

ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ И СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ НАУК В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВОВ СОВРЕМЕННОСТИ

Совместность как философско-научная проблема: аспекты и позиции

DOI 10.15826/koinon.2020.01.1-2.001

УДК 316.42 + 172.4 + 165.7

KOINON: СОВМЕШНОСТЬ, ГЕТЕРОЛОГИЯ, ПОСТФУНДАМЕНТАЛИЗМ

Т. Х. Керимов

Уральский федеральный университет
Екатеринбург, Россия

А. В. Перцев

Уральский федеральный университет
Екатеринбург, Россия

Аннотация: Проблема совместного существования остается фундаментальной проблемой философии и социально-гуманитарных наук. Целью данной статьи является анализ изменений характера этой проблемы, стимулов и перспектив ее постановки и решения в конце XX — начале XXI в. Совместность всё более сдвигается в средоточие человеческого бытия, приобретает решающее экзистенциальное значение, выступает и как общественное мнение, и как политическая мотивация, и как парадигма для социально-гуманитарных наук. В статье утверждается, что полное осознание роли философии в описании и объяснении форм совместного существования предполагает необходимость радикальной переориентации как традиционных философских построений, так и методологии социально-гуманитарного познания. Выделены три измерения этой переориентации. Во-первых, это «новая социальность», неразрешимость между «глобализацией» и «мондиализацией», а также необходимость деконструкции самой возможности принятия глобального или феноменального мира. Во-вторых, это онтогетерология, намечающая пути преодоления

© Керимов Т. Х., Перцев А. В., 2020

онтологического фундаментализма, построения «онтологии после онтоотеологии» и обнажающая понимание совместности, исходной социальности как бесосновной, анархичной, которое возникает как непосредственный коррелят опыта бесосновности существования, не укорененного в какой-либо субстанции или общей сущности. В-третьих, это постфундаментализм как определенная парадигма, стилистика мышления, постулирующая трансформацию практик и техник мышления в ответ на необходимость репозиционирования множественного реального как имманентного самой мысли. В статье делается вывод о том, что трехмерное «пространство» осмысления совместности существования задает определенную направленность философских и социально-гуманитарных исследований, скрытые за ними общеметодологические тенденции, взаимосвязи этих тенденций с характером социальной практики.

Ключевые слова: koinon, совместность, глобализация, мондиализация, деконструкция, онтоотеология, гетерология, постфундаментализм.

Для цитирования: Керимов Т. Х., Перцев А. В. Koinon: совместность, гетерология, постфундаментализм // Koinon. 2020. Т. 1. № 1–2. С. 46–61. DOI: 10.15826/koinon.2020.01.1–2.001

KOINON: BEING-IN-COMMON, HETEROLOGY, POST-FUNDAMENTALISM

T. Kh. Kerimov

Ural Federal University
Ekaterinburg, Russia

A. V. Pertzev

Ural Federal University
Ekaterinburg, Russia

Abstract: The problem of being-in-common remains a fundamental problem of philosophy, social sciences and humanities. The purpose of this article is to analyze the changes in the nature of this problem, the incentives and prospects for its formulation and solution in the late XX — early XXI centuries. Being-in-common is increasingly shifting to the focus of human existence, acquires a decisive existential significance, acts as public opinion, and as a political motivation, and as a paradigm for the social sciences and humanities. The article argues that full awareness of the role of philosophy in describing and explaining the forms of being-in-common presupposes the need for a radical reorientation of both traditional philosophical constructions and the methodology of social and humanitarian cognition. Three dimensions of this reorientation are highlighted. Firstly, this is the “new sociality”, the undecidability between “globalization” and “mondialization”, as well as the need to deconstruct the very possibility of accepting a global or

phenomenal world. Secondly, it is ontoheterology, which outlines the ways of overcoming ontological fundamentalism, building an “ontology after ontotheology”. It exposes the understanding of being-in-common, the original sociality as groundless, anarchic, which arises as a direct correlate of the experience of groundlessness of existence, unrooted in any substance or common essence. Thirdly, this is post-fundamentalism as a particular paradigm, style of thinking, postulating the transformation of the practices and techniques of thinking in response to the need to reposition the multiple real as immanent in thought itself. The article concludes that the three-dimensional “space” of comprehending being-in-common sets a certain direction of philosophical and socio-humanitarian research, hidden behind them general methodological tendencies, and the relationship of these tendencies with the nature of social practice.

Keywords: koinon, being-in-common, globalization, mondialization, deconstruction, ontotheology, heterology, post-fundamentalism

For citation: Kerimov, T. Kh. and Pertzev, A. V. (2020), “Koinon: Being-in-common, Heterology, Post-fundamentalism”, *Koinon*, vol. 1, no. 1–2, pp. 46–61 (in Russian). DOI: 10.15826/koinon.2020.01.1–2.001

Когда сегодня во многих странах дают научным журналам по гуманитарным и общественным дисциплинам «древнегреческие» названия, это имеет несколько объяснений. Во-первых, в этом видится призыв к единству и международному сотрудничеству: ни одна культура не может существовать только как национальная, но не может существовать и как глобализованная. В первом случае она замкнулась бы в себе и не отвечала бы на «подачи», «вызовы» и «сигналы» других культур, не подхватывала бы, импровизируя на свой собственный, уникальный лад, удачно найденные ими темы. Во втором случае она превратилась бы в массовую, стандартизированную культуру. Ее удобно выпускать огромными тиражами в продажу по всему миру-глобусу, но эта стандартизация исключала бы творчество. Во-вторых, в выборе «античного» названия журнала выражается признание того, что культура Античности легла в основу всей Европы. Она с восхищением воспринималась в России. Она заслужила высокое звание «классики», т. е. ориентира, который признается всеми современными учеными и художниками. Классике не обязательно следовать в современности, но непременно нужно сохранять ее уровень мастерства, обращаясь к темам современности. Одним словом, античный мир может и должен быть признан общей колыбелью высокой, немассовой и неупрощенной науки и культуры. И журнал с «античным» названием — это опора и защита высоких требований, заданных в античном мире. Они не должны размываться ради привлечения широкой клиентуры, ради превращения науки и культуры в сферу услуг. Равенства, а тем более — предпочтения кому-то в науке и в культуре быть не может. Но туда открыт доступ всем, и упорный творческий труд — в дополнение к таланту — обеспечит честное соревнование и высоту достижений.

Слово *κοινόν*, ставшее названием нашего журнала, использовалось за многие века существования культуры и науки во многих значениях. Мы не противопоставляем эти значения друг другу. Наоборот, они дополняют друг друга, придавая названию нашего журнала смысловую глубину. Слово *κοινόν* означало в истории — «общность». Для нас сегодня оно означает содружество наук (вместо их соперничества и самовосхваления). Когда науки возникали, они отделялись друг от друга, и при этом редко обходилось без скандала, как оно и бывает во время развода. Огюст Конт, придумавший социологию, считал отсталыми теологию и метафизику. Историки превозносили точность и объективность своей дисциплины, противопоставляя ее всем другим, «чересчур субъективным». А эстетика (вместе со всеми видами и жанрами искусства) вообще выносилась за рамки научного поля.

Мы исходим из того, что к настоящему времени гуманитарные и общественные науки — «науки о культуре» — уже вполне определились со своим предметом и границами своих владений. Они обрели зрелость, а вместе с нею — и мудрость, которая подсказывает, что даже плохой мир лучше хорошей войны.

Поэтому слово *κοινόν* — это для нас призыв к сотрудничеству представителей самых различных отраслей науки и культуры. Пусть они протянут друг другу руки — и откроют друг другу то, что было обретено порознь. Это вовсе не означает, что мы будем принимать к публикации только статьи по так называемым «междисциплинарным» проблемам. Но мы будем рады материалам из области всех гуманитарных и общественных наук при одном условии: авторы их должны обращаться не только к «собратьям по цеху», но и к широкому сообществу представителей «наук о культуре». Пусть это будет социология — но социология для метафизиков. Пусть это будет история — но история, адресованная теологам.

Расскажем друг другу о себе — о том, что мы делаем на различных факультетах университетов, — о том, что называется культурой и отличает посвященных от профанов. Есть, наконец, такие мировые проблемы, с которыми можно справиться, как это говорится на русском языке, только «всем миром». Именно это и означает также слово *κοινόν*. «Всем миром» — т. е. «сообща», «соединив усилия», «объединив средства».

Вышедшая более полувека назад и получившая огромную популярность в свое время книга «Физики шутят» начиналась цитатой, в которой физика остроумно сравнивалась с... собором: «Разовьем нашу аналогию с собором. Средневековые соборы никогда не бывали закончены строительством. Это же можно сказать и про физические теории. То деньги кончались, то архитектурная мода менялась. В последнем случае старая часть собора иногда разрушалась, а иногда к ней просто пристраивалась новая. Можно найти строгие и массивные римские хоры в мирном соседстве с парящей готической аркой,

которая близка к границе опасной неустойчивости. Римские хоры — это классическая физика, а готическая арка — квантовая механика. Я напому вам, что арка собора в Бовэ обрушивалась дважды (или даже трижды), прежде чем архитекторы пересмотрели свои планы и построили нечто, способное не упасть. Собор состоит обычно из нескольких часовен. Часовня физики твердого тела имеет лишь самое отдаленное отношение к часовне теории относительности, а часовня акустики вообще никак не связана с часовней физики элементарных частиц. Люди, молящиеся в одной из часовен, вполне могут обходиться без остальной части собора; их часовня может устоять, даже если всё остальное здание рухнет. Сам собор может казаться величественным даже тем, кто не верит в бога, да и тем, кто построил бы совсем другое здание, будь он в состоянии начать всё сначала» [Физики шутят 1966, с. 24]. Общую картину того «собора», который представляют собой сегодня общественные и гуманитарные науки — а также изображение безответственных попыток поджечь и разрушить этот «собор» — вот что должен, по нашему замыслу, журнал «Κοινόν». Кстати, на русском языке «собор» соответствует одному из значений слова «κοινόν» — собрание всех, но по очень достойному поводу.

Новая социальность

В настоящее время совместность стала не просто фактом человеческого существования, но еще и острейшей проблемой. Совместность во всех его модальностях всё более сдвигается в средоточие человеческого бытия, пронизывает все решающие события жизни и сознания людей, порождает новые формы субъективации, способствует образованию одних стилей и практик жизни и маргинализации других. Сама идея совместности (существования, смыслов, истин) приобретает решающее экзистенциальное значение. Происходит смена социокультурной парадигмы: четко выстроенная вокруг властного центра иерархия общества, традиционно понимаемая истина как критерий и средство коммуникации, линейная структура общества утрачивают свою очевидность. Совместность выступает и как общественное мнение, и как политическая мотивация, и как парадигма для социально-гуманитарных наук.

Теоретическая и практическая работа по выявлению и освоению этих тенденций требует от философии и социально-гуманитарных наук переосмысления своего теоретико-методологического аппарата, преодоления прежних установок, стереотипов и устоявшихся схем. Нужны соответствующие методологии и стратегии для выявления логики и направленности этих процессов. Они имеют решающее значение не только для научного сознания, но прежде всего для социальной практики. Можно выделить несколько измерений необходимости этого переосмысления, которые задают определенную направленность философским и социогуманитарным исследованиям. В статье мы

ограничимся тремя измерениями — новой социальностью, онтогетерологией, постфундаментализмом.

В философской и социально-гуманитарной литературе существует множество терминов для обозначения изменений социальности на рубеже XX–XXI вв.: «глобализация», «глокализация», «глоблатинизация», «мондизация», «виртуализация», «гибридизация», «сетевое общество», «информационное общество» и т. п. Каждое из этих обозначений указывает на свой собственный уникальный модус и сохраняет в себе огромный потенциал для создания путаницы в них. Тем не менее в этих терминах есть что-то общее. «Новая социальность» несет одновременно пространственно-временное расширение и сужение социальных связей: с одной стороны — расширение, поскольку феномен мира, совместного существования выходит далеко за пределы отдельного региона, страны или части света, с другой — сужение, поскольку мир становится обыденностью, глобальное (или сетевое, или виртуальное) сосуществование в буквальном смысле относится к самым банальным и очевидным аспектам нашего присутствия, полиморфного и гибридного опространствования существования.

«Новая социальность» изменила не только мир, но и наше отношение к миру, к нашему существованию в этом мире и на еще более фундаментальном уровне — к нашему бытию как таковому. «Как таковая, глобализация представляет собой новое опространствование исторической темпоральности: отражение планетарной целостности как “земного шара” в ни к чему не сводимом феноменологическом понятии “мира”, возникшем в ходе европейского колониализма, чтобы создать географическое пространство понятия истории. Эта концепция мира находит свое основополагающее философское выражение у Канта: “Все трансцендентальные идеи, поскольку они касаются абсолютной полноты в синтезе явлений, я называю космологическими понятиями отчасти ввиду именно этой безусловной полноты, на которой основывается также понятие мироздания”. В этом смысле глобализация представляет собой трансцендентальную идею. Свою экзистенциально-онтологическую экспозицию она получает у Хайдеггера в его знаменитом неблагозвучном выражении “мир мирует” (*die Weltweltet*)» [Osborne 2018, p. 28]. Пределы экзистенциального, феноменологического мира совпадают с границами всей планеты. Это, конечно, результат исторического процесса. На протяжении веков мы открывали мир. Наш мир или наш способ бытия стал одним из этих открытий, и для этой цели мы «подчинили» все другие «миры» — другие материки, другие культуры и религии, наконец, превратили весь мир в наш «мир» в феноменологическом смысле слова. С глобализацией проект открытия мира завершен. «Мир, ставший “mondialis”, “mundus”, ставший “mondiale”, подрывает классическое разделение между внешним и внутренним и нарушает все линии демаркации между “мирами”, которые в свое время считались определяющими для мира...

Нарушение границы между внутренним и внешним, возможности отношений с “другими” (с другими “мирами”, с другими формами жизни или измерениями мира) означает, что мир больше не имеет смысла, он является смыслом. “Мир” — это не просто коррелят смысла, он структурирован так же, как смысл, и, наоборот, смысл структурирован как мир» [Magnum 2012, p. 27].

Мы больше не можем считать себя стоящими вне мира в качестве субъектов, которым мир репрезентируется как объект. Когда мир редуцирован к «картине мира», которой соответствовало новое положение человека в качестве субъекта, человек и мир лишаются внутренней онтологической корреляции, они становятся внешними друг другу. Именно эта нарушенная корреляция давала человеку неограниченную власть над миром, обеспечиваемую единством метафизики, науки и техники. Именно ре-презентация объединяет классическую науку, технику и метафизику, выступает общим основанием эпохи субъектности картезианско-гегелевского типа.

С глобализацией мира его открытость к другому, внешнему становится бессмысленной. Мир утрачивает свое внешнее основание, обнажает собственную конечность, мирность: существует только этот мир, и он не имеет никаких потусторонних оснований. Отсюда разнообразие, множественность мира: нечто имеет место в его локализации. Мир всегда структурирован как отношение — во всех возможных значениях слова. Мир является лишь со-бытием существований, локальным местом со-существования.

Несмотря на всё то, что их разделяет, глобализация и феноменальный мир соотносятся друг с другом как два неразделимых по существу момента современности, имеющей двойную форму абсолютизации бесконечности и абсолютизации феноменального мира. Мир без основания, в котором всё стало возможным, тем не менее грозит потеряться в своей безграничности: с одной стороны, безграничный, безразличный, бесконечный мир всеобщей взаимозависимости; с другой — мир в феноменологическом смысле слова. «В самом понятии глобализации имеется фундаментальная, конститутивная двусмысленность между “объективным” планетарным аспектом (интеграция отдельных географически локализованных социальных мест в разного рода глобальные сети) и тем, что мы можем назвать ее (коллективным) “субъективным” мирным аспектом, благодаря которому эти практики и процессы “интеграции” проживаются как часть трансформации “мира”, экзистенциально манифестируются в неизбежной множественности взаимосвязанных “миров”, каждый из которых говорит как бы от лица всех. То, что в семантике “глобализации” представляется в виде “двусмысленности”, в социальном плане проявляется как напряжение и антагонизм, в логическом — как имманентное или диалектическое противоречие между двумя ее основными сторонами: функциональным социальным процессом и его мирным присвоением» [Osborne 2018, p. 27]. Ж.-Л. Нанси обозначает эту «двойную связь» как противоречие между дурной

и актуальной бесконечностью глобализации: «...с одной стороны, бесконечное, которое Гегель называл “дурным”: бесконечный рост накопления, круга инвестиций, эксплуатации и реинвестирования (можно сказать, что это круг бесконечного богатства, когда докапиталистический мир вышел из порядка, в котором богатство накапливалось ради роскоши, а не ради его воспроизводства), с другой стороны, актуальное бесконечное, благодаря которому конечное существование связывается с бесконечностью значения или ценности, которое является его собственным значением и ценностью» [Nancy 2007, p. 46].

Глобализация ставит нас перед выбором между дурной бесконечностью и конечной бесконечностью мира. Кажется, у нас есть выбор между двумя альтернативами, если, конечно, не существует третьей альтернативы, заключающейся в том, чтобы выбрать обе альтернативы. Возможно, два противоположных способа присвоения бесконечности одинаково подлинны, и, возможно, именно в той мере, в какой «один противоположен другому». Это не более чем гипотетическая возможность. «Двойная связь» «дурной бесконечности» глобализации и актуальной бесконечности, безосновности мира предписывает «двойную связь» выбора между этими альтернативами. Следовательно, то, с чем мы сталкиваемся сегодня, состоит не столько в «переходе» от одной бесконечности к другой, сколько в их переплетении в «двойной связи». Не диалектическая логика отрицания и отрицания отрицания, а логика дополнительности или «автоиммунности» [Derrida 2005].

Несмотря на нередуцируемость различия между глобализацией и миром, каждый из них функционирует за счет другого, заимствует ресурсы другого для поддержания собственной жизнеспособности. Феноменальный мир всегда уже предполагает мир глобальный, и наоборот. Тогда в отношении этой «двойной связи» отпадает вопрос о подлинности, о подлинном мире, поскольку «двойная связь» лишает онтологического статуса как глобальный мир, так и феноменальный мир. Единственный императив в этом случае — деконструировать саму возможность принятия «глобального», «феноменального» мира. Здесь никакая логика подлинности невозможна. Мы постоянно должны деконструировать логику «двойной связи», скрытую в дискурсе глобализации, но мы не можем считать операцию этой деконструкции окончательной и подлинной. Более того, деконструкция логики «двойной связи» подразумевает деконструкцию онтологического статуса подлинности, фундаментализма. Наш мир — это деконструкция, т. е. переход от одного к другому, от глобализации к «миру» и наоборот. «Мирование мира» остается в рамках перехода к миру. Оно остается в акте «бесконечного творения мира» [Nancy 2007]. Но с деконструкцией «двойной связи» глобализации и мира остается ряд нерешенных неотложных вопросов. По-прежнему требуется тщательный анализ вопроса о совместности. И мы должны поставить его в первую очередь как онтологический вопрос.

Динамика социальности на рубеже XX–XXI вв. требует другой онтологии бытия, обновления онтологии, обусловленного необходимостью преодоления онтологии как онтотеологии. Для обновленной онтологии принципиально важной оказывается идея различия, множественности, имманентности смысла, горизонтальности отношений.

Онтология как гетерология

Начало XX в. отмечено так называемым «онтологическим поворотом» в философии. Чаще всего этот поворот связывается с хайдеггеровской деструкцией метафизики и ее онтотеологического строения. «Можно сказать, что в философии наше время было отмечено, было озаменовано возвращением вопроса о Бытии. Поэтому в нем господствует Хайдеггер», — пишет Бадью [Бадью 2004, с. 29]. Действительно, уже на первых страницах «Бытия и времени» Хайдеггер заявляет о возрождении или открытии онтологии [Хайдеггер 1997, с. 1].

Но возрождение онтологии происходит лишь ценой глубокой трансформации самого ее смысла, по крайней мере в ее традиционной версии. Онтология оказывается исследованием не «сущего как сущего», а сущего в его отношении к Dasein или к человеческому существу. С одной стороны, «онтологический поворот» преодолевает всеобщие схемы и субстанциональные определения бытия, когда бытие начинает трактоваться как социальное или человеческое бытие. Но, с другой стороны, «онтологический поворот» приводит к тому, что субстантивируется собственно человеческая реальность. Онтология редуцируется к человеческой онтологии. В разных философских контекстах это «человеческое» трактуется как сознание, тело, язык, знаки, власть, социальные структуры и т. д. Несмотря на множество вариантов, ключевым моментом является то, что бытие мыслится только в перспективе нашего, человеческого, отношения к нему. В результате этой трансформации «онтологический поворот» оказывается онтоантропологическим, или онтосоциальным, или онтолингвистическим. Отсюда следует, что существует определенный внутрионтологический запрет на постановку вопроса о бытии как таковом, более того, вопрос о бытии как таковом вне нашего доступа становится бессмысленным вопросом.

Во второй половине XX в. ситуация еще больше усугубляется. В 60–80-х гг. прошлого столетия онтологический поворот оказался замаскирован разного рода направлениями — герменевтическим, лингвистическим, коммуникативным и т. д. Идея опосредованности бытия всевозможными дискурсивными образованиями имела серьезные последствия для построения онтологии. Считалось, что поскольку наше понимание бытия опосредовано языком, текстом, письмом, коммуникацией или даже социальными формами, у нас

нет непосредственного доступа к бытию, так как оно искажено этими посредниками. Парадоксальным образом «онтологический поворот» сделал невозможной онтологию. По этой причине бытие, а также необходимость построения онтологии становятся острейшей проблемой в современной философии и социально-гуманитарных науках.

С учетом обозначенных причин очевидно, что обновление онтологии связано, прежде всего, с необходимостью преодоления (онто)теологического проекта онтологии, т. е. онтологии как онтотеологии. Понимание онтологии как онтотеологии заключается в принятии в качестве главного принципа ее интерпретации положения об основании (причине, абсолюте) сущего. Именно эта сила основания определяет онтологию как теологию и обнажает ее теологическую природу. Она выражена в принципе достаточного основания, который утверждает, что всё существующее должно иметь основание, или причину, своего существования. Естественным продолжением этого принципа является другой принцип — принцип редукционизма, благодаря которому всё многообразие сущего оказывается редуцированным к этому единому основанию. Именно редукционизм обеспечивает сведение множества к единому, различия к тождеству. Именно редукционизм обеспечивает онтологию теологическими рамками. Всякая онтология в той мере, в какой объясняет мир путем его редукции к какому-либо основанию, каким бы оно ни было — элементарной частицей, Большим взрывом, языком или социальной формой, остается принципиально теологической в своей ориентации. Даже если она самоопределяется как светская или атеистическая, ее способ объяснения теологичен. Она приписывает объяснительную силу скрытым механизмам и причинам, предполагает изначальное единство, или фундаментальную совместимость, и снимает локальные различия в движении глобальной системы. Это происходит всякий раз, когда «сложное, уникальное, специфичное, вариативное, множественное и оригинальное выражение подменяется простым, расхожим, гомогенным, многоцелевым термином под предлогом того, что последний может служить объяснением первому» [Латур 2014, с. 141]. Этот предлог традиционно является метафизическим предлогом. Но редукционизм, в свою очередь, становится возможным благодаря деонтологизации сущих, лишения их сингулярности, неповторимости, трансформации их в «гладких объектов» [Latour 2004, p. 123].

Следовательно, если онтология как онтотеология предписывала понимание бытия в качестве сверхсущего основания-причины сущего, тогда стратегия обновления онтологии будет стремиться постоянно уклоняться от наличия какого-либо абсолютного основания, руководящего принципа и центра, от гипостазирования сверхсущего, запредельного сущему. Однако обоснование и построение гетерологии вовсе не означает, что онтология должна быть отброшена и упразднена. Скорее, подвергаются сомнению такие допущения,

которые служили гарантией ее онтотеологического использования и применения. Это подозрительное отношение к самому статусу онтологии возникает в процессе разработки и открытия альтернативного пространства, внутри которого само бытие и практика его использования не только становятся его главной проблемой, но и выступают в качестве его границы. В связи с этим преодоление онтологического фундаментализма связано не с подменой его какой-либо постметафизикой, постонтологическими методами или альтернативным множеством понятий, а с переосмыслением самой природы онтологии-как-онтотеологии.

Отказ от основания во всех его формах абсолюта, причины, сущности, идеи и т. п. влечет за собой аксиоматический постулат о множественности сущего, т. е. аксиоматизацию множественности. Даже если подобный отказ всегда будут преследовать упреки в релятивизме, тем не менее онтологическое обесценивание основания, которое содержит гетерология, не вызывает сомнения. Допущение единства сущего означало бы запрет на мышление множественности и разнородности: если сущие были бы тождественны, бытие было бы едино и неподвижно.

В то время как онтотеология имеет иерархическую структуру, гетерология постулирует существование сущих, одинаковых по своему онтологическому статусу, но отличающихся по своему пространственно-временному масштабу. Если онтотеология маскирует множественность и различие, будучи озабочена поисками причины, основания (по своему определению самотождественного) сущего (по своему определению различного и множественного), то онтогетерология утверждает различие (бытия), благодаря которому сущее утверждается в своем бытии. «В такой онтологии, которая не является “онтологией общества” в смысле “региональной онтологии”, но онтологией как “социальностью” или как “социацией”, более изначальной, чем любое общество, чем любая “индивидуальность” и чем любая “сущность бытия”, в этой онтологии бытие есть вместе, оно есть в качестве со- самого бытия (со-бытие бытия), хотя бытие и не идентифицируется как таковое (как бытие бытия), но ставит себя, дается или происходит, дис-позиционирует себя — делает событие, историю, мир — как свое собственное единичное множественное вместе» [Нанси 2004, с. 68].

Мысль об исходной социальности бытия становится не только возможной, но и неизбежной из-за того, что приостанавливается принцип достаточного основания: социальность оказывается выставленной к отсутствию собственного основания. Тот факт, что классические средства формирования социальных связей, такие как (религиозная) вера, моральные или идеологические убеждения, больше не играют важной роли в описании и объяснении социальности, только демонстрирует, что провалилась именно четко определенная концепция общего, единства, а не совместности или социальной связности в целом. То, с чем мы остаемся, — это совместность, множество «некто», исключаящее

какую-либо общую идею об сущности, субстанции или природе человека или социальности. Кроме того, не только человеческое, постчеловеческое, транс-, сверх- или античеловеческое, но и никакая другая форма репрезентации не в состоянии исчерпать это бесосновное множество сингулярностей. Более того, эта исходная совместность, или социальность, не ограничена только человеческим, она включает в себя любую сингулярность вне зависимости от того, воспринимается она как человеческая или нечеловеческая, органическая или неорганическая, живая или неживая.

Очевидно, что в данном случае мы не можем довольствоваться онтологическим различием «фундаментального» и «регионального». Если в онтоологии совместность, или социальность, всегда определяется исходя из некоего «трансцендентального означаемого» как инварианта бытия, который организует, стабилизирует, гарантирует тотальность социального, сам в то же время оставаясь вне структурируемого и организуемого социального пространства, то онтогетерология указывает на переоценку отношения между «общей» онтологией и тем, что считается, в форме регионального (исторического, социального, экономического, политического), простой внеположностью, с которой соотносится и к которой применяется система общих категорий в простой позиции первопричины, сущности, допускающей «региональное» в качестве феноменального производного. Последствия предполагаемой переоценки, по видимости, просто «региональные» (в этой перспективе философия оказывается такой же региональной дисциплиной без властвующей, господствующей роли, которую ей традиционно приписывали), открывают перспективу, выходящую далеко за пределы простой внеположности или даже противоположности «общего» и «регионального».

Обновление онтологии задает несколько мотивов и серий философем, определяющих перспективы современной философии и гуманитаристики, техники мышления в целом. Прежде всего, это мотив постфундаментализма и целая серия философем бесосновности, случайности, хаоса или даже гиперхаоса. Некоторым образом эти мотивы постфундаментализма вводятся рядом с тематикой антиэссенциализма, антисубстантивизма, когда ни одна субстанция не может рассматриваться в качестве сущности совместности.

Постфундаментализм как парадигма мышления

Постфундаментализм — это не фундаментализм и не антифундаментализм. Речь идет не о присутствии или отсутствии основания, а об условии возможности основания, о его онтологическом статусе. То есть речь идет не о простом переходе от фундаментализма к антифундаментализму, а о деконструкции области функционирования фундаментализма и фундаменталистских предпосылок. На самом деле, если невозможно просто выйти за пределы

фундаментализма, то, значит, нефундаментализм продолжает в определенной степени деконструктивную работу в области фундаментализма и использует его ресурсы. Принципиальным в этом отношении является не отказ от понятия основания, а его переформулирование. В конечном счете под вопросом оказывается не существование основания, а его онтологический статус, т. е. его неизбежно случайный статус. Этот аналитический сдвиг от существующих оснований к их статусу или условию возможности можно охарактеризовать как спекулятивное движение, поскольку в вопросе об основании речь идет не об эмпирических условиях возможности, а о статусе основания: исходное онтологическое отсутствие окончательного основания выступает условием возможности онтических оснований.

В условиях, когда развитие общества осуществляется в стилистике социальных изменений, философия и гуманитарные науки вносят существенный вклад в интерпретации социального бытия. Но опасность этой стилистики заключается в том, что социальности возвращают до поры скрываемые социальным реализмом идеологические, мифологические, религиозные измерения. В связи с этим современный стиль теоретизирования неотделим от деконструкции всего, что прежде считалось естественным и само собой разумеющимся. Деконструкция проблематизирует традиционный философский проект, называемый фундаменталистским. И здесь важно именно позитивное в своей основополагающей негативности требование — требование переоценки категориального и, в целом, мыслительного аппарата философии, техники мышления, традиционных представлений об онтологии, феноменологии, религии, психоанализе и т. д.

Постфундаментализм — это попытка возрождения или возвращения масштабов, претензий и амбиций философии после эссенциализма и конструктивизма (постмодернизма). Постфундаментализм стремится заново изобрести специфические стили, практики или техники мышления для обновления или трансформации философии. Особенность данных инноваций может рассматриваться как ответ на ограничения, налагаемые спецификой множественного реального. На этом основании можно утверждать, что трансформация практики мышления возникла в ответ на необходимость репозиционирования множественного реального как имманентного самой мысли. Это обновление, возможно, находит свое наиболее значительное выражение в перестройке философии вместе с технологическими и антропологическими, нейробиологическими, математическими и другими парадигмами научности.

Важным стимулом обоснования постфундаменталистских исследований в современной философии и социальных науках являются онтологические идеи конца XX — начала XXI в., преодолевающие онтологический проект философии и намечающие контуры «онтологии после онтологической» (Дж. Агамбен, А. Бадью, Ж. Делез, Ж.-Л. Нанси). Существенным усилением этого стимула

оказываются концепции «спекулятивного реализма» (К. Мейясу), «нового реализма» (М. Феррарис), «объектно-ориентированной онтологии» (Г. Харман, Л. Брайант), аналитической и постаналитической онтологии (П. Инваген, Дж. Тернер, К. МакДэниел), «нового материализма» (К. Барад, Дж. Беннет, Р. Брайдотти, М. Деланда), «новой феноменологии» (М. Анри, Э. Левинас, Ж.-Л. Марион), «новой науки о сознании» (Э. Кларк, Д. Чалмерс, Д. Деннет).

Интеллектуальное влияние постфундаменталистской философии на актуальные исследования социально-гуманитарных наук весьма значительно. Она заранее обозначила объекты и отношения, ставшие актуальными в современности, предоставила понятийный аппарат и обобщенные описания явлений, изучаемые на конкретных примерах отдельными дисциплинами. В социологии под этим влиянием сформировалась теория сборки, акторно-сетевая теория, задавшие множественную методологию полевых исследований. При ее помощи активно развиваются урбанистика, социология науки, социология медицины и социология техники. Решающий поворот в культурологии и антропологии связан с противопоставлением и сопоставлением исследовательских программ «мультикультурализма» и «мультигенатурализма». В политологии сформировались теории биополитики и политических мобильностей, в терминах которых описываются, в частности, ситуации пандемии, мобильные восстания и противостоящие им отношения контроля. При помощи «объектно-ориентированной онтологии» и теорий «новой социальности» современное искусство активно осваивает средства технической коммуникации, демонстрируя постгуманистическую реальность, выходящую за пределы знакомого человеку окружения. «Новый материализм» и теории «новой социальности» разрабатывают методологию, осваиваемую на стыке информатики и социально-гуманитарных исследований (социология управления, digital humanities, big data). Важность этих подходов вызвана чрезвычайным разнообразием и неоднозначностью данных, используемых в информационных исследованиях, вследствие чего возникает необходимость в концептуальном определении получаемых корреляций.

Из этого неполного перечня очевидны два основных обстоятельства. Первое — все эти исследования носят постфундаменталистский характер. Исследуемые явления явно выходят за пределы традиционных научных дисциплин и деления фундаментальных и региональных наук. Второе — эти меж- и постдисциплинарные направления сформировались под непосредственным влиянием постфундаменталистских философских понятий и систем. Перечисленные позиции и проекты являются отдельными симптомами постфундаментализма в современной философии и социально-гуманитарных науках. Эти симптомы позволяют обнаружить определенную направленность теоретических исследований, скрытые за ними общеметодологические тенденции, взаимосвязи этих тенденций с характером социальной практики.

Список литературы

- Бадью 2004 — Бадью А. Делез. Шум бытия / пер. с фр. Д. Скопина. М. : Прагматика культуры ; Логос-Альтера / Esse homo, 2004. 184 с.
- Латур 2014 — Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской ; под ред. С. Гавриленко. М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014. 384 с.
- Нанси 2004 — Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / пер. с фр. В. В. Фурс под ред. Т. В. Щитцовой. Минск : Логвинов, 2004. 272 с.
- Физики шутят 1966 — Физики шутят / под ред. В. Турчина. М. : Мир, 1966. 156 с.
- Хайдеггер 1997 — Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Derrida 2005 — Derrida J. Rogues: Two Essays on Reason / transl. from Fr. by P.-A. Brault, M. Naas. Stanford, CA : Stanford University Press, 2005. 200 p.
- Latour 2004 — Latour B. Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy / transl. from Fr. by C. Porter. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2004. 320 p.
- Marramao 2012 — Marramao G. The Passage West: Philosophy and Globalisation / transl. from It. by M. Mandarini. London ; New York : Verso, 2012. 272 p.
- Nancy 2007 — Nancy J.-L. The Creation of the World or Globalization / transl. from Fr. by F. Raffoul, D. Pettigrew. New York : State University of New York Press, 2007. 138 p.
- Osborne 2018 — Osborne P. The Postconceptual Condition: Critical Essays. London ; New York : Verso, 2018. 223 p.

References

- Badiou, A. (2004), *Deleuze: «La clameur de l'Être»*, translated by Skopin, D., Pragmatika kul'tury, Logos-Al'tera, Esse homo, Moscow, 184 p. (in Russian).
- Derrida, J. (2005), *Rogues: Two Essays on Reason*, translated by Brault, P.-A. and Naas, M., Stanford University Press, Stanford, 200 p.
- Heidegger, M. (1997), *Sein und Zeit*, translated by Bibikhin, V. V., Ad Marginem, Moscow, 451 p. (in Russian).
- Latour, B. (2004), *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, translated by Porter, C., Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 320 p.
- Latour, B. (2014), *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, translated by Polonskaya, I., Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki, Moscow, 384 p. (in Russian).
- Marramao, G. (2012), *The Passage West: Philosophy and Globalisation*, translated by Mandarini, M., Verso, London, New York, 272 p.
- Nancy, J.-L. (2004), *Êtresingulierpluriel*, translated by Furs, V. V. and Shchittsova, T. V. (ed.), Logvinov, Minsk, 272 p. (in Russian).
- Nancy, J.-L. (2007), *The Creation of the World or Globalization*, translated by Raffoul, F. and Pettigrew, D., State University of New York Press, New York, 138 p.
- Osborne, P. (2018), *The Postconceptual Condition: Critical Essays*, Verso, London, New York, 223 p.
- Turchin, V. (ed.) (1966), *Fiziki shutyat* [Physicists joke], Mir, Moscow, 156 p. (in Russian).

Рукопись поступила в редакцию / Received: 27.09.20

Принята к публикации / Accepted: 12.10.20

Информация об авторах

Керимов Тапдыг Хафизович
доктор философских наук, профессор
Уральский федеральный университет
620083, Россия, Екатеринбург,
пр. Ленина, 51
E-mail: kerimovt@mail.ru
Авторский ORCID: 0000-0002-2286-8412

Перцев Александр Владимирович
доктор философских наук, профессор
Уральский федеральный университет
620083, Россия, Екатеринбург,
пр. Ленина, 51
E-mail: apertzev@mail.ru
Авторский ORCID: 0000-0002-7711-5098

Information about the authors

Kerimov, Tapdyg Khafizovich
D. Sci. (Philosophy), Professor
Ural Federal University
51 Lenin St., Yekaterinburg,
620083 Russia
E-mail: kerimovt@mail.ru
Author's ORCID: 0000-0002-2286-8412

Pertsev, Aleksandr Vladimirovich
D. Sci. (Philosophy), Professor
Ural Federal University
51 Lenin St., Yekaterinburg,
620083 Russia
E-mail: apertzev@mail.ru
Author's ORCID: 0000-0002-7711-5098