, а элементы гетерогенной онтологии, которая выстраивается вокруг концепта вещи, с комплексными и ситуативными отношениями между различными порядками реальности.

Более того, может оказаться, что классик намного дальше современника продвинулся в концептуализации так называемых нематериальных акторов². Латур известен анализом материальных нечеловеческих действующих лиц типа дверного

2. В работе я использую термины «классик» и «современник» некритически, заимствуя их из вокабуляра здравого смысла. О сложных отношениях классики и современности в социологии см. работу А. Ф. Филиппова (Филиппов, 2008).

доводчика (Латур, 2006а) или забора и окошка кассы (Латур, 2007). В то же время он сформулировал важный для гетерогенной онтологии принцип несводимости, который как раз противопоставлялся редукционизму объектов: «Никакая вещь сама по себе не бывает сводима или несводима к другой... [Есть только] испытания [сил и слабостей]... *Реально то, что сопротивляется испытанию*» (курсив мой. — Д. С.) (Латур, 2015: 220).

Если следовать принципу несводимости, то следует также избегать материального редукционизма, обратного социальному. Иначе говоря, акторы не должны быть *только* материальными; все может действовать. При этом Латур, как правило, предпочитал не заниматься объяснением «природы» нематериальных акторов и отношениями с материальными объектами. Время от времени в текстах основателя ANT появлялась характерная для логики гетерогенности риторическая фигура перечисления. Например, в совместном с Мишелем Каллоном тексте перечисляются акторы различной природы: «металлическая посуда, дворцы, ритуалы и застывшие обычаи, плавающие на поверхности клейкой желатиновой массы, функционирующие как механизм машины, рыночные обмены и скрежет теле-тайпа. Иногда целые элементы от фабрики до технической системы растворяются и расчлняются силами, прежде не замеченными в действии» (Latour, Callon, 2015: 394). Если объекты типа дворцов и металлической посуды более или менее описаны в акторно-сетевой теории и других изводах *science and technology studies* (STS), то ритуалы и рыночные обмены из списка оказываются нерешенной проблемой. Такие «социальные вещи», влияющие на реальность и ей же сопротивляющиеся, рассматриваются в «социальном редукционизме» Дюркгейма и других авторов. Да, конечно, ритуал выражается в телесных жестах и материальных предметах, для его исполнения нужно место, но при этом ритуал — это социальная и, возможно, эмоциональная в смысле «бурления» (*effervescence*) вещь. Таким образом, в данной статье я попробую представить, как возможна гетерогенная онтология в социологии Дюркгейма.

Есть ли такая вещь, как общество?

Большие социологические программы активно работают с дюркгеймовским наследием. Я хотел бы показать, что классик мог бы быть «своим» не только в «сильной программе» культурсоциологии (Alexander, 1988; Куракин, 2011) или в этнометодологии (Garfinkel, 2002; Роулз, 2014), а стать верным союзником и для STS. Концепт вещи и онтология в целом, так же как и «исполняемые практики», оказались «незамеченным аргументом» в социологическом наследии Дюркгейма (Роулз, 2014). Насколько мне известно, на вещь в социологии классика обращают внимание только дважды. Исследовательница Стедман Джонс считает, что «применительно к социальной реальности слово “вещь” звучит грубо и неуместно. Откровенно нелогично рассматривать человеческое в терминах нечеловеческого» (Jones, 1996: 44). Джонс берется доказать, что вещь у Дюркгейма связана не с онтологией, а с методологией,

так как невозможно, чтобы «социальные факты, состоящие в представлениях и действиях, в конституированных практиках рассматривались как вещи» (Ibid.: 44-45). Судя по всему, Стедман Джонс, отказывая вещи в онтологическом статусе, исходит из различения «методологическое/онтологическое». Однако, как показал Джон Ло, на стыке реализма и конструктивизма метод и есть онтология (Ло, 2015).

Кроме того, странным образом видение Стедман Джонс ограничено пониманием вещи только как материального предмета, в то время как использование термина «вещь» подразумевает и нематериальные импликации. Стоит обратить внимание на двусмысленность греческой *pragma* и латинской *res* в западной интеллектуальной традиции. Эти термины означали и субъективное указание на происходящее, и внешнее воздействие объекта (Куртен, 2017). Французское *chose* происходит от латинского *causa* «то, что выпало людям» (Хайдеггер, 1993: 322). Вещь — это некоторое препятствие, проблема, на которую можно указать, но не обязательно материальный предмет. Более того, вещь — это то, что собирает людей (вече) или становится предметом спора или общей заботы (*res publica*). Соответственно, в отличие от Стедман Джонс, в данной статье акцент ставится на онтологическое прочтение социологии Дюркгейма: вещи могут быть разными — и материальными, и нематериальными. Методологию у Дюркгейма предлагается трактовать как гетерогенную онтологию.

В другой работе исследователь алгоритмов Иэн Лаури, полемизируя с некоторыми версиями нового материализма, предлагает взять у Дюркгейма понятие «общества как вещи». Лаури предпочитает «онтологически более сильное описание реальных человеческих коллективов» (Lowrie, 2017: 157) новому материализму, в котором реальность разваливается, так как объекты существуют без связующей основы, и антропологии, где такой сомнительной платформой выступает концепт культуры. Кажется, что у Лаури общество — это такая диалектическая целостность, которая в то же время состоит из частей: «Продукт эволюционного времени, данное общество представляет собой метаболически активное, функционально дифференцированное целое, использующее в качестве своих клеточных компонентов тела, практики и познание реально существующих людей» (Ibid.: 158). Однако Лаури не интересуется внутренней дифференциацией, отношениями социальных вещей и материальных объектов. Общество для него — это *одна* вещь. Противники социального клея, которыми выступают представители акторно-сетевой теории (Латур, 2014: 16) и исследований мобильности (Урри, 2012: 15), ссылаются на известные слова из интервью Маргарет Тэтчер: «There is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families» (Нет такой вещи, как общество. Есть индивиды — мужчины и женщины, и есть семьи) (Thatcher, 1987). Если премьер-министр допускает существование семьи и семейного социального клея, то социальное не атомизируется и не исчезает, а всего лишь масштабируется. Нет такой вещи, как большое общество, а семья как сообщество существует. В отличие от Лаури и Тэтчер, в этой статье я хотел бы сосредоточить внимание не на гомогенности общества как одной вещи, а на гетерогенности множества социальных и материальных вещей.

Реальность как сопротивление

Понятие вещи (*choses*) — это не какой-то технический термин, а один из базовых концептов, вокруг которого выстраивается дюркгеймовская онтология. Термин «вещь» применяется к разным феноменам. Например, вещами считаются ценности и идеалы. Так, ценностям «присуща та же объективность, что и вещам» (Дюркгейм, 1995: 287), а «идеал дан нам в качестве вещи» (Там же: 302). В «Самоубийстве» «социальные явления» — в том числе и самоубийство «должны изучаться как вещи, т. е. как внешние по отношению к индивиду реальности» (Дюркгейм, 1994: 6). В «Дуализме человеческой природы» также говорится, что «категории сформировались по образцу социальных вещей» (Дюркгейм, 2013: 144), а также о «сакральных вещах» (Там же: 141). Дюркгейм предлагал считать идеалы, социальные факты и коллективные представления вещами (*choses*), но вещами *sui generis*. Так, «социальные факты — это вещи того же ранга, что и материальные вещи, хотя и на свой лад» (Дюркгейм, 1995: 8).

Может показаться, что и «факт», и «вещь» — термины только позитивистского вокабуляра, используемого для легитимации социологии как науки. Исследование общества — это научное предприятие, а не литературное творчество, поиск объективного, а не субъективный вымысел. Но «факт» и «вещь» — это не только термины «настоящей» науки, но и привычные понятия повседневной метафизики. Люди рутинно используют термин «вещь» для обозначения разных объектов и ситуаций разной природы и масштаба. При этом в отношении вещи действует двойственность. С одной стороны, это нечто интуитивно понятное, то, что не требует объяснения, но с другой стороны, будучи чем-то само собой разумеющимся, определение вещи ускользает от рефлексии и остается незамеченным.

Кроме того, латинское выражение *sui generis* (своего рода), которое Дюркгейм использует очень часто, указывает на двойственность. Социальные вещи одновременно и похожи на материальные объекты, и отличаются от них. Сходство состоит в том, что они воздействуют на людей, будучи внешними относительно их сознания. Отличие же — в том, что они сами по себе невидимы или незаметны, так как воспринимаются через материальные объекты.

Итак, вещь — это нечто внешнее по отношению к сознанию, то, что не может быть извлечено из ума. В важном для понимания онтологии Дюркгейма тексте — предисловии ко второму изданию «Правил социологического метода» классик поясняет и дополняет базовые положения своей социологии. Он писал: «Что такое в действительности вещь? Вещь противостоит идее как то, что познается извне, тому, что познается изнутри. Вещь — это всякий объект познания, который сам по себе непроницаем для ума; это все, о чем мы не можем сформулировать себе адекватного понятия простым приемом мысленного анализа; это все, что ум может понять только при условии выхода за пределы самого себя, путем наблюдений и экспериментов... Приступать к их изучению, исходя из принципа, что мы ничего не знаем о том, что они собой представляют, а их характерные свойства, как и неизвестные при-

чины, от которых они зависят, не могут быть обнаружены даже самой внимательной интроспекцией» (Там же: 9). Дюркгейму важно было считать вещь тем, что не было вообразено или придумано. Другими словами, объективность вещей заключается в их внеположенности субъективному сознанию. Идея *овнешнения* у французского социолога — это своего рода критика различных трансценденталистских программ в философии и социальных науках. Так, его интересовали не внутренние индивидуальные психические эффекты, а внешнее коллективное «бурление».

Во-вторых, «быть вещью» — значит, иметь предикат реальности. Так же как и у Латура в «Несводимом» ключевым критерием реальности чего-либо является сопротивление, давление или принуждение. Вещь — это то, что обладает силой, заставляет агентов действовать тем или иным образом. Вот как Дюркгейм формулировал этот критерий: «Мы не можем не считать реальным того, что нам сопротивляется» (Там же: 43-44). Социальные вещи заставляют вести себя тем или иным образом: «Все, что реально, обладает определенной природой, которая навязывается, с которой надо считаться и которая даже тогда, когда удается нейтрализовать ее, никогда не оказывается полностью побежденной. В сущности, это самое существенное в понятии социального принуждения. Все, что оно в себе заключает, — это то, что коллективные способы действия или мышления существуют реально только вне индивидов, которые постоянно к ним приспосабливаются. Это вещи, обладающие своим собственным существованием. Индивид находит их совершенно готовыми и не может сделать так, чтобы их не было или чтобы они были иными, чем они являются. Он вынужден поэтому учитывать их существование, и ему трудно (мы не говорим: невозможно) изменить их, потому что в различной степени они связаны с материальным и моральным превосходством общества над его членами» (Там же: 20). Вещам, конечно, можно сопротивляться и приспосабливать их к себе, но эти возможности индивидуального отказа существенно ограничены (Там же: 20-21).

При этом социальное принуждение не обязательно приводит к страданиям. Скорее, индивиды не без удовольствия следуют многим давлениям, исходящим от социальных вещей. Дюркгейм иллюстрировал это на примере денег, заставляющих людей их использовать и стремиться к обладанию ими. «Кто пытается приобрести вещь за цену, более низкую, чем ее ценность, тот сталкивается с сопротивлением, подобным тому, которое оказывают нам физические тела, когда мы не знакомы с их природой» (Там же: 290). В этом смысле, если попытаться жить в сообществе, отрицающем деньги и признающем другие формы реципрокности, например, в экопоселении, то все равно придется обмениваться с внешним миром бессердечного «чистогана» для того, чтобы покупать какие-то вещи, которые невозможно будет производить кустарным способом — лампочки, инструменты или электробатареи. Полная отмена ценности денег в этом и других случаях затруднительна, поэтому агенты, как правило, становятся их союзниками и защитниками, стремясь увеличить их количество и качество для себя.

То есть люди скорее с наслаждением следуют внешнему принуждению денег. Как говорил Дюркгейм, «те же самые ценности, которые некоторыми сторонами про-

изводят на нас впечатление навязываемой реальности, в то же время представляются нам желаемыми вещами, которые мы искренне любим и к которым стремимся. Но именно общество, будучи законодателем, которому мы обязаны оказывать уважение, в то же время является творцом и хранителем всех благ цивилизации, к которым мы привязаны всеми силами нашей души. Оно не только повелевает, оно несет добро и милосердие. Все, что увеличивает его жизненную силу, увеличивает и нашу. Поэтому неудивительно, что мы дорожим всем тем, чем дорожит оно» (Там же: 291). Тем не менее, даже приспособляясь к социальным вещам, агенты все равно ощущают их реальность как сопротивление, внешнее по отношению к индивиду.

Идея и вещь

Минимальная возможность индивидуального сопротивления давлению реальных социальных вещей указывает на разницу потенциалов акторов разной «природы». Если логика редукционизма выражает обязательное сведение множества природ к одной, то логика гетерогенности, напротив, предполагает различие «природ», напряжение и динамику отношений между разными акторами. Гетерогенная онтология — это своего рода сопромат.

В докладе, прочитанном в 1911 году на Философском конгрессе «Ценностные и реальные суждения», Дюркгейм задается вопросом: откуда берутся и где находятся ценности — одна из разновидностей социальных вещей? Французский социолог уходит от традиционных решений в рамках идеалистического и материалистического редукционизмов. Согласно первому, идеи и ценности находятся в вещах или в отдельном идеальном мире, при этом идеи определяют то, чем будут являться вещи. Во втором — идеи — некий вторичный, дополнительный эффект, появляющийся в материи.

Последовательно отвергая стандартные решения, классик предлагает концепцию симметричных (в том смысле, который Брюно Латур придавал этому термину) (Латур, 2006б) отношений между социальными и материальными вещами, между ценностями и объектами. Дюркгейм доказывал, что индивид и усредненное общественное мнение не могут быть источниками ценности (Дюркгейм, 1995: 289). Кроме того, идеалы — не являются «мыслями Бога» — вечными и трансцендентными ценностями (Там же: 295-296).

Может показаться, что ценности — это следствие некоторых физических свойств вещей, так или иначе полезных для существования. Считается, что «если хлеб обладает ценностью, то потому, что он служит продуктом питания и способствует поддержанию жизни» (Там же: 288). В то же время ради здоровья, внешнего вида, из-за религиозных запретов многие отказываются от хлеба, считают его не ценным, а, наоборот, вредным.

Некоторые материальные вещи считаются ценными, но при этом не обладают даже намеком на ценность как полезность: «Знамя — это лишь кусок ткани, однако солдат дает убить себя ради спасения своего знамени» (Там же: 293). Действительно,

если боевое подразделение теряет знамя, то его расформируют. Знамя, стяг, который реет, — выражает, знаменует социальную силу — дух, собирающий группу и удерживающий ее от распада. При этом флаг делают из определенного материала — из ткани. В самой ткани нет ничего ценного, но она наилучшим образом подходит для выражения коллективного идеала — силы, которая овнешняется группой в ритуале. При этом трудно представить флаг из бетона. Он не будет реять — проявлять дух, воодушевлять и стягивать. Хотя в некоторых средах и условиях используются и более твердые материалы для достижения такого эффекта. Так, американские флаги, установленные на Луне, были сделаны с использованием твердых материалов. Эффект натяжения сетки позволял «реять» знамени в безвоздушной и безветренной среде. Российский флаг, установленный глубоководным аппаратом «Мир» на дно Северного Ледовитого океана, был сделан из титана.

Получается, что некоторые материалы, или, лучше сказать, материальные вещи, лучше подходят для социальных вещей. В гетерогенной онтологии возникает что-то вроде альянса между социальной и материальной вещью, если использовать термин Мишеля Каллона (Каллон, 2015). Социальные вещи — самостоятельная реальность. Тем не менее они нуждаются в материальном проявлении. Дюркгейм отмечал следующее: «Коллективные идеалы могут формироваться и осознавать сами себя только при условии, что они фиксируются в вещах, которые можно всем увидеть, всем понять, всем представить, например, в рисованных изображениях, всякого рода эмблемах, писанных или произносимых формулах, одушевленных или не одушевленных существах. И, несомненно, случается, что благодаря некоторым своим свойствам эти объекты обладают чем-то вроде привязанности к идеалу и естественным образом притягивают его к себе. Именно тогда внутренние черты вещи могут казаться (впрочем, ошибочно) порождающей причиной ценности. Но идеал может внедряться в любую вещь: он располагается, где хочет. Всякого рода случайные обстоятельства определяют способ его фиксации. Тогда та или иная вещь, как бы заурядна она ни была, оказывается выше всех. Вот почему старый кусок ткани может окружаться ореолом святости, а крошечный кусочек бумаги становиться очень ценной вещью» (курсив мой. — Д. С.) (Там же: 301-302). Крайне любопытно, что даже на уровне метафор французский социолог толкует о самостоятельном бытии — привязанности, воле и самосознании социальных и материальных вещей, а не только людей. Несмотря на случайность выражения идей в вещах, Дюркгейм все же делает акцент на «привязанности» между материальными и нематериальными акторами³.

Итак, материальные вещи сами по себе не имеют ценности (но имеют что-то вроде сознания, привязанности и желания). Ценными для людей их делают социальные вещи. При этом ценности — вещи *sui generis* конструируются в практиках — коллективных ритуалах, когда во взаимодействии между участниками

3. Ср. с похожим высказыванием про австралийских аборигенов из «Элементарных форм»: «Между ними существуют некоторое сходство и особые отношения соответствия. Люди и вещи нуждаются друг в друге, в каком-то смысле понимают друг друга и живут в естественном согласии» (Дюркгейм, 2018: 282).

возникает коллективный аффект — «психическая жизнь нового рода». Этот аффект не принадлежит ни одному индивиду, коллективная энергия овнешняется и «закрепляется» за определенными материальными вещами. Как отмечал Дюркгейм, «чувства, рождающиеся и развивающиеся в группах, обладают энергией, которой не достигают чисто индивидуальные чувства. У человека, испытывающего их, возникает впечатление, что он находится во власти сил, которые ему не принадлежат, управляют им, и вся среда, в которую он погружен, представляется ему населенной силами подобного рода» (Там же: 298).

Таким образом, альянс между социальными вещами (идеями, ценностями и идеалами) и материальными предметами основывается на логике гетерогенности. Здесь каждая из «природ» обладает определенной самостоятельностью и не редуцируется к другой. При этом «случайность» влияет на динамику альянсов. Вещи и идеи могут встречаться и расставаться. Упомянутый выше Каллон добавлял к альянсу предательство (Каллон, 2015: 223-225). Так, деньги в разные эпохи имеют разную материальную форму, а в кризисные периоды вообще могут обесцениваться.

Гетерогенность и искажение

Случайность прикрепления идей к вещам является одним из существенных факторов спутанности, усложнения социального. В, казалось бы, стройных социальных логиках появляются иррациональные искажения. В работе о классификации Эмиль Дюркгейм и его племянник Марсель Мосс ставят простой вопрос: как люди классифицируют вещи?⁴ Ответ и основной тезис тандема достаточно простой: классификация вещей — деление их на логические группы (классы), будет зависеть от деления людей на социальные группы (классы). В самом простом по организации обществе, у австралийских аборигенов, деление на тотемные группы определяет табуирование предметов, которые отождествляются с тотемом: для группы одни вещи разрешены — на них можно охотиться и их можно есть, а другие запрещены. Объединение вещей в логические роды происходит по принципу ассоциации: «В сознании аборигена, как и в нашем, похожие образы притягиваются, а противоположные — отталкиваются, и, именно следуя этому чувству сходства и различия, он помещает вещи в тот или иной класс (Дюркгейм, 2018: 276).

Тем не менее Дюркгейм и Мосс идут дальше интерпретации в духе кантовского априоризма, когда социальная логика делает возможной логику мышления. Первобытные классификации позволяют понять принцип логической организации мира, но их задача куда более амбициозная. Дядя и племянник хотели бы понять, как происходит усложнение социальных и эпистемологических логик

4. Следует оговориться, что вклад племянника мог не ограничиваться тем, что он подносил этнографические снаряды для артиллерии социальной теории своего дяди. Как будет показано ниже, дядя и племянник, работая с этнографическими описаниями, скорее заразились «неприрученной мыслью» и так или иначе имплементировали индигенные метафизики в свои концепции. Дюркгейм также обратился к данной теме в своей работе «Элементарные формы религиозной жизни» (Дюркгейм, 2018).

в исторической перспективе. Сегодня мы имеем очень сложные системы классификации, как и очень сложные социальные логики. Логические способности людей «сформировались посредством мучительной, трудной сборки элементов, заимствованных из самых разных источников, которые весьма далеки от логики и тщательно организованы» (Мосс, 1996: 6). В этих гетерогенных сборках происходят своего рода инверсия и подмена. Так, еще на раннем этапе в коллективные психологические ассоциации вмешивается натуральная логика трофических цепей: «Также с тотемным животным объединяют все, что служит ему пищей, и тех животных, с которыми оно тесно связано» (Дюркгейм, 2018: 278).

Позже, когда происходит укрупнение социальных групп до племен, в классификацию начинают вмешиваться элементы ландшафта. Например, тотемные группы располагаются по разным сторонам дороги, используя ее как естественную границу. При этом объекты, находящиеся на разных участках ландшафта, начинают ассоциироваться с группой. Дюркгейм и Мосс называют этот процесс локализацией: «узкая локализация кланов... неизбежно породила соответствующую локализацию объектов, приписанных к кланам. С того момента, как, например, люди волка относятся к какому-то участку селения, то же самое с необходимостью происходит со всякого рода вещами, относимыми к тому же тотему. Затем, когда селение окончательно определяет свою пространственную ориентацию, и ориентация всех его частей одновременно определяется вместе со всем их содержимым, вещами и людьми. Иначе говоря, все объекты природы отныне будут восприниматься как поддерживающие определенные связи со столь же определенными частями пространства. Несомненно, только племенное пространство делится и распределяется таким образом» (Мосс, 1996: 55). Еще позже, в более сложном, китайском обществе, на классификацию также влияют астрономические/астрологические объекты — звезды и планеты. Усложнение гетерогенной системы достигает высшей точки. Сложная китайская система — это «классификация пространств, времен, объектов, животных видов... все гетерогенно... все эти элементы в бесчисленном количестве комбинируются» (Там же: 61). Судя по всему, все эти дополнительные «природы» не просто встраиваются в классификацию, а оказывают определенное влияние на логическую систему.

При этом главную роль в искажениях классификаций играют эмоции. Они влияют на запутанность в связях между родами и видами, между вещами. Как отмечали исследователи первобытных классификаций, «группировки (вещей. — Д. С.) порождены состояниями коллективной души, и, более того, эти состояния имеют явно эмоциональный характер. Существуют эмоциональные привязанности между вещами, как и между индивидами, они классифицируются в соответствии с этими привязанностями» (Там же: 70). В этом смысле социологический анализ классификаций Дюркгейма — это не критика чистого разума, а скорее апологетика «бурления».

Классификации усложняются потому, что материальные вещи имеют эмоциональные (иррациональные) привязанности и могут влиять на социальные группы: «Вещи в некотором роде меняют свою природу в зависимости от обществ; дело

в том, что они по-разному влияют на чувства групп. То, что в одном месте воспринимается как совершенно однородное, в других местах представляется как по существу разнородное» (Там же: 71).

Неопределенность Дюркгейма и Мосса по поводу того, какая из «природ» — материальные вещи или социальные группы — оказывается определяющей в классификации, только усиливает гетерогенную онтологию. Разные порядки реальности оказывают взаимное и ситуативное влияние. В этом смысле коллективные эмоции — это еще один порядок наряду с социальными вещами и материальными объектами. Этот порядок имеет собственную силу, оказывает давление и сопротивление другим порядкам. С эмоциями и благодаря им тоже появляются привязанности (альянсы) и отторжения (предательства).

Искажение и спутанность появляются в сборке вещей из-за того, что эмоции иррациональные, они связывают вещи «как Бог на душу положит». Дюркгейм и Мосс отмечали следующее: «Понятие — это четко определенное представление о группе существ; его границы могут быть точно обозначены. Эмоция, напротив, это явление, по существу, расплывчатое и неустойчивое. Ее заражающее влияние расходится за пределы места возникновения, распространяется на все, что ее окружает, так что невозможно сказать, где остановится сила ее распространения. Эмоциональные по природе состояния необходимо связаны с этим свойством. Невозможно сказать, где они начинаются и где кончаются, они теряются друг в друге, смешивают свои свойства таким образом, что их невозможно распределить по строгим категориям. Эмоция... противостоит критическому и обдуманному рассмотрению, особенно когда она коллективного происхождения» (Там же: 72). Из-за эмоций, таким образом, возникают случайные связи и инверсии, пространственный объем понятий и логических связей масштабируется, то расширяясь, то сужаясь. Из-за этого появляются гетерогенные запутанности, которые социальным исследователям, как правило, очень сложно распутывать *a posteriori*.

Заключение: смешение вещей и людей

Итак, как я попытался показать, в своих работах Эмиль Дюркгейм предложил онтологию, построенную на логике гетерогенности, а не редукционизма, как ему это приписывал Брюно Латур. В этой онтологии реальность определяется комплексным сопротивлением социальных и материальных вещей, эмоций, ландшафтов и других порядков. Именно в такой онтологии появляются ситуативные сборки и динамические напряжения между акторами. При этом у Дюркгейма все действует и воспринимает: вещи обладают привязанностью, самосознанием и т.п. Это такие черты и способности, которые в модерне, как правило, приписывались только человеческим существам. Важно, что Дюркгейм не только обозначил условия возможности существования социальных вещей — реальности *sui generis*, но и представил немодерную онтологию.

Уже в «Самоубийстве» классик писал, что «не совсем верно, что общество состоит только из индивидов; в него входят также и материальные элементы,

играющие существенную роль в общественной жизни» (Дюркгейм, 1994: 303). Эта достаточно радикальная для классической социологии идея осталась незамеченной. Позже, в «Элементарных формах» Дюркгейм представил домодерную гетерогенную реальность как смешение вещей и людей: «Исследователи обычно... рассматривают понятие “клан” слишком узко. Обычно в нем видят только группу человеческих существ. Это просто часть племени, и кажется, что, как и само племя, она состоит только из людей. Но, рассуждая подобным образом, мы подменяем нашими, европейскими, представлениями те, которые составил себе о мире и об обществе первобытный человек. Для австралийского аборигена разные вещи сами по себе, все вещи вселенной, входят в племя; они являются его составными частями, или, говоря другими словами, его постоянными членами. Следовательно, все вещи точно так же, как и люди, занимают определенное место в рамках общества» (курсив мой. — Д. С.) (Дюркгейм, 2018: 269-270)⁵.

Если смотреть с перспективы современных онтологически поворотов, то классик предлагает сделать совершенно нетипичный для начала XX века ход — «деколонизировать» европейское мышление и заимствовать индигенную метафизику, в которой и человеческие, и нечеловеческие существа имеют значение, а вещи, животные и духи при этом обладают сугубо человеческими качествами.

Как показали культурсоциологи, классики — Дюркгейм и Вебер не только занимались описанием актуального для рубежа веков процесса модернизации. Равным образом ими двигал интерес к традиционным религиям и первобытным обществам (Александр, 2013: 53-55)⁶. В этом смысле интерес Дюркгейма к социальным и материальным вещам как превращенным богам и духам означает сохранение интереса к первобытному сакральному.

Смешения вещей и людей почти через сто лет Латур назовет «коллективом» (Латур, 2018), а представители онтологического поворота в антропологии подхватят этот термин и будут на основе богатых этнографических исследований в разных регионах мира концептуализировать подобные множества, состоящие не только из людей, но и из нечеловеков (Сивков, 2022). Вот это возвращение вещей в гетерогенной онтологии как раз и не смог разглядеть апологет нечеловеческих существ и сущностей Брюно Латур, обрушив *friendly fire* на социологический проект Дюркгейма. В этом смысле при более внимательном и, возможно, более комплексном прочтении, классик со своими вещами *sui generis* вместо «козла отпущения» мог бы легко стать потенциальным союзником в исследованиях науки и технологий (STS).

5. В «Очерке о даре» Мосс также работает с логикой гетерогенности и смешением: «В сущности, это смесь. Души смешиваются с вещами, вещи — с душами. Соединяют жизни, и соединенные таким образом люди и вещи выходят каждый из своей среды и перемешиваются. А именно в этом и состоит договор и обмен» (Мосс, 1996: 113). Мосс хотел понять, что за сила заключена в вещах — дарах и залогах, что они заставляли людей действовать определенным образом — дарить, принимать дары и делать ответные дары. Из-за того, что в дарах человеческое и нечеловеческое смешано, отчуждение между такими акторами невозможно, связь между ними сохраняется (Parry, 1986: 455-456).

6. Никлас Луман, критикуя классическую социологию, обращает внимание на сильный интерес Зиммеля и Вебера к религиозным темам и трансцендентному (Луман, 2011: 12-13).

Литература

- Александр Дж.* (2013). Смыслы социальной жизни: Культурсоциология. М.: Праксис.
- Дюркгейм Э.* (1995). Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон.
- Дюркгейм Э.* (1994). Самоубийство: Социологический этюд. М.: Мысль.
- Дюркгейм Э.* (2013). Дуализм человеческой природы и его социальные условия // Социологическое обозрение. № 2. С. 133-144.
- Дюркгейм Э.* (2018). Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы.
- Куракин Д. Ю.* (2011). Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. № 3. С. 41-70.
- Куртен Ж.-Ф.* (2017). RES // Европейский словарь философий: Словарь непереводаемостей. Том 2. К.: ДУХ І ЛІТЕРА. С. 13-28.
- Латур Б.* (2006а). Где недостающая масса? Социология одной двери // Социология вещей / Под ред. В. Вахштайна⁷. М.: Издательский дом «Территория будущего». С. 199-222.
- Латур Б.* (2006б). Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Латур Б.* (2007). Об интеробъективности // Социологическое обозрение. № 2. С. 79-96.
- Латур Б.* (2014). Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики.
- Латур Б.* (2015). Пастер: Война и мир микробов, с приложением «Несводимого». СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге.
- Латур Б.* (2018). Политики природы. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Латур Б.* (2019). Габриель Тард и конец социального // Социология власти. № 2. С. 217-239.
- де Лаэт М., Мол А.* (2017). Зимбабвийский втулочный насос: механика текучей технологии // Логос. № 2. С. 171-232.
- Ло Дж.* (2015). После метода: беспорядок и социальная наука. М.: Изд-во Института Гайдара.
- Луман Н.* (2011). Общество общества. Т. I. М.: Логос.
- Мосс М.* (1996). Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Пурнен М.* (2019). Социология и социальные науки (Дебаты Тарда и Дюркгейма) // Социология власти. № 4. С. 215-222.
- Роулз Э. У.* (2014). Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент // Социологическое обозрение. № 2. С. 84-140.

7. Признан Минюстом иноагентом

- Сивков Д. Ю. (2022). Онтологический поворот в антропологии и технологические изменения в индигенном коллективе // *Логос*. № 2. С. 193-225.
- Урри Дж. (2012). *Социология за пределами обществ: виды мобильности для XXI столетия*. М.: Изд. дом Высшей школы экономики.
- Филиппов А. Ф. (2008). Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности // *Социологическое обозрение*. № 1. С. 96-116.
- Хайдеггер М. (1993). *Вещь* // Хайдеггер М. *Время и бытие: Статьи и выступления*. М.: Республика. С. 316-326.
- Alexander J. (1988). Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today // *Durkheimian sociology: cultural studies* /ed. by Jeffrey C. Alexander. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1-22.
- Callon M., Latour B. (2015). Unscrewing the Big Leviathan; or How actors macrostructure reality, and how sociologists help them to do so? // *Advances in Social Theory and Methodology* /ed. by K. Knorr and A. Cicourel. London: Routledge and Kegan Paul. P. 277-303.
- Garfinkel H. (2002). *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism* /ed. by A. W. Rawls. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Jones S. S. (1996). What does Durkheim mean by "thing"? // *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*. Vol. 2. P. 43-59.
- Lowrie I. (2017). What Sort of Thing Is the Social? Or, Durkheim and Deleuze on Organization and Infrastructure // *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science* /ed. by Ellenzweig S. and J. H. Zammito. London; New York: Routledge. P. 154-178.
- Parry J. (1986). The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift' // *Man*. № 3. P. 453-473
- Thatcher M. (1987). Interview for *Woman's Own* ("No such thing as society") (23.09.1987) // Margaret Thatcher foundation [Электронный ресурс]. URL: <https://www.margaretthatcher.org/document/106689> (дата обращения 19.02.2024)
- Tarde G., Durkheim E. (2010). *The Debate* (Script by Eduardo Viana Vargas, Bruno Latour, Bruno Karsenti, Frédérique Aït-Touati and Louise Salmon) // *The Social after Gabriele Tarde: Debates and assessments* /ed. by M. Candea. London; New York: Routledge. P. 27-43.

Reality *sui generis*: Things in Durkheim's Ontology

Denis Sivkov

PhD in Philosophy, Lecturer at the Institute for Social Sciences at the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA)

Address: Vernadskogo prosp., 82, Moscow, 115571 Russian Federation

E-mail: sivkov-dy@ranepa.ru

In this article, I explore the limitations of the critique of Emile Durkheim's notorious reductionism presented by Bruno Latour in his Actor-Network Theory project, and suggest an approach to

the ontology of heterogeneity in Durkheim's sociology. This ontology is organized around the notion of the thing (*chose*). What is important in this ontological project is the distinction between material objects and social things such as reality *sui generis*. Reality here is defined by the complex resistance of various social and material things, emotions, landscapes and other ontological orders. Such a heterogeneous ontology requires multiple and situational assemblages and dynamic tensions between things. In Durkheim's case, not only people, but all things are actors. Things act and perceive. They have a kind of affinity, sensibility, self-consciousness, and other features usually attributed only to human actors. I argue that Latour's critique of Durkheimian ontology is a friendly fire. In this sense, with a closer reading of Durkheim's papers, the classic of sociology with his reality *sui generis* could easily become not a scapegoat, but a potential ally for science and technology studies (STS). A significant advantage of Durkheim's heterogeneous ontology over the various approaches in STS is that the sociological classicist sees in resistance the conditions of existence of so-called social things.

Keywords: Durkheim, thing, heterogeneity, reductionism, irredemption, resistance, Latour, science and technology studies

References

- Alexander J. (1988) Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today. *Durkheimian sociology: cultural studies* (ed. by Jeffrey C. Alexander), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-22.
- Alexander J. (2013) *Smysly social'noj zhizni: Kul'tursociologiya* [The meanings of social life: A cultural Sociology], Moscow: Praxis.
- Callon M., Latour B. (2015) Unscrewing the Big Leviathan; or How actors macrostructure reality, and how sociologists help them to do so? *Advances in Social Theory and Methodology* (ed. by K. Knorr and A. Cicourel), London: Routledge and Kegan Paul, p. 277-303.
- Courtin J.-F. (2017) RES. *European dictionary: Dictionary of Untranslatables* (ed. by B. Cassin). Vol. 2, Kiev: Duh I Litera Press, pp. 13-28.
- De Laet M., Mol A. (2017) Zimbabvijskij vtulochnyj nasos: mekhanika tekuchej tekhnologii [The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology]. *Logos*, no 2, pp. 171-232.
- Durkheim E. (1995) *Sociologiya: Ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology: Its subject, method, purpose], Moscow: Kanon.
- Durkheim E. (1994) *Samoubijstvo: Sociologicheskij etjud* [Suicide: A Study in Sociology], Moscow: Mysl'.
- Durkheim E. (2013) Dualizm chelovecheskoj prirody i ego social'nye usloviya [The Dualism of Human Nature and its Social Conditions]. *Russian Sociological Review*, no 2, pp. 133-144.
- Durkheim E. (2018) *Elementarnye formy religioznoj zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [The Elementary Forms of the Religious], Moscow: The Elementary Forms.
- Filippov A. F. (2008) Yasnost', bespokojstvo i refleksiya: k sociologicheskoy harakteristike sovremennosti [Clarity, Anxiety and Reflexivity: Toward a Sociological Characterization of Modernity]. *Russian Sociological Review*, no 1, pp. 96-116.
- Garfinkel H. (2002) *Ethnomethodology's Program: Working Out Durkheim's Aphorism* (ed. by A. W. Rawls), Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Heidegger M. (1993) *The Thing. Time and Being: Papers and presentations*, Moscow: Respublica, pp. 316-326.
- Jones S. S. (1996) What does Durkheim mean by "thing"? *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*, vol. 2, pp. 43-59.
- Kurakin D. (2011) Uskol'zayushchee sakral'noe: problema ambivalentnosti sakral'nogo i ee znachenie dlya «sil'noj programmy» kul'tursociologii [The elusive sacred: The problem of the ambivalence of the sacred and its significance for the "strong program" of cultural sociology]. *Russian Sociological Review*, no 3, pp. 41-70.
- Latour B. (2006a) Gde nedostayushchaya massa? Sociologiya odnoj dveri [Where Are the Missing Masses? The Sociology of few mundane artifacts]. *The Sociology of things*, (ed. V. Vakhstein), Moscow: Territoria Buduschego, pp. 199-222.

- Latour B. (2006) *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoj antropologii* [We have never been modern: Essay in symmetrical anthropology], Saint-Petersburg: EU SPb Press.
- Latour B. (2007) *Ob interob'ektivnosti* [On interobjectivity]. *Russian Sociological Review*, no 2, pp. 79-96.
- Latour B. (2014) *Peresborka social'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu* [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network], Moscow: HSE Press.
- Latour B. (2015) *Paster: Vojna i mir mikrobov, s prilozheniem «Nesvodimogo»* [Pasteur: War and peace of microbes], Saint-Petersburg: EU SPb Press.
- Latour B. (2018) *Politiki prirody* [Politics of Nature], Moscow: Ad Marginem Press.
- Latour B. (2019) *Gabriel' Tard i konec social'nogo* [Gabriel Tarde and the End of the Social]. *Sociology of Power*, no 2, pp. 217-239.
- Lowrie I. (2017) *What Sort of Thing Is the Social? Or, Durkheim and Deleuze on Organization and Infrastructure. The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science* (ed. by S. Ellenzweig and J. H. Zammito), London; New York: Routledge, pp. 154-178.
- Luhmann N. (2011) *Obshchestvo obshchestva* [The society of society], Moscow: Logos Press.
- Mauss M. (1996) *Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po social'noj antropologii* [Societies. Exchange. Person: Works on Social Anthropology], Moscow: Vostochnaya literatura.
- Parry J. (1986) *The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'*. *Man*, no 3, pp. 453-473.
- Thatcher M. (1987) *Interview for Woman's Own ("No such thing as society")* (23.09.1987). *Margaret Thatcher foundation*. URL: <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>
- Pournin M. (2019) *Sociologiya i social'nye nauki (Debaty Tarda i Dyurkgejma)* [Sociology and the Social Sciences (The Tarde-Durkheim Debate)]. *Sociology of Power*, no 4, pp. 215-222.
- Rawls A. W. (2014) *Epistemologiya Dyurkgejma: nezamechennyj argument* [Durkheim's epistemology: the neglected argument]. *Russian Sociological Review*, no 2, pp. 84-140.
- Sivkov D. (2022) *Ontologicheskij povorot v antropologii i tekhnologicheskie izmeneniya v indigenom kollektive* [The ontological turn in anthropology and technological change in indigenous collective]. *Logos*, no 2, pp. 193-225.
- Tarde G., Durkheim E. (2010) *The Debate* (Script by Eduardo Viana Vargas, Bruno Latour, Bruno Karsenti, Frédérique Ait-Touati and Louise Salmon) *The Social after Gabriele Tarde: Debates and assessments* (ed. by Candea M.), London; New York: Routledge, pp. 27-43.
- Urry J. (2012) *Sociologiya za predelami obshchestv: Vidy mobil'nosti dlya XXI stoletiya* [Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century], Moscow: HSE Press.