

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ, РАЦИОНАЛИЗМ. ОТ ВЕБЕРА К БУРДЬЕ?*

Автор анализирует подходы Вебера и Бурдьё с точки зрения соотношения в них понятий рациональности, рационализации и рационализма. В центре внимания Вебера — западный рационализм, его генезис, его универсальное значение и значимость, а также его эндемическая противоречивость. Данные категории являются структурообразующим элементом веберовской социологии: рациональность относится к микро-, рационализация — к мезо-, а рационализм — к макроуровню. Вебер раскрыл механизм рационального господства человека над миром, который связан с непреодолимым ценностным антагонизмом как главной специфической чертой модерна.

У Бурдьё данные категории не играют центральной роли. Рациональность у Бурдьё вытесняется экономикой. Все общество, а не только экономика, подчиняется экономической логике. Бурдьё, критически проанализировавший различные поля рационализованного мира, разделяет веберовское представление о том, что сопротивление господству рационализации в современном мире бесполезно.

Ключевые слова: рациональность, рационализация, рационализм, модерн, Вебер, Бурдьё, антагонизм.

1. Зачем вообще нужна рациональность?

Чем больше мы углубляемся в феномен «рациональностей социального», тем неотступнее впечатление, что в этом мире доминируют ограниченные рациональности, а по сути даже иррациональности, парадоксы и дилеммы. При этом социальные науки демонстрируют удивительное упорство, не желая отказываться от понятия рациональности. Экономические и социальные науки все чаще работают с теорией рационального выбора, а представители организационной, системной и даже критической теории или теории управляемости также охотно используют допущения, вытекающие из концепции рациональ-

* Перевод выполнен по: Hans-Peter Müller. Rationalität, Rationalisierung, Rationalismus. Von Weber zu Bourdieu?, in: A. Maurer, U. Schimank (Hrsg.) Die Rationalitäten des Sozialen. Wiesbaden: VS Verlag, 2011: 43-64.

Ханс-Петер Мюллер — профессор общей социологии в Берлинском университете им. Гумбольдта; главный редактор «Берлинского журнала социологии» (Berliner Journal für Soziologie) (hans-peter.mueller@sowi.hu-berlin.de; <https://www.sowi.hu-berlin.de/de/lehrebereiche/allgemeine-soziologie/mitarbeiter/hanspetermueller>)

Hans-Peter Müller — Full Professor of General Sociology, Humboldt University, Berlin; chief editor of the Berliner Journal für Soziologie (hans-peter.mueller@sowi.hu-berlin.de; <https://www.sowi.hu-berlin.de/de/lehrebereiche/allgemeine-soziologie/mitarbeiter/hanspetermueller>)

ности. Чем объясняется всеобщность этой ориентации при том, что в остальном ученые в мультипарадигмальном корпусе социологической науки редко демонстрируют единодушие? Я вижу здесь четыре общие и одну сугубо социологическую причину. По моему мнению, это объясняется соображениями антропологического, этического, теоретического, методологического и, собственно, общественного характера.

С *антропологической* точки зрения, человек как существо, не зависящее от инстинктов, но зависящее от окружающей среды, всегда с трудом поддавался определению, и, как правило, в качестве наименьшего общего знаменателя ученые и философы называли его разум: большинство сошлось на том, что человек есть «существо, наделенное разумом». Философы, начиная с древних греков и заканчивая английскими утилитаристами, т. е. от Платона и Аристотеля до Бентама и Джона Стюарта Милля, рассматривали человека как «animal rationale» или «homo oeconomicus». Высокому престижу и всеобщему признанию экономической теории немало способствовал тот факт, что современным воплощением «человека разумного» стал как раз «homo oeconomicus». Если смотреть на эту проблему с *этической* точки зрения, то здесь подразумевается теснейшая взаимосвязь между свободой человека и его разумом. В скрывающемся за этой взаимосвязью индивидуализме многие философы и социологи, по крайней мере, на Западе, видят последний общий идеал, который дает человеку возможность методично-рационального образа жизни (Weber 1988b) или, в современной терминологии, требует от него проявления «инициативной самости» (Bröckling 2007). Если говорить о *теоретическом* аспекте проблемы, то в современных социальных науках все больше утверждается точка зрения, согласно которой теория действия, соотносящая эти действия с конкретными акторами, может и должна считаться серьезной основой для теории общества. А действие, в свою очередь, лучше всего можно моделировать при помощи концепции рациональности. С *методологической* точки зрения, понять действия легче всего тогда, когда понимающий может исходить из их рациональности (ср. Greshoff et al. 2008). Здесь действует принцип: чем более рационально действие акторов, тем проще его понять. Этот принцип прозрачности среднестатистической или типичной рациональности стоит у истоков веберовского «понимающего объяснения» или «объясняющего понимания», а уже отсюда начинается его триумфальное шествие по теории действия (ср. Schmid 1979; 2004). Наконец, здесь, по-видимому, действует еще одна, *общественная* причина, которая не может остаться незамеченной в первую очередь для социологов: речь идет о практике модерна. На протяжении более чем 250 лет общество модерна оперирует институциональной триадой, которая включает в себя экономику, политику и культуру и немислима без рациональности. Капиталистическая экономика основана на свободе воли, демократическое государство строится на принципах равенства, а индивидуалистическая культура пропагандирует независимость индивида. Такой способ функционирования общества, при всей его идеально-типической утрированности, нуждается лишь в одном типе человека и его же и порождает: это рациональный человек, который методически-рационально выстраивает свою жизнь, приносит пользу обществу и за счет этого обеспечивает себе место в нем. Таким образом, «homo rationalis» есть

продукт ценностной триады свободы, равенства и индивидуализма и институциональной триады капитализма, демократии и индивидуалистической культуры. Именно этот тип человека, в значении веберовского идеального типа, формируется современным обществом в процессе отбора и воспитания.

Эта «великая трансформация» человека затрагивает все четыре уровня, имеющих значение для рационализации индивидуального образа жизни: идеи, ценности, нормы и стандарты. На *идейном* уровне это проявляется в том, что вершиной человеческого развития считается нравственная автономия индивида, или, если использовать формулировку Эмиля Дюркгейма (Durkheim 1978), в «культе индивида». На *ценностном* уровне это проявляется в правах человека, а на *нормативном* — в гражданских правах. Наконец, соответствующий *стандарт* можно обнаружить в программах и задачах, структурирующих биографию каждого современного человека. В истории идей этот процесс трансформации прослеживается от категорического императива Канта до фразы Дюркгейма (Durkheim 1978: 6) «будь способен с пользой осуществлять определенную функцию» и слогана Тома Питерса «Будь особенным или исчезни!» (Peters 2001: 8). Этот процесс обудничивания и нормализации находит отражение в средствах пропаганды данного типа человека: начиная от сакральной философии, включая профанную социологию и заканчивая вездесущим консалтингом.

Если эти пять причин, изложенные, безусловно, в утрированном виде, не являются продуктом гиперболизации, а существуют на самом деле, то придется признать, что рациональность — явление обычное, естественное и, более того, массовое. Рациональный человек — разумеется, какой же еще? «Homo rationalis» уже давно стал всеобщим достоянием, а сама рациональность — неотъемлемым правом человека и гражданина, а, с социологической точки зрения, также и его обязанностью. Когда для какого-нибудь топ-менеджера настают тяжелые времена, и он вынужден каяться перед народом, расчет личной пользы и корыстных интересов его Я-мира выражается в характерной самооценке: «Я не жадный, но я и не дурак»*.

Это постоянное принуждение к рациональности со стороны общества на протяжении последних тридцати лет способствовало беспрецедентному доминированию теорий рационального выбора в экономических, политических и социальных науках. По-видимому, здесь действует принцип: чем больше экономики в обществе, тем больше ее в теории. И наоборот: чем больше общество в своем теоретическом самоописании опирается на категории экономической мысли, тем более «экономическим» — насквозь рационализированным, орга-

* Почти дословная цитата скандально известного главы торгово-туристического концерна Arcandor Карла-Герхарда Айка, который после банкротства компании получил компенсацию в размере 15 млн. евро, проработав в ней полгода вместо планируемых пяти лет. Такая высокая сумма вознаграждения за невыполненную задачу вызвала возмущение у многих и в том числе у бундесканцлера Ангелы Меркель. В ответ на многочисленные претензии Айка отметил рискованный характер своей работы (чтобы попытаться спасти Arcandor от банкротства, он покинул руководящий пост в компании Telekom) и произнес приведенную выше фразу: «Я не жадный, но и не дурак». — *Прим. пер.*

низованным и систематизированным — оно становится. Это превращается в какой-то непреодолимый, почти роковой эффект взаимодействия. Тем удивительнее резистентность к этой экономической парадигме большей части населения. Такое впечатление, что ее принимают в первую очередь управленцы, политики и, при определенных обстоятельствах, некоторые (слишком) близкие к политике и экономике ученые, в то время как безусловное большинство с недоверием относится к требованиям экономизированного общества и к экономическим идеалам познания (ср. Kahneman et al. 1982) и ведет себя не так рационально, как предполагают соответствующие модели. В одном из недавних выпусков журнала «Аналитика и критика», который на протяжении последних тридцати лет своего успешного существования уделял немало внимания homo rationalis, можно было прочесть: «В целом почти во всех сферах, которые пытался завоевать Homo Oeconomicus, для него, по-видимому, пробил последний час: как утверждают его многочисленные критики, его принцип оптимизации ожидаемой полезности не позволяет ни описать, ни объяснить, ни стандартизировать человеческое поведение в ситуации принятия решения. Никто не действует в соответствии с этим принципом, и слава Богу!» (Baumann 2008: 558).

Какое значение этот диагноз современной эпохи имеет для социологии и ее теоретического развития? Все размышления по этому поводу — *волей-неволей* — приводят к знаменитому вердикту Поппера о том, что предметом изучения социологии должны стать непреднамеренные последствия намеренного действия или, если использовать новейшую терминологию ее теоретического отдела, «транссинтенциональность социального» (Greshoff et al. 2003). Выходит, ничего нового? И по-прежнему действует правило, сформулированное когда-то Джеймсом Дьюзенберри (Duesenberry 1960: 233): «Экономика — это наука о том, как люди делают выбор. Социология — наука о том, почему им не надо делать никакого выбора»?*

Чтобы не выплеснуть вместе с водой и ребенка и не лишить социологическую теорию «харизмы разума» (Макс Вебер), я попытаюсь проанализировать два взятых для примера социологических подхода на предмет того, как в них соотносятся друг с другом три «Р» — рациональность, рационализация и рационализм. При этом я буду руководствоваться двумя, на первый взгляд, не очень оригинальными гипотезами, полагая, что и неоригинальные тезисы порой могут способствовать рождению ценных или, по крайней мере, небесполезных социологических идей. Гипотеза первая: социолог-классик Вебер и современный

* Именно это навязанное разделение труда между экономикой и социологией, на котором настаивали многие ученые, начиная от Поппера и заканчивая Дьюзенберри, направило фокус социологического исследования на непреднамеренные последствия намеренных действий. В крайних случаях так называемого социологизма это создавало почву для появления (пред)убеждения, будто для социологии общество важнее людей, а структуры — важнее действия. Ср. дебаты на тему непреднамеренных последствий в: Baert (1991), Elster (1987), Hennen (1990), Jokisch (1981), Plé (1997), Schmid (2004), Vernon (1979), Wippler (1978). Микаэль Шмид (1979) в своей диссертационной работе на тему «Рациональность действия» уже давно сформулировал «критику догматичной науки о действии». — *Прим. авт.*

социолог Бурдые руководствуются структурно-индивидуалистическими объяснениями, которые прежде всего позволяют им вычленив из социальной сферы рациональность и иррациональность. Если у нас нет некой условной расчетной единицы, будь то актор, действие или коммуникация, то нет и шкалы для оценки рациональности. Вторая гипотеза: с точки зрения социологов, которые видят свой предмет изучения в соотношении микро- и макроуровня или действия и структуры, рациональность в значении общего ориентира необходимо проследивать на всех уровнях агрегации, а это значит, не только на микроуровне действия, но и на мезоуровне организации и макроуровне общества и культуры. Только так можно выявить структурные ограничения и возможности контекста и социальной ситуации; только так можно оценить ограниченные шансы воплощения в жизнь «харизмы разума». Вебер использует для этого *expressis verbis** все три «Р», но не создает систематической теории действия, социально-го порядка и культуры**. В отличие от него, Бурдые погружает анализ рациональностей акторов и социальных полей в свой подход, основанный на понятиях структуры, габитуса и практики, не претендуя на разработку теории общества в целом. В данном контексте подходы Вебера и Бурдые можно сравнить с горнодобывающими карьерами, а наша задача состоит в том, чтобы тщательно, шаг за шагом реконструировать «добытые» ими идеи и познания.

Чтобы хотя бы в общих чертах решить эту задачу, я, во-первых, кратко изложу суть веберовских рассуждений, во-вторых, представлю теоретическую концепцию Бурдые, а в-третьих, попытаюсь оценить результаты первых двух шагов с точки зрения дискуссии о «рациональности социального».

2. Три «Р» в подходе Макса Вебера

Главная тема Макса Вебера (Weber 1988b: 4) — это капитализм: «самая судьбоносная сила нашей современной жизни». В центре его внимания — западный рационализм, его генезис, его универсальное значение и значимость, а также его эндемическая противоречивость. За историко-систематическим вопросом, почему и за счет чего именно в «культурном мире европейского модерна» возникла эта общественно-историческая конфигурация или, другими словами, почему и в результате переплетения каких ключевых событий и механизмов она возникла только на Западе, легко теряется из виду теоретический интерес Вебера к «типологии и социологии рационализма» (Weber 1988b: 537). Всеобщее возмущение мнимым «евроцентризмом» Вебера (как если бы он хотел «застолбить» понятие модерна исключительно для Европы и Америки) к настоящему моменту улеглось, с одной стороны, благодаря тому, что историческая сторона вопроса в какой-то мере разрешилась сама собой, а, кроме того, была осознана очевидная необходимость разделять генезис и значение социального феномена; с другой стороны, благодаря тому, что концепция «множественных модернов» (Eisenstadt 2002) успокоила всех недовольных: каждому региону, каждой

* (лат.) дословно — *прим. пер.*

** Кому интересна данная проблематика, может воспользоваться аналитически-ми размышлениями следующих авторов: Habermas (1981), Schluchter (1988; 2009), Lepsius (1991), Schwinn (1998). — *прим. авт.*

стране, каждому вельможе — свой модерн. Впрочем, при таком эгалитарном распределении признаков модерна (ср. Müller 2007; 2010) все макросоциологические кошки становятся серыми.

Иначе обстоят дела с теоретическим интересом Макса Вебера к универсальному значению рационализма. Будучи теоретиком амбивалентности, Вебер сформировал особое, на первый взгляд, пессимистичное представление о трагическом будущем цивилизации модерна — достаточно вспомнить про «панцирь послушания», принудительный «отказ от фаустовской всесторонности человечества», «самоотверженное отречение от эпохи цельного и прекрасного человечества» или про «людей последней стадии этой культурной эволюции [...], специалистов без духа, сенсуалистов без сердца» (Weber 1988b: 203 и далее). Этот веберовский диагноз западной культуры впоследствии многие брали за образец критики абсолютно рационального мира модерна — вспомнить хотя бы критическую теорию, где отголоски этой причудливой дикой мелодии слышны в «Диалектике просвещения» Хоркхаймера и Адорно (1985), с ее пророчеством о неизбежном обращении тотального модерна в варварство, и в «Одномерном человеке» Маркузе (1967). Она еще долго задавала тон в критике современного общества и уже давно предсказала «разрушение разума» (Лукач, см. Lukács 1988). Но за непримиримой критикой развития современных обществ и полемикой с провозвестником этой отнюдь не благой вести — Вебером, который якобы отдавал предпочтение инструментальной рациональности в значении «позитивистски урезанного разума» (Habermas 1973) — потерялось из виду одно важное обстоятельство, а именно огромный интерес Вебера к теоретической разработке понятия «рационализм». «Общественная и хозяйственная жизнь Европы и Америки», — читаем мы в «Смысле „свободы от оценки“ в социологической и экономической науке», — «“рационализирована“ специфическим образом и в специфическом смысле. Поэтому одна из основных задач наших наук — объяснить эту рационализацию и разработать соответствующие ей понятия» (Weber 1988a: 525).

Предупреждая возможные возражения, отметим, что в этом пробеле в восприятии творчества Вебера нет ничего удивительного, ибо, в конечном счете, сам Вебер так и не создал единой теории рационализма, рационализации и рациональности. Для ее реконструкции необходима долгая, кропотливая работа по соединению отдельных ее элементов, но и в этом случае связи между ними невозможно определить со всей однозначностью. Кроме того, частое и неупорядоченное использование самого понятия «рациональный» практически привело к его обесцениванию: одновременно фрагментарный и всеобъемлющий характер веберовского наследия стал причиной подлинного отчаяния его толкователей и породил необозримое множество попыток систематизации — по большей части безуспешных, т. к. высказывания Вебера по данному вопросу отличаются противоречивостью и спонтанностью. Роджерс Брубейкер (Brubaker 1984), в частности, насчитал у Вебера 16 различных понятий рациональности, и у такого многообразия есть свои причины. Семантический спектр этого понятия слишком широк, чтобы оно могло выражать простой факт адекватности действия ситуации. Тем не менее, невозможность достичь аналитического идеала не должна удерживать нас от дальнейших попыток понять и системати-

зировать изучаемый феномен. На мой взгляд, в отношении трех «Р» вполне можно выделить важные, как с теоретической, так и с диагностической точки зрения, идеи, не впадая при этом в буржуазный культурный пессимизм.

По моему мнению, три «Р» располагаются не на каком-то одном уровне, а являются структурообразующим элементом всей многоуровневой архитектоники веберовской социологии: рациональность относится к микро-, рационализация — к мезо-, а рационализм — к макроуровню. Не так давно Шлюхтер выразил это в формуле, на которой он строит свою веберовскую исследовательскую программу: «действие, порядок, культура» (Schluchter 2009). Эта трехчастная структура не в состоянии адекватно отразить сложный комплекс веберовских основных понятий, включающий в себя действие, социальное действие, социальное отношение, социальный порядок и социальное объединение, однако она вполне подходит для того, чтобы сориентироваться в этом комплексе и как-то его упорядочить. Рациональность относится к действию, и здесь главную роль играет различие целевой и ценностной рациональности; рационализация направлена на организацию и порядок, и здесь Вебер оперирует различием формальной и материальной рациональности; рационализм простирается на культуру или, если говорить на языке Вебера, на мировоззрения, и здесь доминирует различие теоретического и практического рационализма. Современную западную культуру отличает так называемый «рационализм господства человека над миром» с характерным для него сплавом из теоретического и практического рационализма. Но давайте рассмотрим по порядку все три «Р».

2.1. Рациональность действия

Рациональность относится прежде всего к уровню действия. Только индивидуальные и коллективные акторы способны действовать рационально. В этом первоначальном смысле слова рациональность есть рациональность действия. На микроуровне парадигма рациональности различает целевую и ценностную рациональность. Под «целью» Вебер понимает «представление об *успехе*, которое становится *причиной* действия» (Weber 1988a: 183). «Целерационально действует тот индивид, чье поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты его действий, кто рационально *рассматривает* отношение средств к целям, цели — к побочным результатам и, наконец, отношение различных возможных целей друг к другу» (Weber 1980: 13). «Ценность есть представление о *долге*, которое становится *причиной* действия» (Schluchter 1988a: 75). Следовательно, с точки зрения целерационального действия, «ценностная рациональность» предстает менее рациональной или даже «иррациональной», «ибо она в тем меньшей степени принимает во внимание последствия совершаемых действий, чем безусловнее для нее *самодовлеющая ценность* этих действий как таковых (чистота помыслов, красота, абсолютное добро, абсолютное выполнение своего долга)» (Weber 1980: 13).

Ориентация на успех versus ориентация на самодовлеющую ценность: так для Вебера выстраивается альтернатива на уровне действия. Аффективное действие и традиционное действие не являются рациональными в строгом смысле слова, но поддаются рационализации: эмоции рационализируются за счет суб-

лимации, традиции — за счет рефлексивного просвещения. Может сложиться впечатление, будто Вебер с помощью «*homo rationalis*» изымает у человека его антропологическое свойство — «харизму разума», чтобы положить его в основу своей теории действия. Однако сделать это ему не позволяет его строгий подход к теоретическому и эмпирическому моделированию, которое, по его мнению, ни в коем случае не должно быть нормативным. Поэтому он сразу же предостерегает от заблуждения, согласно которому «неизбежно (относительно) рационалистический характер образования *понятий* свидетельствует о вере в *преобладание* рациональных мотивов или, более того, о положительной *оценке* “рационализма”» (Weber 1980: 9). Считать так и в самом деле было бы ошибкой. Вебер как раз не питает никаких иллюзий относительно достоинства рационального действия. «Другими словами, строго рациональное действие представляло бы собой полное, совершенное „приспособление“ к данной „ситуации“» (Weber 1988a: 227, сноска 1).

2.2. Формальная и материальная рациональность

Соотнесение рациональности в первую очередь с уровнем действия ни в коей мере не означает, что организации или социальный порядок на мезо- и макроуровне устроены «нерационально». Как раз наоборот: чем выше степень институционализации того или иного критерия рациональности, тем «рациональнее» сам институт. Сам Вебер приводит в качестве примера бюрократию, считая ее самой рациональной формой управления. Главный отличительный признак бюрократических структур — это максимальная степень формальной рациональности. Однако, говоря о «системной рациональности», Вебер имеет в виду не «*idée directrice*»* того или иного института или системы. Этому мешает его отвращение к собирательным понятиям, а также интересная, с социологической точки зрения, задача соотносить любой доступный наблюдению процесс развертывания действий с акторами как носителями этих действий. Только так, с постоянным соотнесением наблюдений с теорией действия, можно выявить напряженности, конфликты и даже противоречия в различных рациональностях социального. Поэтому на уровне организации и социального порядка Вебер работает с различием формальной и материальной рациональности, используя его прежде всего в своей социологии хозяйственной жизни и права. Каким образом он вводит его в свою теоретическую систему? Понятие материальной рациональности многозначно. «Общее значение здесь только одно, а именно что рассмотрение *не* удовлетворяется чисто формальным (относительно) однозначно фиксируемым фактом целерационального расчета, т. е. когда в расчет принимаются по возможности технически адекватные средства, но помимо этого выдвигаются также этические, политические, утилитарные, гедонистические, сословные, эгалитарные или какие-либо другие *требования*, по которым *ценностно-рационально* или *материально* целерационально измеряются результаты пусть даже формально совершенно „рационального“, то есть расчетливого хозяйствования» (Weber 1980: 45). Формальная рациональность в экономике указывает на возможность количествен-

* (фр.) — главная, руководящая идея. — *Здесь и далее прим. пер.*

ного учета, калькулируемость, при этом «денежная форма воплощает максимальную степень этого *формального* расчета» (Weber 1980: 45).

На соотношение формальной и материальной рациональности влияют два фактора, маловероятных с исторически-эволюционной точки зрения, но весьма значимых с точки зрения социологии: это, во-первых, отношения взаимной обусловленности и, во-вторых, «взаимные уступки» или, говоря языком Вебера, отношение обоюдной обструкции. Сначала эти два столь несхожие между собой типа рациональности не могут существовать друг без друга — они как сиамские близнецы, которые в то же время не очень ладят друг с другом. Без материальных требований — таких как основное материальное обеспечение или гарантия соблюдения законности — все попытки формализовать экономику и права не имеют никакого смысла. Но чем дальше продвигается формализация, тем в большей степени она подчиняется своим смысловым интерпретациям и логике хозяйства и права и неизбежно вступает в конфликт с материальными требованиями. Два примера помогут лучше понять эту дьявольскую логику и динамику. Пример из области экономики: «Что высшая степень *формальной* рациональности *финансового расчета* возможна только в случае подчинения работников предпринимателям, является еще одной специфической материальной иррациональностью экономики» (Weber 1980: 78). Пример из области права: «Ибо эта обеспечиваемая формальным правосудием максимальная свобода сторон в представлении их формально законных интересов должна иметь успех уже в силу неравного распределения экономической власти, легализованного этим самым формальным правосудием, в результате чего материальные принципы религиозной этики или политического благоразумия оказываются нарушены. [...] Во всех этих случаях своим неизбежно абстрактным характером оно нарушает содержательные идеалы справедливости» (Weber 1980: 470).

Какие выводы следуют из этой характерной констелляции? 1. *Бифуркация*. «Формальная и материальная [...] рациональность *по своей сути* расходятся при любых обстоятельствах, независимо от того, что эмпирически они могут совпадать во множестве [...] отдельных случаев» (Weber 1980: 59). Чем выше степень формализации, тем больше пропасть между формальными требованиями и материальными ожиданиями. С формальной точки зрения, материальные потребности относятся к специфической иррациональности профанов, которые не знают и поэтому не понимают особенностей формального процесса. С материальной точки зрения, формальность скатывается к опасному фарсу, вырождается в определенный тип власти — экспертократию, которая анонимно и угрожающе противостоит индивиду, не выполняет своих задач и, по всей видимости, уже в силу своего характера принимает решения, противоположные тому, что кажется разумным и необходимым из соображений так называемого здравого смысла. Таким образом, и с той, и с другой стороны возникает зеркально отраженное впечатление, что противоположная сторона действует иррационально и является воплощением ненавистной «неразумности».

2. *Антиномия*. «Антиномия формальной и материальной рациональности» представляет собой «одну из тех величайших иррациональностей», «которые столь часто вынуждена констатировать социология» (Weber 1980: 129). Вот пример из недавнего прошлого: «Мы хотели справедливости, а получили правовое

государство!»), — эту фразу с чувством глубокого разочарования вскоре после распада ГДР произнесла правозащитница Бэрбль Болей. Правовое государство осуществляет правосудие, когда его просит об этом истец, но оно не устанавливает справедливость.

2.3. Рационализация

Чтобы лучше понять эту мейфистофелевскую констелляцию формальной и материальной рациональности, т. е. понять это отношение взаимной обусловленности и обоюдной обструкции с бифуркацией и антиномией как следствиями, следует в общих чертах рассмотреть логику и динамику рационализации. Понятие рационализации также включает в себя несколько значений. То значение, в котором использует его Вебер, отличается как от психоанализа, понимающего под рационализацией вытеснение причины того или иного поведения, так и от современной экономики предприятия, где под рационализацией понимается максимизация прибыли или минимизация затрат. Та роль и та сфера применения, которые Вебер отводит этому понятию, сближают его с концепцией дифференциации в современной социологии. Подобно тому, как сегодня мы говорим о внутренней функциональной дифференциации систем, Вебер говорит о рационализации ценностных сфер и жизненных порядков, имея в виду внутреннюю дифференциацию, автономизацию и специализацию в выполнении определенных функций и задач в обществе. Это я и предлагаю считать «*differentia specifica*»* данного понятия. В остальных же случаях Вебер использует понятие рационализации только во множественном числе. «Каждую из этих сфер [общества — Х.-П. М.] [...] можно „рационализировать“ с точки зрения самых разных аспектов и целевых установок, и что с одной точки зрения является „рациональным“, если посмотреть на то же самое с другой точки зрения, окажется „иррациональным“» (Weber 1988b: 11). По этой причине необходимо всякий раз задавать себе три вопроса: 1. Какие именно сферы жизни рационализируются? 2. Какой степени достигает и какое направление принимает данная рационализация? 3. Как выглядит итоговая констелляция рационализированных сфер жизни и какое влияние она имеет на культурный и социальный порядок?

Чтобы более точно охарактеризовать степень рационализации действия (ср. Lepsius 1991; 2008: 251 и далее), необходимо проанализировать четыре определяющих момента: 1. Какие критерии, правила и процедуры разрабатываются для конкретного вида действий? Только такие критерии позволяют добиться систематичности, исчисляемости, предсказуемости и возможности интерсубъективного расчета принципов рациональности в той или иной сфере за счет того, что они отделяются от размытого контекста действия и утверждаются обществом независимо от индивидуальных мотиваций. 2. Каким образом институционализированы данные критерии? С одной стороны, должен быть очерчен некий контекст действия, где применяется конкретный критерий рациональности, где ему отводится некое подведомственное пространство и где он может одержать верх над другими нормами, регулируемыми действиями, и до-

* (лат.) — видовое отличие.

ступными им санкциями. С другой стороны, должна быть достигнута некая общая ориентация действия, состоящая из элементов, доступных внешнему воздействию с точки зрения критериев рациональности. 3. Какие положительные результаты дает тот или иной критерий рациональности? Действие, постоянно заканчивающееся неудачей, вряд ли станет хвалиться своей «рациональностью» и, скорее всего, не сможет утвердиться в качестве стабильной модели поведения. 4. Как и кем легитимируется утвержденный критерий рациональности? Вопрос признания рационализации, разумеется, зависит в первую очередь от ее носителей, но также и от не входящих в контекст действия акторов, на которых, как это часто бывает, ложится бремя экстернализованных издержек.

Изобретение принципов рациональности, т. е. изобретение четко очерченных критериев, которые позволяют сделать действие систематизированным, исчислимым, предсказуемым и поддающимся интересубъективному контролю, их институционализация за счет ограничения определенного контекста действия и его внутренней гомогенизации, положительные результаты рационализации и легитимация ее институционализации ее носителями, а также теми, кого она прямым или косвенным образом затрагивает, неслучайно описывают два явления: успешную *рационализацию* контекста действия и *одновременно институционализацию* той или иной ценностной и жизненной сферы.

Но тут происходит «аксиологический поворот»: утвердившийся порядок — «воплощение разума» или его институционализированная «харизма» — задают ритм, темп и правила игры, к которым индивиды могут, должны и в какой-то момент — чем прочнее этот порядок, тем в большей степени — вынуждены «приспосабливаться». В итоге получается триада: возможность, норма, принуждение. В иерархии трех «Р» происходят изменения, имеющие важные последствия: сначала целерациональное действие необходимо для того, чтобы преодолеть время, рутину и габитус, застывшие в форме существующих социальных отношений, и, вопреки обычаям, нравам и условностям, утвердить такую вещь, как социальный порядок. И вначале еще действует непреложный главный принцип совместной жизни: «Чем многочисленнее и разнообразнее по виду конститутивных для них возможностей те сферы, на которые *рациональным образом* ориентирует свои действия отдельный индивид, тем выше степень „рациональной дифференциации общества“; чем в большей мере индивидуальные действия принимают характер *обобществления*, тем выше степень „рациональной организации общества“» (Weber 1988a: 461). «Чем рациональнее действия акторов, тем рациональнее социальный порядок!» — именно так звучит главный стандартный вывод методологического индивидуализма, а также мантра экономической и социологической теории «рационального выбора» и на сегодняшний день, пожалуй, подавляющего большинства теорий действия.

С точки зрения любой макросоциологической теории, будь то системный подход, институционализм или теория структуризации, такое представление считается социологически наивным, т. к. в нем совершенно не учитывается тот самый аксиологический поворот. Вебер дает очень наглядное описание этого поворота: «Эмпирическая „значимость“ именно „рационального“ порядка основывается, таким образом, по своей сути опять же на согласии повиноваться привычному, устоявшемуся, привитому воспитанием, все время повторяюще-

муся. [...] Прогресс в плане дифференциации и рационализации общества означает, таким образом, [...] в целом все большее отдаление тех, кого практически касаются рациональные техники и порядки, от их рациональной основы, которая, как правило, в целом скрыта от них в большей степени, чем смысл магических процедур колдуна от „дикаря“. Отнюдь не универсализация знания об обусловленности и взаимосвязи общностно ориентированных действий ведет к их рационализации, а большей частью как раз наоборот. „Дикарю“ в гораздо большей степени известны экономические и социальные условия его собственного существования, чем „цивилизованному человеку“ в общепринятом смысле этого слова. И при этом нельзя в целом утверждать, что субъективно „цивилизованный человек“ всегда действует более целерационально» (Weber 1988a: 473). Как раз наоборот: в повседневной жизни целерациональные действия индивида становятся совершенно необязательными, потому что у индивида нет необходимости еще раз проверять институциональные достижения устоявшейся системы или порядка. Ситуация может измениться лишь в случае кризиса. Что касается ценностной рациональности, то она окончательно превращается в необязательную роскошь. В глазах занятого делом «менеджера» или «эксперта» размышления о ценностях только задерживают велоциферскую* работу предприятия, не в силах изменить формальный ход вещей. Для них это всего лишь еще один пример досадных «транзакционных издержек» — досадных потому, что их можно было бы и избежать. Вероятно, именно такая боязнь нежелательных «задержек и помех» и устоявшееся распределение власти и влияния и являются главными причинами того, что обычно приоритет отдается чисто формальной эффективности, а не материальным соображениям социальной справедливости.

Для Вебера это — «железный закон рационализации». Любой утвердившийся в обществе социальный порядок, неважно, в какой именно сфере, будь то в области техники, экономики, политики, науки, искусства, музыки или культуры в целом, функционирует по этому механизму последствий, вызванных рационализацией: дифференциация, специализация, объективность, безличность, систематизация, интеллектуализация, количественный учет (подотчетность и исчислимость) и предсказуемость. С социологической точки зрения, результат вполне предсказуем и всегда одинаков: «И здесь точно так же, как и в экономической сфере, в тем большей степени, чем более рациональным становился политический порядок. Объективно, „незвизрая на лица“, „sine ira et studio“**, без ненависти, а значит, и без любви, бюрократический государственный аппарат и входящий в его состав рациональный homo politicus, точно так же, как и homo oeconomicus, выполняют свою работу, включая наказание нарушителей, именно в том случае, если они делают это в самом идеальном смысле рациональных правил государственного порядка. Поэтому, в силу деперсонализации материальной этизации, они, несмотря на обманчивую видимость, во многих аспектах даже менее доступны, чем патриархальные порядки

* Veloziferisch (нем.) — слово, образованное Гете путем соединения латинского слова Velocitas (спешка, торопливость) и имени дьявола Люцифер.

** (лат.) — без гнева и пристрастия.

прошлого, основанные на долге личного почитания и конкретной оценке каждого отдельного случая „взирая на лица“» (Weber 1988b: 546 и далее).

Так „homo rationalis“, т. е. человек, который всегда, когда это только возможно, действует целерационально, превращается в homo oeconomicus и homo politicus — застрявших в своих социальных ролях, схематичных персонажей, способных проявить себя лишь как виртуозные мастера приспособленчества в тех или иных областях своих ценностных и жизненных сфер. Их знания и понимание мира, в котором они действуют и живут, совпадают с их специализированными, в соответствии с разделением труда, профессиональными задачами — не больше, но и не меньше. В этом смысле дикарь, которому нужно во всех подробностях знать окружающий его мир просто для того, чтобы выжить, превосходит цивилизованного человека. Вебер (Weber 1988a) в этой связи говорит о переключении с режима «понимающих действий» на режим «соглашательских действий». У. Томас (W.I. Thomas... 1966) описывает эту ситуацию через различие «знания о...» и «знания-знакомства», т. е. буквального, точного знания о чем-либо и знания в режиме простого узнавания, знакомства (опытного знания, «когда-то что-то про это слышал, но не все понял!»).

2.4. Рационализм господства человека над миром

В том, что в этой ситуации вокруг трех «Р» Вебер впадает не просто в культурный пессимизм, но и в подлинное отчаяние, виновато третье «Р» — рационализм. Сам по себе рационализм указывает на сложный, комплексный процесс, в котором, как в запутанном мотке шерсти, переплетается такое множество разных нитей, что социологу лишь с большим трудом удастся его распутать. «Жизнь можно „рационализировать“ с самых разных точек зрения и в самых разных направлениях — этот простой принцип, о котором часто забывают, должен предвдвять любое исследование, связанное с „рационализмом“. „Рационализм“ — историческое понятие, заключающее в себе целый мир противоположностей» (Weber 1988b: 62).

Под этим понятием Вебер снова понимает нечто другое, нежели классический рационализм в философии, уверенный в том, что при помощи метафизических систем ему удастся охватить все существующие в мире взаимосвязи одновременно. В естествознании Нового времени эта идея трансформировалась в попытку объяснить мир в целом при помощи логико-математического подхода — «deus sive natura»*, как это удачно сформулировал Спиноза (Spinoza 1999). В том, что в конечном итоге это принуждение к совершенствованию и мелиорации распространилось и на общество — ему же во благо, нет ничего удивительного. Вебер в этой связи пишет о «единстве мировоззрения естественного права и рационализма [...] с оптимистической верой в теоретическую и практическую возможность рационализировать реальность» (Weber 1988a: 185). De te fabula narratur**: именно от этого последнего аспекта рационалистической трансформации мира, общества и жизни в направлении «модерна» Вебер отталкивается в своих дальнейших рассуждениях.

* (лат.) — Бог или природа.

** (лат.) — Басня сказывается о тебе.

Рационализм господства человека над миром Вебер раскрывает прежде всего через *интеллектуализм*. За этим, разумеется, стоит его знаменитый тезис о расколдовывании мира. Интеллектуализация означает «знание чего-либо или веру в то, что человек всегда *может* узнать, если только *захочет*, т. е. что в принципе не существует никаких таинственных непредсказуемых сил, вмешивающихся в его жизнь, что он может — в принципе — путем *рационального расчета подчинить своей власти* все. Но это означает расколдовывание мира. Теперь не приходится, как дикарям, для которых эти силы существовали, прибегать к магии, чтобы покорить или умилостивить духов: это становится делом расчета и техники. Это означает прежде всего процесс интеллектуализации как таковой» (Weber 1988a: 594).

Эта обмирщенная, расколдованная культура науки и техники формирует мировоззрение неограниченных возможностей: нет ничего невозможного, все доступно, мыслимо, осуществимо и желаемо. Этот магический квадрат господства человека модерна над миром — доступность, мыслимость, осуществимость и желательность — неизменно приводил к одному и тому же результату: к реализации всех связанных с ним проектов. Теоретический рационализм в том виде, в каком он в сфере познания проявляется в научной картине мира, в сфере ценностей породил невероятно трудоспособный, неутомимый практический рационализм, который неустанно преобразует мир в соответствии с научно-технически-экономическими стандартами в направлении однозначной цели — «прогресса».

Не имея возможности в рамках данной статьи углубиться в вопросы о смысле и значении, мы лишь кратко рассмотрим три важных для нас наблюдения Вебера и ту общественную конфигурацию, которая из них следует. Какие три главные тенденции в процессе рационализации усматривает Вебер? Во-первых, научно-технический прогресс в связке с экономической рационализацией действует как безостановочный динамичный двигатель общественного развития. Вебер, впрочем, предостерегает от иллюзорных ожиданий, что естественные науки способны придать конечный смысл этому прогрессу, так как: «Все естественные науки дают нам ответ на вопрос, что мы должны делать, *если мы хотим технически подчинить жизнь своей власти*. Но *хотим* ли мы этого и *должны* ли мы это делать и *имеет* ли это в конечном счете какой-нибудь смысл — подобные вопросы они оставляют совершенно нерешенными или принимают их в качестве предпосылки для своих целей» (Weber 1988a: 599). Тем не менее, капиталистический способ производства и его распространение по всему миру способствовали тому, что естественные науки встали на службу научно-технического прогресса, тем более что эта служба дает работу, открывает доступ к ресурсам, обеспечивает высокий престиж и признание в обществе. Вполне возможно, что остановить это бесконечное, непрекращающееся движение с его внутренней динамикой может только экологическая граница: «пока не прогорит последний центнер горячего» (Weber 1988b: 203). Во-вторых, Вебер отмечает, что рационализм интеллектуализации из своих классических рациональных сфер, таких как техника, экономика, политика, наука и т. д., вторгается в классические сферы «иррациональности», такие как религия, искусство и культура в целом. В-третьих, он отмечает неоднозначность процесса рациио-

нализации, поскольку научно-технически-экономический прогресс вовсе не обязательно повсюду встречает всеобщее одобрение и признание. И его противники совершенно необязательно «иррациональные» или «сумасшедшие» субъекты. «Ибо — чтобы назвать хотя бы одну причину — за „действием“ стоит человек. Для него повышение степени субъективной рациональности и *объективно-технической* „правильности“ его действий как таковое после преодоления определенного порога — а в случае отдельных воззрений и само по себе — может выступать в качестве угрозы важным (например, с этической или религиозной точки зрения) благам». Одним словом: «Те, кто противостоит подобным рационализациям, совершенно необязательно глупцы» (Weber 1988a: 530).

Вебер как ученый, который не только не приемлет понятие общества, но и не жалуется проекты теорий общества à la Маркс, отказался от попытки сделать какой-то обобщающий вывод из своего развернутого сравнительно-исторического макросоциологического анализа мировых религий. Тем не менее, в «Промежуточном рассмотрении» он попытался раскрыть значение собственного высказывания о том, что рационализм включает в себя целый мир противоположностей. Здесь он противопоставляет религию, которая в прежние времена была всем — ориентацией действия, социальным порядком и культурой, — другим ценностным сферам и жизненным порядкам — экономике, политике, искусству и науке. Потребовалось бы еще одно, отдельное исследование (ср. Schwinn 1998; Schluchter 2009: 308 и далее), чтобы выяснить, «какие критерии должны быть выполнены, чтобы некий фрагмент человеческих действий можно было считать выражением той или иной ценностной сферы с особыми внутренними законами» (Schluchter 1988a: 289).

Концепция ценностных сфер (интерпретативных и смысловых компонентов) и жизненных порядков (компонентов институциональной организации) наиболее последовательно выражает идею внутренней логики и автономии сфер общества, возникших в результате его дифференциации, идею, которая в конечном итоге означала для Вебера неизбежный антагонизм различных ценностей и конечных установок по вопросам мира, общества и жизни отдельного индивида. Тот, кто раз и навсегда присягнул на верность экономической сфере («капиталист»), политической («харизматический вождь»), религиозной («священник, пророк, колдун»), интеллектуальной («ученый») или эстетической сфере («художник»), в какой-то момент почувствует себя демоном, держащим в руках нити собственной жизни, и почти неизбежно, во всяком случае, если он будет выстраивать свою жизнь последовательно и методично, вступит в конфликт с требованиями других жизненных порядков.

Разумеется, это не исключает того факта, что в исторической реальности индивиды и общества всегда находили вполне приемлемые для себя компромиссы, и происходила взаимная адаптация разных ценностных сфер. Тем не менее, это означает, что именно последовательная рационализация в одном определенном направлении разверзла пропасть между различными ценностными сферами и тем самым на целые столетия внесла напряжение в структуру общества. Эти противоречия и скрытые напряжения между «внутренними законами» различных жизненных порядков привели к тому, что ценности и правила одной сферы невозможно «перевести» в ценности и правила другой сфе-

ры, не нарушая при этом ее специфического характера. Там, где мерилом выступает чистая, бескорыстная любовь, рациональный расчет ожидаемой прибыли и рентабельности совершенно неуместен. Тот, кто, несмотря на это, продолжает просчитывать собственную выгоду, путает любовь с проституцией. Непреодолимый ценностный антагонизм, видимо, и есть главная специфическая черта модерна, в силу чего единых, «межотраслевых» критериев для сопоставления противоположных этических ценностей и принципов рациональности просто не может быть. Стало быть, нет такого механизма, который позволил бы перевести ценности одной сферы в ценности другой.

2.5. Выводы

Из веберовского анализа можно сделать далеко идущие выводы. Что касается его общей оценки западного модерна, то он ставит его обществу, культуре и эпохе самый пессимистичный диагноз. Капиталистическая экономика и бюрократическое государство постепенно создают гигантский управленческий механизм, который становится новым «твердым, как сталь, панцирем послушания», представляющим серьезную угрозу для индивидуальной свободы. Процесс секуляризации и расколдовывания развенчивает христианскую картину мира, которая прежде была обязательной для всех и в то же время определяла индивидуальный образ жизни, а вместо нее предлагает фрагментированную культуру, отражающую современный опыт социальной разобщенности. Прогресс в науке и искусстве, безусловно, преумножает наши знания о природе, обществе и человеке, но не обещает метафизического объяснения, в отличие от всех мировых религий и всех великих философских учений: объяснения, доказывающего, что мир — это осмысленно упорядоченный космос, неважно, как и за счет чего, что напряжения и конфликты в мире, будь то на земле или на небе, при определенных условиях могут быть разрешены во всеобщем «примирении». Современная наука превращает это метафизическое обещание спасения и примирения в абсурд, с предельной ясностью и беспристрастностью доказывая эндемическую бессмысленность этого мира. «Рационализация картины мира и образа жизни» (Weber 1988b: 253) как раз и означает, что общество в целом, но также и выделившиеся в результате дифференциации отдельные ценностные сферы и жизненные порядки, принимают характер бесперебойно функционирующего предприятия, и от людей уже требуется не рациональность, а прежде всего усердие в его обслуживании.

3. Структура, габитус и практика у Бурдьё

3.1. Три «Р» в социологии Бурдьё

Перейти от Вебера к Бурдьё — значит проститься с миром классических теорий действий (ср. Gabriel 2004) и погрузиться в новый мир теорий культурных практик (ср. Reckwitz 2004). Пьер Бурдьё — это не тот типичный теоретик действия, который в своих рассуждениях отталкивается от актора и его проекта действия. Соответственно, и три «Р» у него, в отличие от Вебера, не играют центральной роли. Разумеется, время от времени Бурдьё ссылается на понятие «рациональности», но делает это, как правило, лишь для того, чтобы через критику

отмежеваться от теорий рационального выбора. Понятие «рационализация» он использует и во фрейдистском, и в веберовском смысле, но и здесь всегда только в критическом контексте. «Рационализму» или «рационализму господства человека над миром» в теории самого Бурдьё и вовсе нет места. А сталкиваясь с ними по тому или иному поводу, он всегда реагирует исключительно в критическом ключе, как, например, в «Паскалевских размышлениях», где он бичует «обскурантизм Просвещения» (Bourdieu 2001: 100) и критикует рационализацию вкупе с универсализацией как высшую социодицею. «Причина, несомненно, заключается в том, что *ratio* или, по крайней мере, рационализация начинает превращаться во все более важную историческую силу: форма символического насилия как такового — это власть, которая, по ту сторону ритуальной противоположности между Хабермасом и Фуко, реализуется *по накатанной колее рациональной коммуникации*, т. е. с (вынужденного) согласия тех, кто, будучи подчиненным продуктом порядка, где господствуют защищенные броней разума силы (те, что выступают в форме вердиктов образовательных институтов или заключений ученых-экспертов), вынуждены соглашаться с произволом рационализированной власти» (Bourdieu 2001: 106).

Но, несмотря ни на что, между Вебером и Бурдьё на удивление много общего, гораздо больше, чем можно было бы предположить, исходя из различия классической теории действия и современной культуралистской теории практик. Это верно уже с точки зрения творческой биографии: во время своих полевых исследований в Алжире молодой Бурдьё был убежденным «веберянцем». Опровергая мнение первых французских рецензентов, считавших, что они имеют дело с молодым представителем исторического материализма, Бурдьё говорит в интервью с Францем Шультхайсом: «Конечно, такое прочтение тоже возможно, но сам я в то время, как раз наоборот, был очень сильно ориентирован на веберянскую теоретическую программу и мой основной вопрос “Каковы экономические условия рациональности?” также целиком и полностью вписывался в веберянскую традицию, несмотря на то, что я в то же время формулировал его, пожалуй, в марксистском ключе или, во всяком случае, очень утрировано. Вообще в те годы в Алжире я интенсивно изучал Вебера, заказал его „Протестантскую этику“ на немецком языке и с трудом через нее продирался» (Schultheiß 2007: 137). Это изучение продолжалось и всю его дальнейшую жизнь, и много позже, когда Бурдьё читал лекции в Коллеж де Франс, Макс Вебер был среди тех немногих социологов, которых он неоднократно цитировал. Во многих концепциях и теоремах Бурдьё прослеживается влияние Вебера: габитус, поле, интеллектуалы, религиозное поле и т. д. (ср. Colliot-Thélène 2005).

Но и помимо генеалогического аспекта (не стоит забывать, что Бурдьё довольно прагматично и функционально обращался с великими философами и социологами), их объединяет еще, по меньшей мере, пять моментов, имеющих ключевое значение для обоих мыслителей и их подходов:

1. *Важная роль актора.* И Вебер, и Бурдьё не приемлют гегемонистского господства «*homo oeconomicus*» (традицию экономической теории, включая современную теорию рационального выбора) так же, как и преобладающую в социологии перспективу «*Homo sociologicus*» (Дюркгейм), не говоря уже

о любых версиях системной теории. Люди в своих действиях преследуют определенные интересы; они делают это вполне «разумно», что означает примерно следующее: они знают, что и почему они делают, и они хотят реализовать свои цели в рамках своих возможностей. Энтони Гидденс попытался выразить это в понятиях «knowledgeability»* и «сapability»** (Giddens 1984). Как правило, действия протекают в привычном русле, в рамках «практического сознания», но актеры контролируют свои действия посредством «мониторинга» и при необходимости — в случае появления проблем или конфликтов — могут переключиться в режим рефлексии. Вебер пытается прояснить эти взаимосвязи, разрабатывая свой теоретический комплекс рациональности, Бурдьё делает это при помощи «экономики практики».

2. *Борьба: конфликтная теория социального.* Поскольку акторы в своих действиях руководствуются интересами, а интересы либо различаются, либо, наоборот, совпадают, вследствие чего акторы борются за одно и то же желаемое благо, конфликты неизбежны. «Социальная жизнь есть борьба» — под этой формулой готовы подписаться как Вебер, так и Бурдьё. С этой точки зрения, их подходы можно было бы отнести к конфликтной теории социального.

3. *Центральная роль власти и господства:* ввиду этих непрекращающихся — скрытых или открытых — конфликтов акторы вынуждены вооружаться. Вебер пишет о конкурентной борьбе за возможности обмена, а Бурдьё разрабатывает теорию капитала, описывающую их приобретение и возможности использования.

4. *Большое значение социальной дифференциации.* Ни Вебера, ни Бурдьё нельзя назвать теоретиками дифференциации в полном смысле слова. И, тем не менее, и Вебер в своем представлении о ценностных сферах и жизненных порядках, и Бурдьё в своей теории полей исходят из сложной организации общества, основанной на разделении труда.

5. *Центральная роль социального неравенства.* Эта системная картина должна быть дополнена картиной позиционной: без учета социального неравенства социальная дифференциация лишь отчасти отражает реалии современного общества. Вебер показывает, что именно рационализация способствует утверждению «формальной рациональности», вследствие чего интересы, за которым стоит капитал, уже ничем не ограничены на своем пути к осуществлению. Периодические напоминания о «материальной рациональности» (в значении социальной справедливости) на этой фабрике рациональности воспринимаются как ненужные «помехи» и обычно отвергаются как «патетические и утопические требования». Концепция социального пространства у Бурдьё подразумевает, что все акторы, их позиции, оценки и мнения рассматриваются с точки зрения того, какое «место» они (акторы) занимают в обществе. От того, насколько высока и значима позиция актора, зависит уровень влияния его оценок и мнений.

* (англ.) — способность социального актора к познанию.

** (англ.) — способности, возможности.

3.2. Структура, габитус и практика: подход Бурдьё

Высшая цель Бурдьё — выявить закономерности производства и воспроизводства социальной жизни. Его стремление понять общественную практику и практики общества сближает его с философией практики молодого Маркса. Подобно тому, как Маркс пытался докопаться до законов капиталистического способа производства, Бурдьё пытается выявить закономерности общественного производства и образа жизни. Он с радостью подхватывает основополагающую идею Вебера о том, что методологическую перспективу материализма можно обратить не только на базис — экономику, но и на надстройку — политику и культуру. Подобно тому, как Вебер исследовал хозяйство и общество, Бурдьё изучает социальную жизнь во всех общественных сферах и прежде всего в области культуры под этим материалистическим углом зрения. Так рождается его теория полей: современное общество, дифференцированное и специализированное по принципам разделения труда, состоит из целого ряда частично автономных полей, которые концентрируются вокруг силового поля власти.

Стало быть, недостаточно проанализировать *экономику экономики*, как это делает экономическая теория, чтобы потом утверждать, будто в конечном счете все общественные поля подчиняются (должны подчиняться) экономической логике, если они организованы «эффективным образом». Здесь очень велик риск «идеализации» модели капиталистической экономики в качестве эталона для всего общества. Об этой ошибке писал еще Вебер, называя переход от идеального типа к идеалу нормативным «грехопадением» экономической теории. С другой стороны, недостаточно и изучить *экономику общества*, чтобы потом, на основании модели базиса и надстройки утверждать, будто в конечном счете все общество висит на этом волоске капиталистического способа функционирования и действия. Вместо этого, как утверждает Бурдьё в соответствии с осуществленным им синтезом Маркса и Вебера, необходимо изучать *экономику практики*, чтобы понять логику и динамику в различных общественных полях по отдельности и в их взаимосвязи.

При ближайшем рассмотрении оказывается, что Бурдьё изучает одну из веберовских проблематик — материализм культуры или в культуре, но при этом пытается использовать модифицированный марксистский подход, опираясь прежде всего на раннего Маркса. Из этой странной неповторимой смеси рождается знаменитая формула Бурдьё — «экономика практики». Социальная жизнь в ее многообразных ответвлениях следует некой «экономике» и, соответственно, логике, которую необходимо выявить. Понятие «экономика», употребляемое Бурдьё в очень широком смысле слова, по сути, призвано обозначать то, что Вебер обозначал понятием «рациональность». Это становится понятно, если проследить, какие принципы теории действия обнаруживаются в теории практики. Все действия направляются интересами, пронизаны отношениями власти, агрессивны («само по себе ничего не происходит!») и неэгалитарны с точки зрения последствий, т. е. шансы реализовать свою волю распределены в обществе в высшей степени неравномерно. Эта практическая форма действий предельно далека от того, чтобы иметь своей целью коммуникативное достижение понимания или рациональность или же воплощать в жизнь идеи теории волюнтаристского действия. Ее содержание — это борьба, самоутверж-

дение, соперничество за превосходство. Подчеркивая значение интересов, власти, конфликта и неравенства, Бурдьё оказывается несравнимо ближе к Веберу, нежели к Хабермасу или Парсонсу, которые в его глазах являются ярчайшими примерами видоизмененного «схоластического разума».

Следовательно, понять общественную практику или общественные практики можно только путем тщательного изучения социальной укорененности действий в пространстве и времени (ср. Müller 2004). Для этого Бурдьё разрабатывает два понятия: структура и габитус. Общество можно представить себе в виде трехмерного социального пространства, имеющего вертикальное измерение («верх-низ»), горизонтальное («право-лево») и временное измерение («карьера»). Соответственно, концепцию социальных классов (высший, средний и низший социальный класс) Бурдьё использует в зависимости от объема и структуры различных видов капитала (экономический, социальный, культурный капитал и символический капитал как *in summa**) и социальной карьеры тех или иных категорий лиц или групп. В горизонтальном измерении пространства внутри высшего класса Бурдьё проводит различие между господствующими классовыми фракциями (экономический капитал — правые политические установки) и подчиненными классовыми фракциями (культурный капитал — левые политические установки), и в этом различии находит отражение веберовское различие владетельной и образованной буржуазии.

Чтобы понять связующий механизм между позициями акторов и их диспозициями, т. е. между их положением в социальном пространстве и их установками в политическом поле, необходимо проанализировать их *габитус*. Габитус выступает посредником между способом производства и образом жизни, если использовать терминологию Маркса, и между жизненными шансами и стилями жизни, если говорить на языке Вебера. И насколько неоригинально само это понятийное заимствование (как отмечает сам Бурдьё, о габитусе уже писали Кант, Гегель, Вебер, Левин, Элиас и другие), настолько необычно его использование на стыке структуры и практики. Габитус, определяемый как система диспозиций, в повседневной жизни действующих как модели мышления, восприятия и суждения, тем не менее, может нарушаться, а то, как это будет происходить, опять же зависит от классовой принадлежности актора. Габитус — это всегда классовый габитус, поскольку социальные способы классификации, уже изученные Дюркгеймом и Моссом, разделяются всеми, но в различных модификациях, что ведет к формированию классового этоса. У Бурдьё в основе концепции габитуса лежат четыре положения (ср. Müller 2004): во-первых, в нем отражено интериоризированное общество: его структуры усваиваются в процессе образования и воспитания, т. е. в процессе социализации (*положение об инкорпорации*); во-вторых, актор в своих практических стратегиях бессознательно руководствуется этой системой диспозиций (*положение о бессознательности*); в-третьих, несмотря на это, у индивидов всегда складывается впечатление, что в своих действиях они следуют своим собственным интересам (*положение о стратегии*); в-четвертых, эти диспозиции, усвоенные в раннем детстве в процессе первичной социализации, остаются неизменными на про-

* (лат.) — итога (в частности, как понятие бухгалтерской отчетности).

тяжении долгого времени, а значит, продолжают определять индивидуальные стратегии действия даже тогда, когда общественный контекст уже давно изменился (*положение о стабильности диспозиций*). Это крайне важное расхождение между структурой и габитусом Бурдьё называет эффектом гистерезиса*.

3.3. Логика и динамика полей

Поскольку современные общества отличает высокая степень функциональной дифференциации на основании разделения труда, в них существует целый ряд полей, подчиняющихся своей собственной логике и динамике. Несмотря на то, что и Бурдьё, и Вебер придерживаются конфликтной теории социального, Бурдьё все же не заходит настолько далеко, чтобы говорить о непримиримой борьбе ценностных сфер и жизненных порядков. В его концепции это связано с двойственной природой поля: с одной стороны, в нем концентрируются все *инвариантные признаки* поля — то, что, собственно, делает поле полем. Это предполагает схожий способ функционирования внутри различных полей, несмотря на всю конкуренцию и конфликты между ними. С другой стороны, существуют *особые характеристики*, составляющие специфику того или иного конкретного поля — то, что определяет экономическое, политическое, эстетическое и любое другое поле, то, чем оно отличается от всех других полей.

«Социальные поля — это поля боя, силовые и игровые поля» (Bohn, Alois 1999: 262). С помощью этих метафор, т. е. аналогий с войной, физической природой и игрой, Бурдьё пытается определить инвариантные характеристики поля. Хотя он так и не представил окончательного систематического изложения концепции поля, на основании его работ можно выделить пять основных моментов: 1. Поле всегда структурировано по принципу дихотомии или хиазма**. Так, например, два полюса интеллектуального поля представлены учеными и художниками, которые используют диаметрально противоположные стратегии. Ученые — ортодоксальные консерваторы, ориентированные на сохранение установленного порядка. Художники — гетеродоксальные революционеры, заинтересованные в революционизации застывшего порядка. 2. Как подсказывает метафора игры, внутри поля всегда идет жесткая борьба за желанную «ставку» (*enjeu*). 3. Соответственно, акторы должны делать «инвестиции», и размер этих инвестиций свидетельствует о том, насколько важна для них эта игра. 4. Игра следует определенным правилам, которые обязательны для всех, ибо в противном случае игрок оказывается на периферии поля. Сохранять поддержку в игре и соблюдать ее правила игроку помогает вера (*croyance*) и иллюзия (*illusio*). 5. Внутри поля всегда существует типичное распределение позиций, как, например, докса в значении интериоризированного миропонимания, ортодоксия в значении господствующего учения и гетеродоксия в значении еретического иноверия — различения, заимствованные Бурдьё (Bourdieu 2000) из веберовской социологии религии.

Специфические характеристики того или иного поля в конечном итоге можно выявить лишь путем эмпирического исследования. Следствием этого

* от греч. *hysteresis* — отставание, запаздывание.

** От др.-гр. *Χιάζω* — уподоблять букве X, т. е. перекрестно.

является размывание и обесценивание понятия поля, что, в свою очередь, приводит к призывам четкого установления его границ. Но и здесь Бурдьё, по всей видимости, снова следует за Максом Вебером, и схожесть их позиций в данном случае снова обусловлена их общим неприятием вездесущей экономической логики, которая якобы пронизывает весь социальный мир. Бурдьё изучает в первую очередь такие (культурные) поля, которые могут служить примером «мира наизнанку» («le monde reversé»): заинтересованность в незаинтересованности, эгоизм альтруизма, тщательная маскировка собственных интересов под служение общему благу. Мир искусства, работа на церковном поприще, карьера в благотворительных организациях, вообще все институты, выдвигающие некие моральные притязания и претендующие на то, чтобы воплощать некие нематериальные ценности, сразу же пробуждают в Бурдьё чувство, которое Поль Рикёр назвал «культурой подозрения». Бурдьё настолько заиклен на том, что за любым действием стоит интерес, что идеи и идеалы, ценности и нормы он неизменно расшифровывает как коварно скрывающиеся и с особым тщанием замаскированные интересы и намерения акторов, которые, по всей видимости, не подлежат огласке и поэтому принимают столь патетическую форму.

Итак, несмотря на легкий налет структурализма в его праксиологии, Бурдьё признает актора дееспособным, что предполагает: наличие (собственных) интересов и возможностей и способность к борьбе и конфликтам. То, что Вебер описывает понятием «рациональность», Бурдьё пытается выразить с помощью формулы «экономика практики». Внешне эта «экономика» погружена в социальное пространство иерархической социальной структуры; внутренне она обеспечивается за счет интериоризации социальной структуры в форме габитуса. Благодаря структуре и габитусу в значении внешнего и внутреннего барьера практика, а значит, и действия чаще всего протекают так, что общественные отношения воспроизводятся и стабилизируются. «Все происходит так, как если бы...» — вот любимая формулировка Пьера Бурдьё, которая дает понять, что если все идет своим чередом, то социальный порядок воспроизводится, не меняясь с течением времени и в связи со сменой поколений, и отдельный индивид занимает свое «место» в обществе по наследству. Это сосредоточение на воспроизводстве (а не трансформации) и определении места индивида в вечном круговороте структуры, габитуса и практики спровоцировало упреки в адрес Бурдьё в структурном фатализме, а со стороны теоретиков действия — критику его «чрезмерно структурированного понимания человека» (Müller 1997).

4. Выводы

Попытка сравнить Вебера и Бурдьё с точки зрения формулы трех «Р», принятая в данной статье, неизбежно ведет к неоднозначному результату. Если размышления Вебера о рациональности социального и в самом деле строятся вокруг этих понятий, то в социологии Бурдьё эти три «Р» не имеют решающего значения. Рациональность у Бурдьё вытесняется экономикой в марксистской терминологии, но в веберовском смысле. Все общество, а не только экономика, подчиняется экономической логике в значении точного расчета затрат и результатов. Однако в узком смысле слова экономическая логика оказывается бесполезной, если стоит задача изучения общества в его различных полях.

Разумеется, существуют поля, которым на самом деле близка экономическая логика, в частности, сама экономика, политика или наука. Но, к примеру, широкое поле культуры уже следует логике «перевернутого мира», где «animal symbolicum» (Cassirer 1923—1929) тоже в полной мере преследует свои интересы, но делает это отнюдь не экономически. Более того, условием успешности этого «animal symbolicum» является как раз то, что он не ведет себя как «homo oeconomicus». Проявляя себя в мире культуры как опытный и всезнающий «homo oeconomicus», человек вызывает мефистофелевский эффект «непреднамеренных последствий», веберовского «парадокса результата против воли» (Weber 1988b: 524) или, если говорить проще, не достигает успеха.

Бурдьё пишет о фатальной репродуктивной логике и о «вечном возвращении старого»: социальная структура воспроизводится, сильные остаются сильными, слабые остаются слабыми. Именно в этом, по мнению Бурдьё, заключается «Нищета этого мира» («La misère du monde»). Если же говорить о причинах его пессимистичного фатализма, то здесь можно выделить одну историко-эмпирическую и одну теоретическую причину. Безусловно, эволюция рационализации и укрепление непроницаемой власти рационализма со времен Вебера продвинулись далеко вперед. Насколько именно, можно судить по тому отчаянию, с каким Бурдьё перечисляет последствия рационализации: «С рационализацией (в двойном, фрейдистском и веберовском смысле слова) или, правильнее будет сказать, с универсализацией, этой высшей социодидеей, возникает чистая форма легитимации: юридическая или математическая формализация, которая материализует схоластическую цезуру в барьере в виде столь же сложного для понимания, сколь принудительного употребления символов и позволяет для любого, хотя бы раз где-то встречающегося x сформулировать верные суждения, может придать видимость совершенно неоспоримой универсальности каким угодно произвольным содержаниям» (Bourdieu 2001: 101). Такое чувство, будто homo scholasticus или, если говорить проще, экспертocrat окончательно захватил власть над рационализированным миром и внутри него.

Тем не менее, здесь, по-видимому, есть еще одна, теоретическая причина. И Вебер, и Бурдьё, безусловно, разделяют представление о том, что порождаемое комплексом интересов, власти, конфликта и неравенства побуждение к действию и господству не только непрерывно форсирует процесс рационализации, но и помогает носителям этой динамики занять позицию непреложного гегемонистского господства. Как следствие — сопротивление бесполезно. Даже Веберу приходится констатировать: «Так одновременно с рационализацией удовлетворения политических и экономических потребностей происходит повсеместное распространение дисциплины как некоего универсального явления, что ограничивает значение харизмы и индивидуально дифференцированных действий» (Weber 1980: 687). Несмотря на это, Вебер считает, что и в полностью рационализированном мире исход вечной «битвы богов» еще не решен. И здесь ему играет на руку тот факт, что, помимо интересов и институтов, он признает также идеи и мировоззрения. По крайней мере, на первоначальной харизматической фазе идеи и идеалы способны развить такой пневматический импульс, что могут произвести революцию в душах людей и изменить их мышление. По крайней мере, вначале сила харизмы способна сломить утвердившиеся ра-

ционализированные порядки и указать путь к новым берегам. В такие кризисные и переломные моменты кажется, что все возможно — хотя бы на короткий период времени.

Бурдьё в своем подходе не может противопоставить харизму трем «Р». Измерение идей и идеалов ускользает от него или даже вовсе не существует, т. к. он сразу же подводит его под категорию интересов. Поскольку культура, в его понимании, — это тоже всего лишь производственное предприятие, а отнюдь не место для идей и мировоззрений, интересы производителей идей могут создавать лишь недолговечную моду и авангард, но неспособны создать новые идеалы. «Экономику практики» с экономической теорией и философией Маркса объединяет вера в то, что будничные практические интересы являются двигателем истории, тогда как внеобыденные идеи и мировоззрения можно не принимать всерьез, считая их идеологиями и надстроечной метафизикой. В случае монументальных идей Маркса о социализме и коммунизме такую ситуацию можно назвать трагической. В случае Бурдьё отказ от какого-либо представления об идеальном будущем особенно заметен на фоне его борьбы как интеллектуала: в своем непримиримом «противничестве» он не сумел породить даже намека на положительное содержание, которое бы он принял. В этой меланхолии донкихотовской борьбы интеллектуала с присущим ей осознанием бесполезности этой борьбы отражается почтение по отношению к абсолютно рационализированному миру, против которого никто и даже такой социолог, как Бурдьё, блестяще проанализировавший различные поля этого мира, ничего не может сделать.

Перевод с немецкого К.Г. Тимофеевой

Литература

- Baert P. Unintended Consequences. A Typology of Examples, *International Sociology*, 1991, 6(2): 201–210.
- Baurmann M. Homo Ökonomikus als Idealtypus. Oder: Das Dilemma des Don Juan, *Analyse & Kritik*, 2008, 30: 555–573.
- Bogner A. *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias' und die Frankfurter Schule im Vergleich*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1989.
- Bohn C., Alois H. Pierre Bourdieu, in: Dirk Kaesler (Hg.). *Klassiker der Soziologie*. München, 1999: 289–310.
- Bourdieu P. *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1972.
- Bourdieu P. *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979.
- Bourdieu P. *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980.
- Bourdieu P. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK, 2000.
- Bourdieu P. *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001.
- Bröckling U. *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2007.
- Brubaker R. *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London: Allen & Unwin, 1984.

Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*. 3 Bde. Berlin: Duncker & Humblot, 1923–1929.

Colliot-Thélène C. Die deutschen Wurzeln der Theorie Bourdieus, in: C. Colliot-Thélène, G. Gebauer, E. François (Hg.) *Pierre Bourdieu: Deutsch-Französische Perspektiven*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2005: 106–136.

Cook K.S., Levy M. (Hg.) *The Limits of Rationality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Duesenberry J. Comment on “An economic analysis of fertility”, in: University-National Bureau for Economic Research (Hg.) *Demographic and Economic Change in Developing Countries*. Princeton: Princeton University Press, 1960: 231–240.

Durkheim E. *De la division du travail social*. 10. Auflage. Paris: PUF, 1978.

Eisenstadt Sh.N. (Hg.) *Multiple Modernities*. New Brunswick, London: Transaction Publishers, 2002.

Elster J. *Subversion der Rationalität*. Frankfurt/Main, New York: Campus, 1987.

Esser H. *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*. Frankfurt/Main, New York: Campus, 1993.

Esser H. Sinn, Kultur, Werte und soziale Konstitution. Oder: Was ist „soziologisch“ am Modell der soziologischen Erklärung, in: M. Gabriel (Hg.) *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 2004: 103–120.

Etzioni A. *The Moral Dimension. Toward a New Economics*. New York: The Free Press, 1988.

Gabriel M. (Hg.) *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 2004.

Giddens A. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1984.

Greshoff R., Kneer G., Schimank U. (Hg.) *Die Transintentionalität des Sozialen. Eine vergleichende Betrachtung klassischer und moderner Sozialtheorien*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003.

Greshoff R., Kneer G., Schneider W.L. (Hg.) *Verstehen und Erklären. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, München: Fink, 2008.

Gröbl-Steinbach E. Handlungsrationalität und Rationalisierung des Handelns bei Weber und Habermas, in: M. Gabriel (Hg.) *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 2004: 91–102.

Habermas J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. 3. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.

Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981.

Haferkamp H. „Individualismus“ und „Uniformierung“ — Über eine Paradoxie in Max Webers Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung, in: J. Weiß (Hg.) *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989: 461–496.

Hennen M. *Soziale Motivation und Handlungsfolgen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990.

Horkheimer M., Adorno Th.W. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/Main: Fischer, 1985.

Jokisch R. Die nichtintentionalen Effekte menschlicher Handlungen. Ein klassisches soziologisches Problem, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1981, 33(3): 547–575.

Kahneman D., Slovic P., Tversky A. *Judgment under Uncertainty. Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Kirchgässner G. *Homo oeconomicus*. Tübingen: Mohr, 1991.

König M. *Habitus und Rational Choice*. Wiesbaden: DUV, 2003.

Мюллер Х.-П. *Рациональность, рационализация, рационализм. От Вебера к Бурдьё?*

Lepsius M.R. *Interessen, Ideen und Institutionen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991.

Lepsius M.R. Die Soziologie und die Kriterien sozialer Rationalität, in: A. Hepp, M. Löw (Hg.) *M. Rainer Lepsius. Soziologie als Profession*. Frankfurt/Main: Campus, 2008: 151–160.

Lukács G. *Die Zerstörung der Vernunft*. 4. Auflage. Berlin, Weimar: Aufbau, 1988.

Luhmann N. *Zweckbegriff und Systemrationalität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.

Marcuse H. *Der Eindimensionale Mensch*. Neuwied, Berlin: Luchterhand, 1967.

Mommsen W. *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974a.

Mommsen W. Universalgeschichtliches und politisches Denken, in: Mommsen W. *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974b: 144–181.

Müller H.-P. *Sozialstruktur und Lebensstile*. 2. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997.

Müller H.-P. Die Einbettung des Handelns. Pierre Bourdieus Praxeologie, in: M. Gabriel (Hg.) *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 2004: 169–186.

Müller H.-P. *Max Weber. Eine Einführung*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau-UTB, 2007.

Müller H.-P. Die europäische Gesellschaft als Ausdruck einer Fortentwicklung der Moderne?, in: Monika Eig Müller, Steffen Mau (Hg.) *Gesellschaftstheorie und Europapolitik*, Wiesbaden: VS-Verlag, 2010: 109–129.

Nassehi A. *Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.

Plé B. Das Problem der unbeabsichtigten Folgen menschlichen Handelns: Zur Fokussierung eines bleibenden Problems, *Geschichte und Gegenwart*, 1997, 3: 179–191.

Peters T. *TOP 50 Selbstmanagement. Machen Sie aus sich die Ich-AG*. München: Econ, 2001.

Reckwitz A. *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2000.

Reckwitz A.: Die Entwicklung des Vokabulars der Handlungstheorien: Von den zweck- und normorientierten Modellen zu den Kultur- und Praxistheorien, in: M. Gabriel (Hg.) *Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 2004: 169–186.

Schimank U. *Handeln und Strukturen. Einführung in die akteurtheoretische Soziologie*. Weinheim, München: Juventa, 2000.

Schluchter W. *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1980.

Schluchter W. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988a.

Schluchter W. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988b.

Schluchter W. Rationalität — das Spezifikum Europas?, in: H. Joas, K. Wiegandt (Hg.) *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt/Main: Fischer, 2005: 237–264.

Schluchter W. *Grundlegungen der Soziologie. Eine Theoriegeschichte in systematischer Absicht*. Tübingen: Mohr, 2009.

Schmid M. *Handlungsrationalität. Kritik einer dogmatischen Handlungswissenschaft*. München: Fink, 1979.

Schmid M. Rationales Handeln und soziale Prozesse. Beiträge zur soziologischen Theoriebildung, Wiesbaden: VS Verlag, 2004.

Schultheiß F. *Bourdieu's Wege in die Soziologie*. Konstanz: UVK, 2007.

Schwinn Th. Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen. In: A. Bienfait, G. Wagner (Hg.) *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998: 270–319.

Spinner H.F. Weber gegen Weber: Der Ganze Rationalismus einer „Welt von Gegensätzen“. Zur Neuinterpretation des Charismas der Gelegenheitsvernunft, in: J. Weiß (Hg.) *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989: 210–249.

Spinoza B. de. *Ethik*. Hamburg: Meiner, 1999 (1677).

Sprondel W.M., Seyfarth C. (Hg.) *Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns*. Stuttgart: Enke, 1981.

Stinchcombe A. Reason and Rationality, *Sociological Theory*, 1986, 4/2: 151–166.

Swidler A. The Concept of Rationality in the Work of Max Weber, *Sociological Inquiry*, 1973, 43: 35–42.

Vernon R. Unintended Consequences, *Political Theory*, 1979, 7: 57–73.

W.I. Thomas on social organization and social personality. Selected papers, M. Janowitz (ed.) Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Wagner G., Zipprian H. (Hg.) *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1994.

Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1980.

Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 1988a.

Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band I. Tübingen: Mohr, 1988b.

Weiß J. (Hg.) *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989.

Wippler R. Nicht-intendierte Folgen individueller Handlungen, *Soziale Welt*, 1978, 29: 155–179.