

УДК 316.012

ВАЛЕНТИН ТАРАСЕНКО,

доктор социологических наук, профессор кафедры теории и истории социологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко, ведущий научный сотрудник отдела истории, теории и методологии социологии Института социологии НАН Украины

ИРИНА МАЙСТРУК,

кандидат социологических наук, доцент кафедры теоретической и практической культурологии Национальной академии руководящих кадров культуры и искусств

Социологическая эпистемология: проблемы и возможности

Аннотация

Статья посвящена анализу условий и проблем формирования социологической эпистемологии — учения о процессе познания в социологии. Обосновывается наличие потребности социологической науки в изучении ее собственного познавательного процесса, зависимость способов решения эпистемологических проблем от раскрытия фундаментальных особенностей гносеологической природы социологии. Анализируется гносеологическое содержание и методологическая роль в социологии принципа отражения, принципа понимания и принципа конструирования, определяющих в значительной степени становление социологической эпистемологии.

Ключевые слова: *гносеология, социологическая эпистемология, гносеологическая природа социологии, эпистемологическая проблема, принцип отражения, принцип понимания, принцип конструирования*

Общие предпосылки социологической эпистемологии

Историческая судьба социологии распорядилась таким образом, что эта научная дисциплина, обладающая развитой способностью к саморефлексии и располагающая теорией эмпирического исследования, не имеет своей эпистемологии — учения о собственном процессе познания. Не имеет прежде всего по той причине, что не изучает этот процесс, особенно в разрезе гносеологического подхода.

Ситуация с этим подходом в современной философской методологии и теории познания непростая. По всему видно, что традиционную субъектно-объектную гносеологию оттесняют на периферию наук, изучающих процесс познания, подвергают критике за так называемый абстрактный гносеологизм, оторванность от исторических и социокультурных предпосылок познания, узко “отражательную направленность”, якобы прокламирующую “фотографирование” объекта, зеркальное воспроизведение последнего через образ-копию, и т.д., и т.п.

“Чувство неудовлетворенности возникает уже от употребления самого термина “теория познания”, — утверждает методолог Л.А.Микешина. — Все чаще его заменяют термином “эпистемология”, особенно после критики К.Поппера и отождествления им традиционной теории познания Локка, Беркли, Юма, Канта с “философией веры”, которой противопоставлена современная эпистемология. За прошедшие века само сочетание слов в термине “теория познания” приобрело идиоматический оттенок; как правило, никто уже не задумывается над тем, правомерно ли говорить в этом случае о *теории*, и если да, то в каком смысле” [Микешина, 2005: с. 13].

На наш взгляд, это замечание Л.Микешиной справедливо более всего в общеполитическом плане, когда речь идет об изучении самых общих закономерностей познания и разработке соответствующих методологических принципов. Что же касается научной конкретики, в том числе и социологии, гносеологическая природа которой остается все еще не изученной, то следует сделать ряд уточнений.

Во-первых, если какой-нибудь науке и нужна “старая гносеология”, то это социология. Последняя нуждается прежде всего в традиционной гносеологии, ведь именно она сможет помочь ей разобраться в том, как в социологическом познании осуществляются рефлексивные процессы, что в реальности социология отображает, а что только маркирует, что искусственно конструирует, а что допускает условно и т.д. Без различения и разграничения всего этого так и останутся неосвоенными в социологии азы гносеологии.

Во-вторых, новая ситуация в области эпистемологии, возникшая в последние годы, может не оставить социологии надежд иметь свою теорию познания, поскольку эпистемология обнаруживает “заглатывающую” тенденцию, готовясь захватить в свое лоно и социологию. В литературе этот момент отмечен заявлениями о том, что в предмет эпистемологии входят история социологии и социология знания. “Наука, которую обычно называют “историей социологии”, — пишет, например, В.Д.Плахов, — в более широком плане составляет лишь определенную часть (вид) эпистемологического подхода к знанию вообще и к науке, в том числе и социологии, в частности. Наука “история социологии”, иначе говоря, входит в предмет социоэпистемологии как науки о социальном знании и познании. И еще более строго — в предмет социологической эпистемологии как особой научной дисциплины,

изучающей особенности и закономерности развития и организации социологической науки” [Плахов, 2006: с. 6].

Как видим, вырисовывается такая схема “привязки” социологии к эпистемологии: социологическая эпистемология — социоэпистемология — эпистемология (общая). Разумеется, социология, как, очевидно, и любая другая наука, — эпистемологическая дисциплина, поэтому ту часть, которую она отчасти уже занимает или должна занять полным своим составом в обширной системе эпистемологии, вполне можно называть социологической эпистемологией в широком понимании, тем более, что термин “социологическая эпистемология” существует, хотя и нуждается в более конкретном, “узком” гносеологическом толковании. И вообще, стоит добавить, что формирующаяся социологическая часть эпистемологии требует усиления своего гносеологического сегмента, даже вопреки тем направлениям в социологической науке, представители которых напрочь его отвергают, заявляя о преодолении субъект-объектного дуализма, об исчезновении субъекта познания, самой социологии, социального и т.п. Однако очевидно, что только гносеологически вооруженная социология сможет войти в современную эпистемологию на условиях собственного концепта своего же познания, а не только в той версии последнего, которую предоставит ей эпистемология.

В-третьих, ждать надежной методологической помощи, руководящих на этот счет гносеологических “указаний” от современной украинской философии, переживающей перманентный процесс трансформации своего основного вопроса, социологии не приходится (в отличие от формулировки Ф.Энгельса, интерпретировавшего “высший” вопрос философии в гносеологическом ключе как “вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе” [Маркс, Энгельс, т. 21: с. 283]). Современные трактовки этого вопроса идут не столько от потребностей познания, сколько от актуальных задач жизнедеятельности человечества, осознаваемых философами. Разные варианты этих негносеологических трактовок опираются чаще всего на социоантропологический, синергетический, экологический и другие подходы в науке и практике, в том числе и такой среди них, как проблема войны и мира. “Итак, основным вопросом современной философии, решение которого стало главным и для всего человечества, — утверждает философ В.С.Лутай, — является достижение неантагонистического решения тех острейших противоречий, которые возникли во взаимодействии человечества и природы, между основными социумами, между обществом и личностью” [Лутай, 2004: с. 5].

Словом, изменения в понимании жизненных акцентов человечества, определяющих конъюнктурные направления социального мышления, воспринимаются философами как “толчки” к перетрактовкам основного вопроса философии в качестве главного фокуса в ее видении мира. Конечно, ценность этих трактовок сомнению не подлежит, однако, исходя из всего этого, нельзя не заметить крен в сторону практической функции философии, снижение внимания к гносеологической проблематике. Возникли даже концепция и модель некой философии “некантовского типа”, — так называемая практическая философия, основывающаяся, как разъясняют А.Лой и А.Толстоухов, на креативном начале с задачей обеспечения прагматического решения различных прикладных проблем. Она охватывает философию экономики, социальную философию, политическую философию, философию права, философию экологии, философию абсолюта (философию религии) [Лой, Толстоухов, 2000].

Думается, от такого варианта практической философии трудно ожидать компетентного анализа глубинных познавательных проблем и противоречий социологии. Однако возникает прямой вопрос относительно социальной философии, включенной в состав практической философии: став практической, отказывается ли она от своей гносеологической роли, своих методологических “обязанностей” и прерогатив в области социального, в том числе и социологического, познания?

А.Лой и А.Толстоухов уточняют: “Когда социальная философия рассматривает общество, например, с позиции системного подхода, когда она интересуется совокупностью функций общественного целого, которые обеспечивают ему успешную адаптацию к меняющейся среде, то в таком случае она не имеет никакого отношения к практической философии. Но когда ту же социальную философию интересует роль социального действия как конституента определенного типа отношений между людьми, когда действие трансформирует какую-нибудь необходимую для общественной самоорганизации людей значимость, тогда такого рода исследование поневоле приобщается к социальной философии” [Лой, Толстоухов, 2000]. Выходит, социальная философия полностью не утрачивает интереса к гносеологическим, а шире — к эпистемологическим аспектам познавательной деятельности человека, но что это за философия, какова ее гносеологическая компетентность и каков уровень ее научности?

Об этом следует спрашивать, ибо такая модель социальной философии, как исторический материализм, разрабатывавший методологию социального познания, можно сказать, сдана в архив; ее либо рьяно критикуют, либо замалчивают, но тем не менее не реконструируют. После того, как бывшие советские историки-теоретики, в том числе и социологи, словно по команде, отказались от исторического материализма, а вместе с ним и от своего творческого наследия, создававшего под эгидой его методологии, они теоретически “поплыли”, демонстрируя копировальный образ теоретического мышления, развернутого в сторону главным образом западной и американской философии и социологии. Именно отсюда черпаются теоретические достижения и методологические установки для современной украинской социологии, хотя без истматовской теоретико-методологической базы они явно недостаточны. Здесь необходимо подчеркнуть, что без исторического материализма анализ социального и социологического познания как научное предприятие весьма ограничен, потому что истмат, даже будучи в бывшем СССР изрядно задогматизированным и заидеологизированным, содержит в себе некоторые способы теоретизирования, отсутствующие у других моделей социальной философии, да и современную эклектику он способен обобщать.

Нельзя не отметить, что оттеснение гносеологической трактовки основного вопроса философии на периферию эпистемологического дискурса, утрата ею (трактовкой) некогда принадлежавшей ей позиции первостепенной важности, а также отказ социальных ученых от истмата — все это повлияло на общие способы теоретического выражения социальной реальности. Например, в социологии идею развития сменила идея изменения, а принципы материалистической диалектики как общей теории развития и познания остались невостребованными и незадействованными. Формула же основного вопроса философии, которая в послемарксовском марксизме получила разработку в виде единства (тождества) диалектики, логики и теории познания, рассыпалась. Диалектика, логика и теория познания не только оста-

лись каждая сама по себе, но и едва ли не полностью удалились из теоретической социологии. Понятно, сам сложный процесс социального и социологического познания требует реабилитации, реконструкции и дальнейшего развития исторического материализма, обосновывающего особую концепцию этих разновидностей в духовно-интеллектуального освоения социальной реальности.

В-четвертых, гносеологическая природа социологии настолько сложна и специфична, что общие эпистемологические принципы и закономерности реализуются через систему ее исследовательско-познавательных практик особым образом. Это требует от нее пристального внимания к данным процессам и механизмам. Необходима прежде всего гармонизация рефлексии и саморефлексии социологии, между которыми образовался разрыв, побуждающий некоторых социологов утверждать, что социология — в кризисе. Обычное наблюдение показывает, что чаще в социологии говорят о рефлексии, чем о саморефлексии, об исследовании, чем о познании. Действует стереотип наивного социолога, отождествляющего исследование и познание, хотя они могут не совпадать. И вся эта ситуация объясняется не только тем обстоятельством, что научный интеллект социологии концептуально не охватывает ее как целостность, эпистемологическую тотальность. Отсюда — тот пробел в теоретико-методологическом фундаменте социологии, с которым, кажется, свыклись социологи. Это — отсутствие в социологии теории самой социологии. Вместо нее имеется некий тощий образ, предложенный на начальном этапе становления социологии, — “наука об обществе”.

Кардинальные изменения в мировоззренческих основах современного обществознания, перекосы в исследовательских программах, неизученность гносеологической природы социологии, определяющей ее научную идентичность и место среди наук как познавательных систем, — все это весомые сдерживающие препятствия для социологической эпистемологии. Наконец, противоречивые связи между макро-, мезо- и микроэлементами социологии не способствуют воцарению единства ее гносеологических принципов и механизмов.

Надо сказать, что противоречия во внутренней архитектуре социологии неминуемы, так как процесс социологического познания многовекторный и многовариантный, причем он основывается на противоположно направленных рефлексии и саморефлексии. Если первая фокусирует познание на социальной реальности, находящейся вне социологии, то вторая — на самой социологии, вследствие чего возникают расхождения в ее предметной области, познавательных интересах и целях, а также результатах. В частности, предметная область раздваивается: в первом случае она охватывает социальную реальность (социальный мир), во втором — саму социологию, превращенную в объект самопознания. В этой связи становится понятно, что непременным условием социологического познания должно быть единство рефлексии и саморефлексии, обеспечивающее социологии возможность понимать социальный мир и себя не только на основе открытых ею свойств и качеств мира, но и, так сказать, из своих собственных качеств, уровня своей познавательной способности. Для этого нужна именно саморефлексирующая социология. Нечего и говорить, что развитию данного качества социологии поможет собственная гносеология.

В-пятых, латентная природа социального объекта вносит в процесс его социологического познания такие возмущения, сложности и трудности,

справиться с которыми может только сама социология, опираясь, разумеется, на гносеологию и социальную философию.

Латентность объекта означает, что он никогда не обретает предметной формы своего бытия, своей наличности. “Социальный мир онтологически пуст”, — справедливо утверждает Ю. Качанов [Качанов, 2006]. Известная формула Дж. Беркли “Быть — значит быть воспринятым” косвенно говорит о том же: латентный объект чувствами исследователя не воспринимается, следовательно, эмпирически его нет. А что же тогда есть и как его можно познавать? В этом и состоит “вечная” гносеологическая проблема социологии, ее главный вопрос.

Но дело в том, что “онтологическая пустота” социального объекта — особого рода. Она не означает, что его вовсе нет, что он не существует как таковой. Напротив, о том, что объект познания реально наличествует, что ему присущи определенные свойства, что он отличается от других объектов, — все это социологу подсказывают человеческий опыт и здравый смысл, усвоенные им и как человеком, и как специалистом. Да, опыт говорит, что в социальном мире существуют, к примеру, равенство и неравенство, свобода и несвобода, бедность и богатство, совесть и бессовестность и т.д., и т.п. И все это — латентные объекты, к которым эмпирические контактные методы исследования непосредственно не применимы. Их можно познавать только через их же проявления, то есть через различные средства и способы обнаружения. Но релевантны ли эти проявления свойствам самого объекта или же эту релевантность приписывает им сам исследователь? Это — тоже сложная гносеологическая проблема социологии, которая нередко игнорируется в эмпирических исследованиях. Здесь корень возникновения коллизий между исследованием и познанием. Ясно, что устранять их, если они возникают, поможет опять-таки социологическая гносеология.

Наконец, *в-шестых*, утвердившаяся в новейшей социологии традиция конструирования и маркирования, когда некий объект социальной реальности либо искусственно создается за рабочим столом, либо только обозначается, ставит вопрос о гносеологической природе и значении конструкторов и маркеров (кодов, символов и т.д.). Ведь в этом случае не только может идти, но уже идет речь о познании без отображения, о вытеснении отражения пониманием, вообще о замене эпистемологического реализма антиреализмом и иррационализмом. Логика понятна: с помощью возбужденного воображения и интеллектуальной импровизации можно идеально сконструировать что угодно и выставить его как элемент реальности, а под маркер можно подвести любое содержание и принять последнее тоже в качестве фрагмента реальности. Словом, на место реальности теперь вполне возможно ставить искусственно сработанный миф о ней, ведь познание ее выглядит как будто совсем не обязательным делом. Современные конструктивисты так и считают: того, что называют “данным” сознанию, нет и быть не может, а все когнитивные образования могут быть представлены как интеллектуальные конструкции [Лекторский, 2008: с. 3]. Ясно, что ситуация в социологическом познании непростая, разбираться с ее проблемами сможет ее же гносеология.

Таким образом, в социологии имеется множество гносеологических вопросов, не имеющих достоверных ответов. Очевидно, дать эти ответы — задача социологической эпистемологии, способной вскрыть сложную гносеологическую природу социологии. Следует заметить, что понятие “гносеологическая природа социологии” не разработано ни в эпистемологии, ни

в социальной философии, ни в самой социологии. Даже социология знания, которая, согласно М.Шелеру и К.Маннгейму, изучает знание, познание и мышление и, казалось бы, должна вплотную приблизиться к этому понятию, не оперирует им. Тем не менее некоторые важные аспекты содержания этого понятия можно обозначить, учитывая, что оно фиксирует особую характеристику социологии как исследовательско-познавательной дисциплины, а именно субъект-объектное отношение ее к социальному миру, определяющее ее способ духовно-интеллектуального освоения (познания) этого мира. В соответствии со своей гносеологической природой социология занимает определенное место среди наук как эпистемологических систем и строит с ними свои отношения. В свою очередь, ее гносеологическая природа определяется и выражается сочетанием множества различных методологий, познавательных технологий, исследовательских методов, методик и техник, программ, систем понятий и метафор, когнитивных вкраплений из других наук, проникающих в социологию, и т.д. Благодаря такой универсальной гносеологической способности социология разворачивает свой познавательный процесс по таким главным линиям — отображение, понимание, конструирование, оценивание. Вместе с тем это и способы познания, предполагающие дифференциацию эпистемологических целей, использование специфических средств, в том числе и научность языка, но отражения единого результата — знания.

Отобразительная способность социологии (принцип отражения)

Вся наука основывается на давней аксиоме: в познании реальность отображается, и это первейшее условие получения знания о ней. Если же нечто неким образом не отображается, то познание его невозможно. Опорой данной аксиомы является, конечно же, вся история человеческого познания, но особое обоснование она получила в диалектико-материалистической теории познания, в частности, в учении об отражении как способности всей материи, которая (способность) в своем развитии прошла ряд этапов, начиная от физического (механического) отражения и кончая отображением реальных в человеческой голове. Такое отображение — самый высокий уровень отражения, предполагающий общественного субъекта познания, изобретательные и творческие целевые начала его познавательной деятельности, опирающейся на практику. Вот почему в социологии реализуется именно принцип человеческого, осознанного отображения, выражающий и утверждающий данную аксиому, но реализующийся особым образом, поскольку социология, как уже указывалось, имеет дело с латентным объектом. Последний прямому отображению не подлежит, а только опосредованному — через свои проявления. Это вносит в процесс социологического познания такие сложности, без преодоления которых последний не может состояться.

Речь идет прежде всего о появлении у объекта познания двойника — заместителя, в качестве которого выступает определенное образование (явление, процесс, действие, поступок и т.п.), которое транслирует и выражает через себя, свое функционирование те или иные проявления латентного объекта. Если это, например, совесть, то, как утверждает здравый смысл, основанный на практике жизни, она проявляется через поведение людей. Следовательно, индивидуальное поведение выступает не только средством выра-

жения совести, но и заменителем ее как объекта познания, поскольку считается (опять-таки на основе здравого смысла), что свойства латентной совести и их проявление через транслирующее и выражающее поведение адекватны или же идентичны друг другу. Таким образом поведение становится параллельным объектом познания совести, но теперь оно выступает как **предмет исследования**, проводимого с помощью контактных эмпирических методов, например, наблюдения, в результате чего в голове социолога возникает наглядный образ, однако не совести, а поведения. Это означает, что поведение, транслирующее и выражающее проявления совести, непосредственно отображается познающим субъектом, который в особенностях поведения склонен видеть воплощение определенных характеристик совести. Чтобы описать их, в познании совести должен следовать далее возврат “назад” — к совести (к объекту познания).

Что это такое с гносеологической точки зрения? Это есть восхождение от эмпирического отношения (к поведению) на уровень умозрительно-теоретического отношения (к совести), от наглядного образа поведения к умозрительному образу совести, то есть исследователь возвращается к начальному пункту познания. Этот возврат происходит путем интерпретации информации о поведении (наглядного образа) и конструирования умозрительного образа (характеристики) совести познавательными средствами. Другими словами, исследователь теоретически конструирует образ того формата совести, который подсказывают ему здравый смысл и изученное поведение и который видится его творческому воображению. Далее умозрительный образ объективируется и конституируется как элемент социальной реальности, то есть как наличная совесть.

Теперь исследователь может претенциозно заявить: изученная мною совесть человека *N* такова, какой я ее изобразил. Нет, такова она или другая — это зависит не от убежденности исследователя, а от меры совпадения образа и оригинала, которую он, естественно, никогда не знает и не может знать, ведь напрямую соотнести свой умозрительный концепт с совестью ему не дано. Эта процедура напрочь отсутствует в познании латентных социальных объектов. На самом деле меру совпадения образа и оригинала может знать только тот, чья совесть изучается, если он имеет возможность соотнести выводы социолога со своими представлениями о собственной совести. Что же касается социолога, то он судит об этой мере по другой схеме — адекватность метода, методики и величина зафиксированных ошибок исследования. Чем более адекватен метод, а ошибка меньше, тем, следовательно, полученное знание ближе к реалиям.

Что же следует из сказанного здесь? Следует заключение о том, что содержание принципа отражения весьма обширно, поскольку сам этот процесс очень сложный и противоречивый. Он состоит из множества исследовательско-познавательных процедур, связывающих социальный, а также эпистемологический опыт человечества и социологические исследовательские практики. В результате латентный объект отображается через понимание (осмысление), презентацию, маркирование, конструирование, кодирование, субъективацию, объективацию, легитимацию и т.д. Каждая из этих процедур в отдельности не дает его отображения, а только все в единстве.

Ясно, что не может не быть обширным и арсенал эпистемологических правил и требований к познающему субъекту, вытекающих из содержания

принципа отражения. Здесь обратим внимание только на некоторые из них: 1) чтобы отображательный процесс не нарушался, необходимо постоянно обеспечивать в социологии взаимосвязь всех познавательных технологий и процедур, единство исследования и познания, рефлексии и саморефлексии; 2) исследовательские практики не должны игнорировать социальный и гносеологический опыт, а также противоречить ему; 3) корпус исследователей должен быть гносеологически грамотным, обладать должным уровнем эпистемологической культуры; 4) следует иметь в виду, что образ латентного объекта в социологии может быть трех видов: а) чисто умозрительный, созданный в результате только интеллектуального конструирования (“идеальный тип”); б) эмпирический (описание объекта на базе данных эмпирического исследования); в) смешанный (продукт теоретического и эмпирического исследования). Все они имеют право на существование в структурах социологического знания, но научный вес и ценность их разные, как и их функциональное предназначение; 5) для определения меры соответствия отражающего образа оригиналу важны: опора на здравый смысл, учет социального и гносеологического опыта, исследовательских ошибок, экспертиза социологических выводов общественным мнением и практикой, профессиональный дискурс, устранение перекосов в исследовательско-познавательном процессе.

Принцип отражения необходимо рассматривать в свете классической и неклассической эпистемиологии [Лекторский, 2009], поскольку его содержание и методологическая роль постоянно эволюционировали, но это отдельный вопрос, который здесь не обсуждается.

Принцип понимания в социологическом познании

Этот принцип — составная часть принципа отражения, конкретизирующая и уточняющая определенные аспекты его содержания требованием понимать то, что отображается в социологическом познании. Собственно, отображение и понимание — две стороны одного и того же процесса, которые взаимосвязаны и, по сути, едины.

Однако процесс познания в социологии устроен таким образом, что понимание латентного объекта предшествует его изучению. Прежде чем изучать ту же совесть, необходимо наперед знать и понимать, что она такое. Все это предварительно подсказывает социологу человеческий опыт, который он сразу же подключает через свой здравый смысл к познанию, тематизируя исследовательскую проблему. Отсюда мы можем говорить о двух видах понимания — предварительном (до начала исследования) и понимании “опосля” (на основе интерпретации полученных в исследовании данных). Это относительно разные типы осмысления объекта, свидетельствующие о раздвоении содержания принципа понимания. Но этот принцип двояк и в ином отношении — с точки зрения привлеченных средств понимания.

В социологии отчасти заимствованы, отчасти выработаны две системы средств понимания: система понятий и метафор и система ценностей. Следовательно, социологически понять нечто означает осмыслить его либо в системе понятий и метафор социологии, либо в системе ценностей и оценок, фиксирующих тот или иной тип социальных отношений и поведения. Что же касается осмысления на основе метафор, то оно многозначно, и социолог

должен редуцировать его к однозначности, отыскав в смысловом содержании метафоры понятийное значение и таким образом адаптировав метафору к потребностям социологического познания.

Надо сказать, что это делается в социологии не всегда. Например, концепт П.Бурдьё о нематериальном капитале (культурном, символическом и др.) до сих пор осознается и интерпретируется в социологии не столько на понятийном, сколько на метафорическом уровне. Многие на это обстоятельство не обращают внимания, хотя точное социологическое содержание концепта П.Бурдьё не установлено и не разработаны понятия для фиксации его. Другими словами, отсутствует специальный социологический понятийный язык для кодирования и выражения концепта, а также ключ к его прочтению. Правда, в социологии наблюдается особая диалектика связей между метафорами и понятиями, когда первые могут превращаться во вторые, а эти последние — в первые. Возможно, концепт Бурдьё тоже подвержен диалектике и будет эволюционировать от метафоры к понятию или комплексу понятий. А возможно, он в социологии не останется и “уплывет” в “экономику знаний”, которая, как свидетельствуют некоторые источники [Горц, 2010], ускоренно формируется.

Понимание в системе понятий может быть как аналитическим, расчленяющим объект на мельчайшие детали, так и синтетическим, которое обобщает его через создание понятия, концепции, теории или даже учения о нем. Во всех этих случаях неизменными остаются требования принципа понимания — не допускать ложного осмысления, проверять понимание на предмет соответствия реалиям. Со времен М.Вебера (“Объективность социально-научного и социально-политического познания”) считается, что понимание в системе понятий представляет собой научное толкование фактов, обеспечивающее социологическому знанию свойства объективности.

Понимание латентного объекта в контекстах ценностей и оценок тоже в конечном счете подчиняется требованиям проверки на истинность, но с учетом того, что исследователь должен предварительно разобраться в вопросе о характере ценностей (истинные и ложные и т.п.), продумать способы обеспечения однозначности оценок (мнений) применительно к данному виду ценностей, и наконец, принять во внимание идеологический довесок, который неизбежно возникает при оценивании, так как в действие вступает тот или иной идеал. Кроме того, ценностное понимание требует учета масштабности проблемы, сквозь призму которой изучается объект, поскольку от этого зависит определение возможностей однозначности суждений, соотношение в их содержании научных и ненаучных представлений. Как подчеркивал М.Вебер, чем более общий характер носит проблема, чем дальше проникает ее культурное значение, “тем менее она доступна однозначному решению на материале опытного знания, тем большую роль играют ... сугубо личные аксиомы веры и ценностных идей” [Вебер, 2002]. Ясно, что в свете такой обратно пропорциональной зависимости соотносятся подобным же образом научное содержание и значение ценностных суждений и их идейное (идеологическое) содержание и значение: больше первых — меньше вторых, меньше первых — больше вторых. Нечего и говорить, что через ценностную “нишу” входит в социологию идеология, и она не может не идеологизироваться. Именно здесь стыкуются эти два духовно-интеллектуальных образования и именно в этом пункте становится понятно, от имени и в интересах каких социальных групп, политических сил, институтов проводится

ценностное исследование. Все это говорит о том, что социология как социальная наука может относительно легко становиться частью не только эпистемологии, но и идеологии.

Принцип понимания утверждает правомочность сосуществования в социологии понятийного и ценностно-оценочного способов осмысления реалий и в связи с этим соответственно двух типов познания, эпистемологически по-разному ориентированных: одно — на истину, другое — на ценность (идею, идеал, интерес). Правда, оценочное познание в социологии традиционно не относится к разряду научных; оно находится, как правило, вне пределов эмпирических исследований. Однако, думается, проблема научности применительно к социологии вряд ли решена окончательно, тем более на базе позитивистской версии познания в этой науке. Забывают, что научность в социологии, если можно так сказать, особо условная, специфически приближительная, к тому же дифференцированно соотносена с разными ее моделями (позитивистской, феноменологической, постструктуралистской и др.), что и надлежит пристально исследовать. Поэтому позволительно поставить вопрос: нельзя ли поискать в социологии какие-либо эпистемологические основания, чтобы и ценностно-оценочное осмысление и познание тоже признать научным, но “особо условным”, “специфически приближительным”?

Отметим еще одну особенность реализации принципа понимания в социологии — постмодернистскую и постструктуралистскую его нацеленность на преодоление уже упоминавшегося субъект-объектного дуализма в познании, а на этой почве — дуализма субъективного и объективного миров. Попытка базируется на признании того тезиса, что социум обладает способностью к рефлексии, он рефлексивен, поэтому субъект познания как элемент такого социума является одновременно и рефлектирующим объектом, вследствие чего его видят то “исчезающим” в объекте, то рефлектирующей функцией последнего. Не вдаваясь в детали, заметим, что видение субъекта и объекта познания в одном лице путает все карты классической, но не дает надежных гносеологических козырей и неклассической эпистемологии, ведь в таком случае происходит блокировка познавательного процесса (субъект не может отличить себя от объекта), и речь должна идти о принципиальной смене целей познания, когда от ученого требуется вместо получения знаний только создание определенных интеллектуальных конструкций, выражающих результат его мысли. А вопрос о том, что эти конструкции отражают в реальности и вообще способны ли они что-либо отображать, либо второстепенный, либо даже излишний.

Разумеется, данный способ осознания реальности (через субъект-объектное тождество) опирается на развитую интеллектуальную импровизацию и запредельное воображение, оторванное от рассудка, который всегда разводил субъект и объект познания. Конечно, нельзя не признать, что фантазирование на базе указанного тождества открывает новый творческий путь в социологии, напрямую вводя в ее эпистемологический дискурс искусственный эклектический синтез не только многообразного, но и альтернативного. В этой ситуации не может не возвышаться конструктивистско-маркерная тенденция, производящая знания-конструкты и вступающая в конфликт с отображательной традицией, требующей эмпирической проверки конструктов на истинность вопреки интуитивной гносеологической вере в них конструктивистов.

Субъект-объектное тождество как уходящий от старых стереотипов познания взгляд на социальный мир ставит в затруднительное положение рас­судок, открывает в социологии дорогу к искусственным языкам и ограничи­вает возможность применения обыденного языка. Здравомыслию стано­вится трудно понимать входящие друг в друга субъективную и объектив­ную части социальной реальности по причине мешанины понятий и терми­нов, накладывающихся друг на друга, а именно: субъектное — объектное, субъективное — объективное, социальное — социологическое, реальное — нереальное, сконструированное — обобщенное, отображенное — обозначен­ное, интерпретированное — объясненное, понятийное — метафорическое, концептуальное — теоретическое и т.д., и т.п. Используемые для фиксирова­ния подобных “накладок” слова и термины выглядят как языковые изли­шества, чрезмерные тавтологии или же как абсурдные сочетания типа “объ­ективация объективированного субъекта”, “структурирующие структуры”, “поле позиций”, “агент поля”, “социология социологии” и т.п.

Вместе с тем нельзя отрицать тяги части социологов к тому, чтобы сло­мать мыслительные стереотипы и языковые автоматизмы здравого смысла в новых условиях производства знаний, когда формируется так называемая ин­формационная цивилизация. Когда П.Бурдые спросили, почему он упо­требляет особый и нарочито трудный стиль речи, который часто делает его собственные рассуждения недоступными для непосвященного, он ответил именно в этом духе: “Чтобы разорвать с социальной философией, озабочен­ной употреблением повседневных слов, а также чтобы выразить то, что по­вседневный язык выразить не может (например, все, что существует как “само собой разумеющееся”), социолог должен обращаться к изобретенным словам и посредством этого защищаться, хотя бы относительно, от наивных проекций здравого смысла” [Бурдые, 2005: с. 137]. Такие слова, по мнению Бурдые, наименее подвержены искажениям, связанным с употреблением повседневного языка.

Что ж, искусственный понятийный язык в социологии — невиданное ранее новшество, но возникает вопрос: есть ли это потребность самой соци­ологии или же отдельных групп социологов с гипертрофированным вообра­жением? Социология — не физика и не химия, где искусственный, форма­лизованный язык нужен, как воздух человеку, и если она осуществит пол­ный переход к искусственному языку, то тем самым уйдет из сферы влияния и контроля здравого смысла, оторвется от человеческого опыта и станет непонятной для общества, которое использует социологическое знание и реферирует его. Чем это грозит социологии, сказать однозначно трудно. По-видимому, либо исчезновением, либо переходом в новый до этих пор не­известный формат. Одно можно предвидеть уже сейчас: неизбежно появит­ся потребность в толкователях искусственных социологических знаний, транслирующих их на язык здравого смысла. Следовательно, здесь нужна разумная мера.

И еще одна проблема сопутствует пониманию через субъект-объектное тождество — проблема гармонизации научного интеллекта социологии и усиления роли здравого смысла в условиях новой познавательной ситуа­ции. Ни интуиция, ни разум, ни воображение как функциональные элемен­ты научного интеллекта не могут сами по себе выступать критериальными мерками производства социологических знаний — только здравый смысл, отображающий социальный и гносеологический опыт человечества. Речь

идет о так называемом “просвещенном” здравом смысле, прошедшем обкатку практикой жизни и наукой.

Таким образом, принцип понимания утверждает: в социологии допускается разновариантность понимания одних и тех же социальных явлений и процессов, осознание их с различных позиций и описание разными понятийными языками, но при условии, что все это герменевтическое многообразие должно, в общем, отвечать требованиям здравого смысла.

Принцип конструирования в социологическом познании

Своим содержанием и методологическими требованиями принцип конструирования охватывает прежде всего ту сторону социологического познания, которая связана с идеальным конструированием социальной реальности. Он тоже является выводом из истории познания, в частности, из давно, со времен Р.Декарта (“Начала философии”), известной способности знания не только отражать объективную реальность, но и конструировать ее в виде некоего идеального гипотетического мира, то есть идеальных объектов. Отсюда возникла возможность понимать знание как образ реальности, ее отображающий, репрезентирующий и конструирующий. Эта возможность реализовалась также и в социологии. Например, в концепции М.Вебера идеальный тип конструируется как нечто недействительное, чего нет в эмпирической реальности, но что определенным образом ее отражает, представляет. Вебер писал: “Чем отчетливее и однозначнее конструированы идеальные типы, чем *дальше* они, следовательно, от реальности, тем плодотворнее их роль в разработке терминологии и классификации, а также их эвристическое значение” [Вебер, 1990: с. 623–624].

Иными словами, Вебер отмечал широкий функциональный диапазон идеальных конструкций в познании. Но в дальнейшем принцип конструирования обогатил свое содержание, приобретя более широкое значение, объединив гносеологическую и технологическую свои функции. Согласно этому значению, социологическое конструирующее мышление продуцирует не только идеальные типы, другие образы социальной реальности, но и саму эту реальность. Это стало возможным вследствие признания данных образов элементами социальной реальности (в частности, субъективной, смысловой, символической), а также понимания знания как ресурса деятельности, что потребовало от философов и социологов изучения технологических механизмов социального конструирования реальности с учетом общественной детерминации мышления, его связи с социальным контекстом. П.Бергер и Н.Лукман описали эти механизмы в рамках предмета феноменологической социологии знания применительно к объективной и субъективной социальной реальности [Бергер, Лукман, 1995]. И та, и другая конструируется мышлением и воображением благодаря соответственно объективации и субъективации знания.

Особая методологическая роль принципа конструирования реализуется в познании по так называемым следам, когда требуется познавать социальную реальность (исчезнувшую или наличествующую) через тексты, документы, свидетельства и т.п. Данный способ конструирования обоснован в постструктурализме (Ж.Деррида и др.) как методология исследования современных художественных текстов, в которых запечатлены смыслы прошлого времени, не осознаваемые даже самим автором текста мыслительные

стереотипы (“следы” тогдашних языковых практик). Они влияют на рефлексию читателя текста, его восприятие реальности, зафиксированной текстом. Их-то и надлежит подвергнуть деконструкции — процедуре, обратной конструированию смыслов, чтобы через “исправленную” рефлексию читателя перед ним обнажилась более адекватная картина реальности.

Второй случай конструирования по “следам” имеет место в ретроспективном познании, в том числе и историческом, предназначенном изучать исчезнувшую реальность прошлого. Как же ее изучать, если она канула в Лету, ведь то, чего нет, познавать невозможно? Даже в самом термине “познания” заложено неявное признание наличности существующего. Однако имеет место особый нюанс: исчезая, социальная реальность нередко оставляет некие “следы”, свидетельства о себе, которые говорят о том, что она существовала, была в наличии как факт. По этим “следам”, свидетельствам ее можно познавать путем идеального воссоздания, то есть реконструирования. Разумеется, это довольно условное, вероятностное познание, опосредованное воображением реконструктора и проверяемое на достоверность отнесением знания не к реальности (она, повторим, исчезла), а к источникам и “следам”, по которым идеальное конструируется. По этой причине проблема истинности и концептуальности ретроспективного, в особенности исторического, знания является сложной гносеологической проблемой, дискуссии по которой в науке не прекращаются и по сей день.

Таким образом, принцип конструирования в социологическом познании методологически обобщает его особую сторону — создание знания путем его конструирования, а через этот процесс — и конструирование (идеальное) самой социальной реальности. Обращается внимание на применение трех специальных методов конструктивистской парадигмы: продуцирование знания как нового конструкта (конструирование, например, теории); деконструирование — разрушение старого конструкта; реконструирование — воссоздание, воспроизводство исчезнувшего идеального конструкта, а через него — образа прошлой реальности. Во всех этих случаях методологическая роль принципа конструирования незаменима. Вместе с тем он не является гносеологически самодостаточным, его нельзя отрывать от принципов отражения и понимания и абсолютизировать. В противном случае ему грозит превращение в инструмент обоснования процессов производства выхолощенных искусственных когнитивных конструктов, с помощью которых можно в лучшем случае только маркировать социальную реальность, но не познавать ее. Социологическое конструирование — не самоцель, оно должно быть органически вплетено в познавательный процесс, а принцип конструирования точно так же органически должен исполнять в нем свою гносеологическую, технологическую и методологическую функции.

На этом мы закончим краткое рассмотрение базовых принципов социологического познания, которые нуждаются в тщательной теоретико-методологической разработке. Они заключают в себе сложнейшую технологию этого процесса, реализация их содержания означает развертывание едва ли не всего без остатка исследовательско-познавательного арсенала социологии, ее плюральной гносеологической природы, в глубинные тайны которой не может проникнуть ни одна наука, изучающая познание. Это может сделать только сама социология, которая, конструируя теорию собственного познания, сумеет заглянуть в эти тайны и открыть всему миру то, мимо чего пока проходят исследователи.

Предположительно социологическая эпистемология — это философско-гносеологическая часть социологии, которая опирается на некоторые методологические принципы классической науки, методологию социальной философии и собственную методологию социологии. Разумеется, социология сама является особой эпистемологической системой. Тогда, казалось бы, зачем нужна ей подобная система еще и внутри себя? Нужна по многим причинам и для выполнения по крайней мере нескольких фундаментальных задач: изучения и понимания своей очень непростой гносеологической природы; выработки обобщающих средств, способных охватить социологию как целостность, чтобы можно было создать современную теорию социологии как науки; поддержания исследовательской гармонии между рефлексией и саморефлексией, а через нее — относительного равновесия в изучении социологией социальной реальности и самой себя. Кажется, для выполнения всей этой сложной гносеологической работы социологии без собственной теории познания пока не достает научного интеллекта.

Источники

Микешина Л.А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования : учеб. пособие / Микешина Л.А. — М. : Прогресс-Традиция : МПСИ : Флинта, 2005. — 463 с.

Плахов В.Д. Западная социология XIX–XX в.в. От классики до постнеклассической науки. Эпистемологическое обозрение : учеб. пособие / В.Д. Плахов. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб. : Алетей, 2006. — 304 с.

Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — Т. 21. — С. 283.

Лутай В.С. Основной вопрос современной философии. Синергетический подход / Лутай В.С. — К. : ПАРАПАН, 2004. — С. 5.

Лой А.М. Практична філософія сьогодення: предмет і перспективи / А.М. Лой, А.В. Толстоухов // Практична філософія. — 2000. — № 1. — С. 16.

Качанов Ю.А. Социология социологии: антитезисы / Качанов Ю.А. — М. : Ин-т эксперимент. социологии. — СПб. : Алетей, 2006. — С. 12.

Лекторский В.А. Предисловие / В.А. Лекторский // Познание, понимание, конструирование / Рос. акад. наук ; Ин-т философии ; отв. ред. В.А. Лекторский. — М. : ИФРАН, 2008. — 167 с.

Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая / Лекторский В.А. — 3-е изд. — М. : Эдиториал УРСС, 2009. — 256 с.

Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / Горц А. ; пер. с нем. и франц. М.М. Соколовой. — М. : Изд. дом гос. ун-та; Высшая школа экономики, 2010. — 208 с.

Вебер М. “Объективность” социально-научного и социально-политического познания / М. Вебер // Теоретическая социология : антология : в 2 ч. / пер. с франц., нем., итал. ; сост. и общ. ред. С.П. Банькавской. — М. : Книжный дом ; Университет, 2002. — С. 153.

Бурдьё П. Социолог под вопросом / П. Бурдьё // Социология под вопросом. Социальные науки в постструктуралистской перспективе : Альманах Рос.-франц. центра социологии и философии, Ин-та социологии Рос. акад. наук. — М. : Праксис : Ин-т эксперимент. социологии, 2005. — С. 137.

Вебер М. Избранные произведения / Вебер М. — М. : Прогресс, 1990. — С. 623–624.

Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. — М. : Academia-Центр : Медиум, 1995. — 323 с.