П'єр Бурдьє, Лоїк Вакан

Рефлексивна соціологія

Pierre Bourdieu, Loic Wacquant

An invitation to reflexive sociology

Part II:
The Chicago Workshop

Polity Press
1992

П’єр Бурдьє, Лоїк Вакан

Рефлексивна соціологія

Частина II:
Чиказький воркшоп

З англійської переклала
Анастасія Рябчук

Медуза
2015

УДК 316.286
ББК 60.5
Б91

Цей переклад став можливим
завдяки підтримці програми перекладів імені Пауля Целана
при фінансуванні *Institut für die Wissenschaften vom Menschen*, Відень
та *ERSTE Foundation*, Відень

Translation made possible
with the support of the Paul Celan Translation Program,
sponsored by the *Institute for Human Sciences*, Vienna,
and *ERSTE Foundation*, Vienna



Institut für die Wissenschaften vom Menschen
Institute for Human Sciences



ERSTE Stiftung

© Лоїк Вакан, 1992
© Анастасія Рябчук, переклад, 2015
© «Медуза», видавництво, 2015

ISBN 978-617-7242-08-5

Зміст

	Передмова. *Ярослав Грицак*	7
I.	Соціологія як соціоаналіз	11
II.	Унікальне і незмінне	27
III.	Логіка полів	53
IV.	Інтерес, габітус, раціональність	78
V.	Мова, гендер і символічне насильство	112
VI.	За *Realpolitik* розуму	154
VII.	Особисте — це соціальне	187
	Література	202

Передмова

Помилки грають таку ж саму роль у науковому житті, що й відкриття. Або інакше: помилки часом є найкоротшим шляхом до відкриття. Разом з моїм колегою, професором теоретичної фізики Юрієм Головачем ми мріємо колись прочитати спільний курс про роль помилок в історії науки. Я не знаю точно, щоби він розповідав. Одначе я, як історик, маю свій список. Скажімо, концепція «публічного простору» Габермаса — котра, як пишуть історики, є радше історичним анахронізмом: вона виникла як проекція конкретних обставин і проблем повоєнної Німеччини на французькі умови 18-го ст. Проте ця концепція залишається добрим інструментом для історичного аналізу, особливо коли йдеться про дослідження з історії міст. Або ж теорія Ернеста Ґеллнера про націоналізм — блискуча, впливова, однак, як видається, помилкова! Зрештою, яким би був сьогоднішній світ без Колумба, котрий, замість відкрити коротший шлях до Індії, відкрив Америку?

Особисто мене одна з моїх численних помилок привела до Бурдьє. Почалося все на конференції в Єйлі у 1998 р., де гуманітарії різних мастей і з різних країн зібралися у черговий раз «передумувати Україну». З усього прослуханого я найбільше пам'ятаю виступ Богдана Рубчака, поета і професора літератури, знаного зі свого гострого, часом їдкого інтелекту. Рубчак із добрим гумором оповідав про те, як українські академіки в Україні пробують побороти свій провінціалізм і для цього творять різні симулякри.

Це було якраз те, що доймало мене у ці часи. Декілька місяців перед тим я зорганізував у Львові конференцію про постмодернізм в Україні. На неї приїхали майже всі, хто вважали себе постмодерністами або принаймні зайняли щодо нього якусь позицію. Після двох днів дискусій було помітно, що, окрім двох-трьох учасників, решта не читали теоретиків постмодернізму. Єдиний, хто признався у цьому, був Юрій Андрухович. Він розповів, як колись пробував читати Ліотара про постмодерний стан, занудився

на перших сторінках і закинув це читання. Андрухович — велика і мужня людина, йому не треба додатково самоствердуватися. Решта ж вдавали, що дочитали і Ліотара, й інших авторів, і старанно дискутували про те, що насправді мали дуже приблизне уявлення. Це був чистий симулякр, чи, якщо хочете — симулякр симулякру. Тому іронія Рубчака впала на добрий ґрунт: про те, що він говорив, я знав із власного досвіду.

Рубчак, звісно, користав з Бодріяра. Я після доповіді пішов шукати книжку цього автора у місцеву книгарню і, заким дійшов, забув усе — окрім того, що він француз і що прізвище починається на «Б». Перша книжка, яку я побачив там, була власне та, яку Ви тримаєте зараз у руках: Pierre Bourdieu, *An Invitation to Reflexive Sociology* with Loic Wacquant, University of Chicago Press and Polity, 1992. Все сходилося: француз, починається з «Б» та інші букви — *r, d, i, u* — збігалися. Особливо мені заімпонувало те, що, як було написано на обкладинці, ця книжка була «єдиним впровадженням у його багатий і різноманітний доробок». Одним словом, я купив її. І не пожалів. Купівля цієї книжки, може, є тою помилкою у моєму житті, з якої я радію найбільше.

Вже потім я додав до своєї домашньої бібліотеки його «Homo Academicus» і «State Nobility», а оскільки займаюся Франком й інтелектуальною історією, то прочитав статтю Бурдьє про роль інтелектуалів у сучасному світі. Але книжка, яку купив в Єйлі, залишається найулюбленішою. Зокрема, я цитую її у своїй біографії Франка «Пророк у своїй вітчизні» (Київ, 2006): теорія ігор Бурдьє допомогла мені вибрати ключ до Франкової біографії. Признаюся, що я не певен до кінця, чи добре зрозумів цю теорію. Про це мені, «чайнику», мав би оповісти хтось із фахових соціологів. З часу свого виходу моя книжка дістала багато рецензій і декілька призів. Але досі я не почув відгуку жодного соціолога. Або вони надто виховані, щоб не образити мене своєю критикою, або вони не читали книжку.

Мені, однак, повезло на зустріч з Анастасією Рябчук. На якомусь етапі кар'єри вона вирішила, що їй було би добре мати диплом магістра історії з Українського католицького університету — університету, в якому я працюю. Це звело нас разом, і ско-

ро виявилося, що ми обоє любимо Бурдьє: вона — як фахівець-соціолог, я — як любитель. З цієї нашої зустрічі й виникла ідея перекласти «An Invitation to Reflexive Sociology» *українською.* Якщо не помиляюся, цей переклад, принаймні на початковій стадії, робився з книжки, яку я купив у Єйлі. Якщо це так, то поява цієї книжки теж пов'язана з помилкою, котра стала такою плідною для моєї наукової діяльності.

У кожному випадку, дуже раджу Вам цю книжку прочитати. Ви уникнете помилок, які я зробив — але не виключено, що вона принесе Вам навіть більше користі, аніж принесла мені.

Ярослав Грицак
Краків, 3 червня 2014 р.

I

Соціологія як соціоаналіз

Лоїк Вакан: Розпочнімо з «Homo Academicus» (Bourdieu 1988a), адже ця праця багато в чому є центральною для Вашого соціологічного проекту (Wacquant 1990a: 678–79). Це водночас емпіричне дослідження академічної інституції та аналіз епістемологічних труднощів і пасток, до яких можна потрапити, аналізуючи власне середовище. Припускаю, що книга Вам легко писалася, адже йдеться про французьких інтелектуалів, тобто середовище, де Ви є одним із ключових агентів уже майже три десятиліття. Натомість, з усіх праць «Homo Academicus», як мені здається, забрала найбільше Ваших дослідницьких зусиль, часу на розмірковування і написання, а також (що, як на мене, показово) — переживань. У вступі Ви описуєте свої вагання щодо видання книги, а потім усю першу главу намагаєтеся запобігти можливим хибним прочитанням і захистити себе від них. Звідки стільки труднощів?

П'єр Бурдьє: Справді, «Homo Academicus» — це праця, яку я дуже довго тримав у шухляді, бо боявся, що після публікації вона вислизне в мене з рук і буде прочитана наперекір її глибинному задуму, а саме — як памфлет або засіб для самокатування[1*]. Завжди існує небезпека втрати контролю над тим, що пишеш. Це відомо ще з часів Платонового «Сьомого листа», але у випадку моєї книги виникли справжні проблеми, коли дійшло до публікації. Мене переповнював страх, що інтереси читачів (а враховуючи зміст мого тексту, переважна частина серед них — представники академічного поля) знівелюють усі зусилля, докладені до запобігання такому спонтанному прочитанню. Я боявся, що читачі зведуть увесь мій аналіз до боротьби в академічному полі, завданням

* Авторські примітки подано в кінці кожного розділу.

якого є об'єктивувати цю боротьбу і тим самим створити певний контроль над нею.

Праця «Homo Academicus» особливо цікава тим, що звична робота наукової об'єктивації тут супроводжується роботою (у психоаналітичному сенсі) над суб'єктом об'єктивації. Коли працюєш із таким об'єктом, то доводиться постійно собі нагадувати, що суб'єкт об'єктивації сам об'єктивується. Найбільш жорстко і брутально об'єктивує аналіз, що здійснюється з чітким усвідомленням можливості його застосування також і до того, хто аналізує. Ба навіть більше — з усвідомленням, що в багатьох, кого зачепить за живе той чи інший «жорстокий» вислів, навіть на мить не промайне думка, що цей вислів стосується і його автора[2]. Як наслідок вони спростовуватимуть як безпідставну жорстокість те, що є *роботою анамнезису,* чи пак соціоаналізом. (Тут я маю на думці декілька пасажів, що віддалили мене від кількох найкращих друзів. У мене були — і мені це видається важливим не лише як історія з мого життя — запеклі сутички з колегами, котрі адекватно сприйняли тезу про насильство об'єктивації, але побачили суперечність у тому, що я нібито об'єктивував інших, але не себе самого, тоді як насправді я постійно мав на думці себе.)

У передмові до англомовного видання ключовою для пояснення й розуміння специфічного місця сучасних французьких філософів (Фуко, Дерріда та інших) на глобальній інтелектуальній сцені я озвучую ту дуже дивну позицію, що її займали ці філософи-єретики. Позицію, згідно з якою буденна необхідність постає як інтелектуальна заслуга, а колективна доля цілого покоління — як особистий вибір. За звичних умов успіх, що привів цих філософів до панівних позицій в академічній системі, спрямовував би їх на просте відтворення цієї системи. Але вони відчули, як освітня система провалюється під їхніми ногами, а після протестів у травні 68-го року і подальших трансформацій французької вищої освіти вони сприймали й переживали ці традиційні панівні позиції як неможливі та нестерпні. Таким чином, ці події підштовхнули їх до свого роду антиінституційної диспозиції[3], яка принаймні частково корінитьсяся в їхньому ставленні до університету як інституції. Не заперечую, що з моєю траєкторією й моєю позицією мені також

притаманний цей антиінституційний настрій. Тому я добре знаю, як неприємно дратує будь-який аналіз, що змушує нас відкривати соціальні детермінанти власної постави, яку сприймаємо як вільний вибір, що до неї ми прийшли самотужки або навіть унаслідок більш чи менш «героїчного» розриву.

Обізнаність із середовищем, яке Ви досліджували, виявилася перевагою, але, з іншого боку, також і перешкодою, яку необхідно було подолати. Чи не тому Ви ґрунтуєте своє дослідження на такій великій кількості даних (один список джерел займає декілька додатків), але показуєте лише незначну їх частину?

— Це справді аскетична книга, якщо говорити про використання даних і про процес написання. Аскеза особливо виявляється в представленні даних. Аналіз моєї інтелектуальної траєкторії[4] прояснив би багато речей, зокрема форму аристократизму, яка є наслідком однієї з найвищих можливих траєкторій у французькій освітній системі — моєї першої освіти як філософа і т. ін. (Це пояснює, чому серед моїх «невидимих вчителів» чимало філософів, а також чому певна форма позитивістського ексгібіціонізму для мене несвідомо заборонена через її прозаїчність і приземленість.) Але попри це, я справді ніколи не опрацьовував більшої кількості даних, ніж у цій книзі. Це не завжди визнають у Великобританії і США[5] — напевно, через позитивістське визначення даних та їх використання, коли наука хибно ідентифікується з ексгібіціонізмом даних і процедур, тоді як доцільніше би було представити умови конструювання й аналізу цих даних.

По-друге, є певна аскеза на рівні написання. Я написав багато сторінок, завдяки легкій полемічності та уїдливості яких міг би здобути скандальний успіх. Але врешті-решт я їх викинув, адже вони б заохотили повернення до буденного (тобто полемічного) сприйняття поля[6]. Варто додати, що науковий виклад глибинного соціологічного аналізу такого типу підіймає дуже гострі питання щодо письма. Необхідно вигадати нову мову, щоб передати водночас чуттєве й розумове, перцепт і концепт. (Журнал, який ми

редагуємо — «Actes de la recherche en sciences sociales»*— є своєрідною лабораторією для експериментування з новим способом соціологічного висловлювання, яке було би здатним передати *погляд (eye):* принцип актуальності, що й конституює науку.)[7] Я прагну створити мову, яка би дозволила творцям дискурсу про соціальний світ уникнути безперспективної альтернативи між сухим об'єктивістським відмежуванням наукових звітів і чутливішими до досвіду літературними формами письма. У «Homo Academicus» я хотів зробити те, що потім спробував і в «Розрізненні»— «дискурсивний монтаж»[8], який дозволив би надати водночас наукове бачення й безпосередню інтуїцію, яку наука пояснює, але зазвичай виключає. Але у випадку «Homo Academicus» це призвело би до ефекту «пришпилювання» і ярликування, це було б насильством над моїм аналізом, тож я мусив відмовитися від цієї ідеї.

Насправді, однією з центральних проблем соціології середовища інтелектуалів є те, що інтелектуали як соціальні агенти є «спонтанними соціологами» з особливими навичками об'єктивації інших. Водночас вони є професіоналами з дискурсу й прояснень, тож мають значно більше можливостей надавати своїй спонтанній соціології (тобто баченню соціального світу, зумовленому їхнім інтересом) вигляду наукової соціології.

У «Homo Academicus» Ви пропонуєте читачеві соціологічне дослідження Вашого власного інтелектуального середовища. Але Ваше завдання — не монографія про французькі університети та їхніх викладачів, а більш фундаментальна теза про соціологічний метод.

— Я почав це дослідження у середині шістдесятих, коли криза академічної інституції (піком якої став рух 68-го року) вже розгорталася, але ще не стала настільки гострою, щоби спротив академічній «владі» став відкритим. Тоді моїм наміром було провес-

* «Акти досліджень із суспільних наук» *(фр.). Тут і далі посторінково — примітки перекладачки і редакторки.*

ти своєрідний *соціологічний тест самої соціологічної практики*. Існують спроби підірвати авторитет соціологічного знання чи дискваліфікувати соціологію як науку під приводом, що соціолог завжди пропонує історично зумовлений погляд на соціальний світ. Я ж намагався показати, що соціологія певною мірою може уникнути цього історицистського хибного кола. Якщо спертися на знання про соціальний простір, де виробляється наука про суспільство, можна контролювати ефекти того детермінізму, що діє в цьому просторі й нависає над самими соціологами.

У цьому дослідженні я переслідую подвійну мету та конструюю подвійний об'єкт. Першим очевидним об'єктом є французька академічна інституція. Необхідно проаналізувати її структури та спосіб роботи, різні види влади, що діють у цьому просторі; траєкторії агентів, які опиняються в цій інституції й займають у ній певні посади; своєрідне «професорське» бачення світу тощо. Другим, глибшим об'єктом є рефлексивний поворот, притаманний об'єктивуванню власного середовища — об'єктивування інституції, соціальна роль якої полягає в наданні об'єктивності та універсальності власним об'єктиваціям.

До цього підходу — використання університету, тобто осередку Вашого професійного життя, для дослідження соціологічного погляду — Ви зверталися і раніше, коли на початку шістдесятих проводили дослідження шлюбних практик Вашого села у Південно-Західній Франції (Bourdieu 1962b, 1962c, 1977b) після завершення подібного дослідження серед алжирських селян (Bourdieu 1972, 1990a; 147–61).

— Так, «Homo Academicus» є кульмінацією (принаймні в біографічному сенсі) дуже самосвідомого «епістемологічного експерименту», який я розпочав на початку шістдесятих. Тоді я вирішив застосувати до найближчого мені світу ті методи дослідження, які я використовував для прояснення логіки родинних зв'язків у чужому світі, тобто серед алжирських селян і робітників. Моїм завданням було подолати звичне ставлення спостерігача до середовища, яке він досліджує, і натомість зробити буденне екзотичним,

а екзотичне — буденним. Таким чином, можна чітко показати те, що в обох випадках береться за даність, а також надати практичне підтвердження можливості повної соціологічної об'єктивації об'єкта *і* ставлення суб'єкта до об'єкта — те, що я називаю *учасницькою об'єктивацією*[9]. Але зрештою я опинився в неможливих умовах. Виявилося неймовірно складно, а то й неможливо повністю об'єктивувати без об'єктивації інтересів, які я міг мати в об'єктивації інших, і водночас чинити спротив спокусі, притаманній поставі соціолога, а саме — абсолютному погляду на предмет дослідження, свого роду інтелектуальній владі над інтелектуальним світом. Отже, щоб успішно завершити й опублікувати це дослідження, я мусив відкрити глибоку істину про цей світ, а саме — що всі в ньому змагаються за можливість робити те, що соціолог має спокусу зробити. Я мусив об'єктивувати цю спокусу, а точніше — об'єктивувати ту форму, якої вона могла набути в конкретний момент часу в соціологові П'єрі Бурдьє.

Ви наголошуєте на необхідності рефлексивного повернення до соціолога й до його чи її світу виробництва. Ви наполягаєте, що це не форма інтелектуального нарцисизму, що це має реальні наукові наслідки.

— Справді, я вважаю, що *соціологія соціології є фундаментальною складовою соціологічної епістемології.* Це не одна з можливих спеціалізацій серед багатьох інших, а необхідна передумова будь-якої ґрунтовної наукової практики. На мою думку, одне з ключових джерел помилок в суспільних науках походить від неконтрольованого ставлення до об'єкта, що має наслідком проектування цього ставлення на об'єкт. Коли я читаю деякі соціологічні праці, мене непокоїть, що люди, чиєю професією є об'єктивація соціального світу, так рідко спроможні об'єктивувати самих себе. Часто вони не усвідомлюють, що позірно науковий дискурс розповідає не про об'єкт, але про їхнє ставлення до об'єкта.

До об'єктивації об'єктивуючої точки зору соціолога вдаються доволі часто, але надто поверхово, хоч на перший погляд і радикально. Коли ми говоримо «соціолог вписаний в історичний кон-

текст», то зазвичай маємо на увазі «буржуазний соціолог», і на цьому крапка. Але об'єктивація будь-якого виробника культури вимагає значно більшого, ніж вказування на — і оплакування — його класового походження і становища, його «раси» чи гендеру. Не слід забувати і про об'єктивацію його позиції у світі культурного виробництва (у випадку наукового чи академічного поля). Один із внесків «Homo Academicus» — показати, що коли ми здійснюємо об'єктивацію в стилі Лукача (а за ним — Люсьєна Ґолдмана, якщо взяти одну з найбільш складних і комплексних форм цього поширеного соціологічного редукціонізму), ми здійснюємо те, що я називаю *помилкою спрощених умовиводів* (Bourdieu 1988d). Така помилка пов'язує напряму культурні об'єкти і соціальні класи чи групи, якими чи для яких вони створені (скажімо, коли говорять, що така-то форма англійського театру виражає «дилему постання середнього класу»). Коли ми намагаємося встановити прямий зв'язок між дуже віддаленими термінами, то випускаємо з уваги суттєве посередництво стосовно автономного простору культурного виробництва. Цей простір, одначе, є соціальним простором із власною логікою, де агенти змагаються за певного роду ставки і відстоюють інтереси, що не становлять суттєвого інтересу з точки зору ставок у валюті ширшого соціального світу.

Але якщо ми зупинимося на цьому, то залишимо без розгляду одне із ключових упереджень. Воно ж полягає не в соціальному (класовому) становищі і не у специфічній позиції соціолога в полі культурного виробництва (а також, за тим самим шаблоном, не у його чи її розташуванні у просторі можливих теоретичних, змістовних і методологічних позицій), але у невидимих детермінантах, притаманних самій інтелектуальній поставі, у науковому погляді, що він чи вона скеровує на соціальний світ. Тільки-но ми починаємо спостерігати *(theorein)* соціальний світ, ми вводимо до сприйняття цього світу упередження, пов'язане з необхідністю повністю залишити цей світ для того, щоб вивчати його, описувати чи говорити про нього. Це *теоретистське* чи *інтелектуалістське* упередження полягає у тому, що ми забуваємо вписати до вибудованої нами теорії соціального світу той факт, що ця теорія є продуктом теоретичного погляду, «споглядального ока».

Справді рефлексивна соціологія мусить повсякчас остерігатися цього епістемоцентризму, «етноцентризму науковця». Вона мусить боротися з ігноруванням усього того, що аналітик вводить до свого розуміння об'єкта через те, що він сам є поза об'єктом, розглядає його здалеку і згори[10]. Ставлення до поняття «рідні» в антрополога, що вибудовує генеалогію, неймовірно далеке від того, що має глава кабільського клану, вирішуючи практичну і нагальну проблему пошуку відповідної дружини для свого сина. Так само і соціолог, котрий вивчає, наприклад, американську освітню систему, розглядає школу зовсім інакше, ніж батько, що шукає хорошу школу для своєї доньки.

Йдеться не про те, що теоретичне знання нічого не варте, але що ми повинні знати його межі й супроводжувати усі наукові описи також і описом меж та обмежень наукових описів. Теоретичне знання завдячує деякими зі своїх найсуттєвіших властивостей тому факту, що умови виробництва цього знання не є умовами практики.

Іншими словами, адекватна наука про суспільство мусить вибудувати такі теорії, що включають в себе теорію прірви між теорією і практикою.

— Саме так. Адекватна модель реальності має брати до уваги відстань між практичним досвідом агентів (які нічого не знають про цю модель) і самою моделлю, що уможливлює функціонування механізмів, які вона описує, за несвідомої «співучасті» агентів. А дослідження університетів слугують лакмусовим папірцем цієї вимоги, адже все навколо схиляє науковця до теоретистської похибки. Як будь-який соціальний простір, академічний світ є місцем боротьби за правду про науковий світ і про соціальний світ загалом. Побіжно зазначу, що соціальний світ є безперервним простором боротьби за визначення того, чим є соціальний світ. Але особливість академічного світу полягає в тому, що його вердикти і твердження мають неабиякий вплив на суспільство. В академічному просторі постійно воюють за соціальний мандат і авторизацію говорити правду про соціальний світ (наприклад,

визначати, хто є злочинцем чи «професіоналом», де пролягають межі робітничого класу, чи певні групи, регіони і нації існують і можуть вимагати дотримання їхніх прав тощо). Здійснення інтервенції в ролі соціолога спокушує можливістю приписати собі роль нейтрального арбітра, судді, розподілювача добра і зла.

Інакше кажучи, інтелектуалістська і теоретистська похибка була спокусою *par excellence* для соціолога, який є учасником боротьби за правду і водночас прагне розповісти правду про цей світ, частиною якого він є, з протилежних перспектив. Спокуса знищити опонентів шляхом їх об'єктивації, постійно присутня на об'єктивістському етапі дослідження, виходить із серйозних *технічних* помилок. Я наголошую — «технічних», щоб вказати на відмінність між науковою працею і чистою рефлексією. Адже все, що я сказав, можна перевести у дуже конкретні дослідницькі операції: змінні, які додають або вилучають з аналізу відповідностей, джерела даних, які інтерпретують або відкидають, нові критерії, які включають до аналізу тощо. Конструювання кожного з використаних мною індикаторів інтелектуальної значимості потребувало неймовірних зусиль. Адже у всесвіті, де ідентичність великою мірою твориться символічними стратегіями і в підсумку опирається на колективну віру, навіть найменшу деталь необхідно незалежно перевіряти з різних джерел.

Саме це повернення до загального ставлення аналітика до свого об'єкта і до його чи її конкретної позиції у просторі наукового виробництва відрізняє тип рефлексивності, який Ви захищаєте, від рефлексивності Ґолднера (Gouldner 1970), Ґарфінкеля (Garfinkel 1967, див. також Megan and Wood 1975, Pollner 1991) чи Блура (Bloor 1976).

— Так. Ґарфінкеля задовольняє дуже загальне роз'яснення диспозиції — універсальне, пов'язане зі статусом агента як знаючого суб'єкта. У цьому сенсі його рефлексивність виключно феноменологічна. У Ґолднера рефлексивність лишається радше програмним гаслом, а не справжньою програмою *праці*[11].

Необхідно об'єктивувати не (лише) індивіда, який здійснює — дослідження у власній індивідуальній ідіосинкразії, але також і позицію, яку цей індивід займає в академічному просторі, і упередження, притаманні позиції «поза грою». Чого бракує цій американській традиції, так це справді рефлексивного і критичного аналізу академічної інституції, а конкретніше — соціологічної інституції, не як довершеного продукту, а як умови наукового прогресу. Тому, безумовно, є дуже конкретні соціологічні причини, серед яких окремо варто виділити слабшу присутність критичної політичної традиції.

Мені здається, що та форма рефлексивності, яку я пропагую, є відмінною і парадоксальною тим, що вона *фундаментально антинарцисична.* Психоаналітичну рефлексивність краще сприймають і толерують, бо попри те, що механізми відкриття є універсальними, вони також пов'язані з унікальною історією: стосунки з батьком завжди є стосунками з конкретним батьком у конкретній історії. Натомість справжній соціологічній рефлексивності бракує шарму, вона є навіть болючою, бо змушує нас виявляти речі, які є *загальними,* спільними, банальними і буденними. А на шкалі інтелектуальних чеснот нема нічого гіршого, ніж буденне і посереднє. Цим можна пояснити велику міру спротиву інтелектуалів соціології, особливо не-нарцисичній рефлексивній соціології.

Соціологія соціології, яку я пропагую, має мало спільного із самовдоволеним інтимним зверненням до приватної *особи* соціолога чи з пошуком інтелектуального *Zeitgeist*, духу часу, що надихає чиїсь дослідження, як в Ґолднеровому (Gouldner 1970) аналізі Парсонса у «Наближенні кризи соціології». Я мушу також повністю відмежуватися від модної останнім часом серед деяких американських антропологів форми «рефлексивності», представленої самозакоханим спостереженням письма і почуттів спостерігача (наприклад, Marcus and Fischer 1986, Geertz 1987, Rosaldo 1989, Saniek 1990). Після виснаження джерел зачарування польовими дослідженнями вони звернулися до розмов про самих себе, а не про об'єкт своїх досліджень. Коли така поверхово радикальна відмова від етнографічного письма як «поетики і політики» (Clifford and Marcus 1986) стає самоціллю, вона відкриває двері

схованому під тонкою вуаллю нігілістичному релятивізму (який, я боюсь, також є підґрунтям різноманітних версій «сильної програми» в соціології науки), що є протилежністю справді рефлексивній соціальній науці.

Позиції соціального науковця, який розглядає ззовні світ, у який він прямо не залучений, притаманне інтелектуалістське упередження. Для Вас здійснення вимоги рефлексивності потребує об'єктивування цього інтелектуалістського сприйняття світу, що замінило практичне сприйняття практики на схоластичне ставлення спостерігача до свого об'єкта.

— Це одна з основних відмінностей між мною і Ґарфінкелем та етнометодологією. Я визнаю, що є первинний досвід соціального, який (як показали Гуссерль і Шюц) опирається на беззастережну віру у фактичність світу, що призводить до сприйняття цього світу як даність. Цей аналіз чудовий для опису, але ми мусимо йти далі, ніж опис, підіймаючи питання передумов цього доксичного досвіду. Слід визнати, що збіг між об'єктивними і втіленими структурами, котрий створює ілюзію спонтанного розуміння, є партикулярним випадком ставлення до світу, а саме — ставлення аборигена. Велика заслуга етнологічного досвіду полягає у сприянні усвідомленню того факту, що такий збіг не є універсальним, як би нас не хотіла переконати в цьому феноменологія, (несвідомо) універсалізуючи рефлексію, що базується на одному партикулярному випадку ставлення аборигена до власного суспільства.

Слід додати між іншим, що етнометодологам притаманний позитивізм. У боротьбі проти статистичного позитивізму вони прийняли деякі з презумпцій своїх опонентів, зокрема протиставлення одних даних іншим, відео записів — статистичним індексам. Це нагадує слова Башляра (Bachelard 1938: 20): «загалом, перешкоди науковій культурі завжди йдуть парами». Задовольнятися «записом» означає не помічати питання конструювання чи делімітації *(decoupage)* реальності — гляньмо на фотографію. Передбачається прийняття наперед сконструйованої конкретики, яка не обов'язково включає принципи власної інтерпретації. Наприклад,