

ОБНОВЛЕНИЕ ОНТОЛОГИИ: СОЦИАЛЬНОСТЬ БЫТИЯ

В статье рассматриваются методологические основания и теоретические поиски «онтологического поворота» в современной социальной теории. Анализируются условия и причины обновления онтологии в социально-гуманитарном познании, нового описания социальной бытия. В представленном исследовании автор опирается на актуальные теоретико-методологические обоснования в современной философии и социальной теории, изучение новой онтологии и проблему интерпретации социальной.

Ключевые слова: онтологический поворот, горизонтальная онтология, онтическое, эссенциализм, антифундаментализм, фундаментализм, социальное, тотализация.

Онтологический поворот становится широким теоретико-методологическим движением в современной философии и социальной теории в конце XX — начале XXI столетия. Первая волна онтологического поворота приходится на конец 80-х — начало 90-х гг. XX в. На первых порах онтологический поворот, представленный прежде всего в работах М. Гильберта, Дж. Серля, Р. Туомела, воспринимается как реакция на конструктивистскую «деонтологизацию реальности». Последняя составляла теоретическое ядро мейнстрима социальной теории. В частности, Н. Луман дает следующую формулировку этого ядра: «Тезис операционального конструктивизма, следовательно, не ведет к “утрате мира”, не оспаривает существования реальности... поэтому не остается никакой другой возможности, кроме одной — конструировать реальность и при случае: наблюдать наблюдателей в том, как они конструируют реальность» [12, 15–16]. П. Бурдьё, в свою очередь, формулирует основное правило конструктивистского структурализма: «С помощью структурализма я хочу сказать, что... существуют объективные структуры, независимые от сознания и воли агентов... С помощью конструктивизма я хочу показать, что существует социальный генезис, с одной стороны, схем восприятия, мышления и действия... а с другой стороны — социальных структур и, в частности, того, что я называю полями или группами» [5, 181–182].

Онтологический поворот первоначально вызывает недоумение. С одной стороны, онтология традиционно связывается с довольно ограниченной областью философской рефлексии, то есть с учением о сущем как таковом, что, на первый взгляд, достаточно далеко отстоит от социальных, или политических, или этических проблем. Еще большее недоумение вызывает тот факт, что онтология традиционно отождествляется, пусть даже и опосредованно, с метафизикой, которая многими исследователями рассматривается с большим подозрением. Но все эти подозрения легко снимаются с учетом того, что в прошлом столетии значение онтологии было подвергнуто значительной трансформации как в континентальной философии (благодаря усилиям М. Хайдеггера), так и в аналитической традиции и философии науки (благодаря усилиям У. Куайна). Кроме того, важным стимулом возрождения онтологии в современной социальной теории и разработки новой

социальной онтологии оказались онтологические идеи конца XX — начала XXI в., преодолевающие онтологический проект философии и намечающие контуры «онтологии после онтологической философии» (Дж. Агамбен, А. Бадью, Ж. Делез, Ж.-Л. Нанси и др.) [10, 5–6]. Существенным усилением этого стимула стали концепции «спекулятивного реализма» (К. Мейясу), «нового реализма» (М. Феррарис), «объектно-ориентированной онтологии» (Г. Харман), преодолевающие эпистемологический и политический конструктивизм и постмодернизм, подчеркивающие онтологический статус реальности, преобладание онтологии над эпистемологией.

Конечно, указанные причины и стимулы являются всего лишь отдельными симптомами формирования онтологического поворота в современной социальной теории. Очевидно, что в таком виде эти идеи невозможно механически перенести в традиционную онтологическую схему, поскольку их вряд ли можно соотнести с ее содержательным исследованием. Поэтому актуальным становится вопрос о теоретико-методологическом осмыслении этих симптомов и условий онтологического поворота в современной социальной теории.

Но именно благодаря этим стимулам онтологический поворот, первоначально воспринимающийся как реакция на конструктивизм и постмодернизм, в начале XXI столетия обретает свое полное значение. Его осмысление происходит прежде всего в экономике, в основном с позиций критического реализма. Онтологический поворот в экономике связывается с «Кембриджской группой социальной онтологии», состоящей из экономистов и социальных философов из Кембриджа (Т. Лоусон, К. Лоусон и П. Льюис), Лондона (С. Праттен), Оксфорда (Дж. Лацис) и Эссекса (Д. Элдер-Васс).

Наиболее радикально проблема «онтологии» стоит именно в тех социальных науках, где доминирующими методами репрезентации знания оказываются формальные, естественно-научные, количественные. Этот радикализм очевидным образом наблюдается в методологии экономической науки. Разработка «онтологической проблематики» в экономической науке приобретает особую актуальность в свете «засилья формализма», поскольку формально-математические методы исчисления стали основным способом познания объекта. В результате постепенно из поля зрения экономического познания стали ускользать проблемы, характеризующие экономику как социальный и человеческий процесс. По мнению Т. Лоусона, засилье формализма в экономической теории приводит к искаженному представлению событий реального мира, а также к конструированию «закрытых» систем, тогда как экономика, будучи социальной сферой, принципиально открыта: «В сфере общественных наук вообще не существует закрытых систем... Предположение об универсальной применимости дедуктивного способа объяснения в конечном счете связано с приверженностью метафизическому представлению, которое можно назвать детерминизмом регулярности. В соответствии с этим представлением для любого экономического события или положения вещей y существует такой набор событий или условий x_1, x_2, \dots, x_n , что y и x_1, x_2, \dots, x_n связаны регулярным образом» [11, 91].

Поэтому вполне закономерно, что вслед за экономикой тема онтологической переориентации вошла в другие социальные науки: в социологию (Э. Эббот,

Дж. Крюкшанк, Д. П. Джонсон); в социальную теорию (М. Арчер, М. ДеЛанда, Дж. Паркер, Р. Сибен, Дж. Серль, Д. Элдер-Васс); в политическую философию (К. Лефорт, Ш. Муфф, Ж. Рансьер, И. Шапиро, М. Элдред), в теорию международных отношений (А. Вендт, К. Уайт), в область междисциплинарных исследований (Д. Вайсман, А. Каллиникос).

Онтология занимает все более заметное место в современной социальной теории. Если взять общий пафос возрождения онтологии, ее описаний и оценок, то можно утверждать, что эта ориентация подразумевает онтологию постфундаментальную, несамостоятельную и дифференциальную.

Онтическое основание, онтологическое не-основание

Сегодня чаще всего возрождение или даже открытие онтологии связывается с хайдеггеровской деструкцией метафизики и ее онтотеологического строения. «В современной философской “онтологии” полностью господствует имя Хайдеггера», — пишет Бадью [15, 9]. Это отождествление онтологии и Хайдеггера следует парадигматическому условию «де-эссенциализации онтологии» (Ж.-Л. Нанси), которая и позволяет выйти за пределы классической онтологии. В частности, Агамбен следующим образом описывает эту ситуацию: «Человек есть нечто фактическое, но то, чем он является и чем он должен являться, — это вовсе не сущность и не какая-либо вещь: ибо само существование человека есть не что иное, как возможность или потенциал» [2, 43–44].

На первый взгляд, это возобновление вопроса об онтологии в конце прошлого столетия можно объяснить в качестве элементарной исторической операции обновления и изменения. Но подобное объяснение не решает вопроса. Что если это возобновление вынуждает нас вновь поставить вопрос об онтологии и рассмотреть «онтологический поворот» с другой перспективы? Нужно выяснить спорные моменты, присущие «онтологическому повороту» и его повторению в конце прошлого века. Другими словами, проблему «онтологического поворота» можно будет поставить на полностью обновленных основаниях, если удастся показать исторические и теоретические предпосылки ее повторения.

Общеизвестно, что Хайдеггер в «Бытии и времени» пытался возродить или даже открыть онтологию. Но следует уточнить, что это возрождение происходит лишь ценой глубокой трансформации самого смысла онтологии, по крайней мере, в ее традиционной версии. Хайдеггеровская трансформация смысла онтологии касается именно определения сущего как сущего. То есть с хайдеггеровской трансформацией смысла онтологии последняя отныне оказывается исследованием не «сущего как сущего» во всем его многообразии и становлении, независимого и существующего прежде человека, а сущего в его отношении к *Dasein* или к человеческому существу. Онтология становится исследованием сущего для-*Dasein* или для человека, а не сущего как такового. В связи с этой трансформацией онтологии как исследования сущего как такового в исследование сущего-для-человека объекты или субстанции, прежде независимые от человека, становятся объектами опыта, интенциональности, языка и т. д. То есть собственно онтологический

поворот оказывается социально-онтологическим. Как пишет В. Е. Кемеров, наиболее радикальным поворотом в философии XX столетия был онтологический, благодаря чему проблематика сознания, мышления, познания, науки оказалась проблематикой бытия. Однако в последней четверти XX в. выяснилось, что этот онтологический поворот оказался социально-философским: «Кто воспроизводит и выстраивает формы бытия, в каких субъектных взаимодействиях и ситуациях они воспроизводятся, изменяются, проектируются и конструируются?» [8, 61].

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. Таким образом, социальность становится трансцендентальным измерением обновленной онтологии. И тем не менее, несмотря на трансцендентальный статус социальности, в современной философии и социальных науках вновь актуализируется вопрос об онтологии. Решение, которое, по-видимому, напрашивается само собой, связано с двусмысленностью трансцендентального статуса социального, или человеческого, измерения в обновленной онтологии.

Чтобы оценить этот онтологический поворот, а таким образом и способность новой онтологии преодолеть гносеологические рамки сознания и познания, сосредоточимся на этом незаметном сдвиге. Новая онтология утверждает, что мы можем говорить о бытии только как о том, что есть для нас. В разных философских контекстах это «нас» трактуется как сознание, тело, язык, знаки, власть, социальные структуры и т. д. Несмотря на множество вариантов, ключевым моментом является то, что бытие мыслится лишь в перспективе нашего, человеческого, «доступа» к нему. Таким образом, онтология становится вопрошанием не сущего как такового, сущего в его бытии, а нашего «доступа» к бытию. Собственно онтологический вопрос подразумевает обязательную приставку, поскольку сопровождается некоторым искривлением, поскольку в своей точной формулировке вопрос звучит так: «что есть бытие для нас?».

И если онтологический вопрос становится гносео-, или антропо-, или эпистемо-, или дискурсо-онтологическим, 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. Условия нашего непосредственного доступа к бытию, окружающей реальности покоятся на тех характеристиках человеческого или социального существования, благодаря которым мы и воспринимаем эту реальность. Следовательно, необходимо исследовать и понять те характеристики, благодаря которым эта реальность становится доступной. Внимание исследователя должно быть обращено не на сам мир, предметы этого мира, а на те акты, в которых предметный мир конституируется. Бытие как коррелят человека сообразно с его антропологическими и социальными качествами — вот истинный предмет онтологии. Таким образом, «корреляция», «доступ» — это фундаментальные модальности онтологии.

С учетом обозначенных выше социально-исторических и теоретических предпосылок «онтологического поворота» можно объяснить причины возобновления вопроса о возможности построения не-антропологической, реалистской онтологии. Очевидно, что эта возможность сопряжена прежде всего с необходимостью выхода за пределы хайдеггеровского отождествления онтологии и онтологии-для-нас и онтологического фундаментализма.

Имеются как внешние, так и внутренние причины для этого растождествления. Внешняя причина связана с необходимостью выхода за пределы суверенности. Об этом пишет Агамбен. Он подчеркивает, что «нацизм как “изначальное зло” имплицитно существовал в западной философии, и, в частности, в онтологии Хайдеггера, в форме «возможности, которая вписана в онтологию Бытия, озабоченного бытием, — Бытия — *dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*. Здесь предельно ясно выражена мысль, что нацизм укоренен в том самом опыте фактичности, на который как раз и опирается хайдеггеровская мысль и который философ обобщил формулой в своей «Ректорской речи»: «хотеть или не хотеть собственное бытие-здесь» [1, 193]. Но Агамбен не ограничивается констатацией этой поверхностной мысли: в какой-то точке «нацизм и мысль Хайдеггера радикально расходятся», поскольку последняя сопротивляется «биологическому и евгеническому» влечению, которое характеризует первое: «Если в современной биополитике политикой как раз и является сама жизнь, то здесь это единство... есть нерасторжимое единство, в котором голая жизнь становится неразличимой. Когда же чрезвычайное положение становится всеобщим правилом, жизнь *homo sacer*... оборачивается существованием, по отношению к которому суверенная власть не имеет более никакой силы» [Там же, 195].

Но имеется внутренняя причина, то есть внутренняя связь онтологии и нацизма. Эта связь обосновывается фундаментализмом любой онтологии и соответственно «онтологизацией онтического» (Т. Адорно), когда какое-то сущее наделяется статусом основания или причины сущего вообще. В этом своем качестве онтология становится элементом репрессивной сверхструктуры, которая не оспаривает, а поддерживает наличный социальный порядок.

Главный недостаток онтологии, и, в частности, «фундаментальной онтологии», это ее эссенциализм, занятый поисками самоотжественной истины. Фундаментальная онтология — это онтология сущности, которая образует нередуцируемое ядро сущего и которое остается самоотжественным и неизменным при всех эмпирических модификациях. Сущее понимается прежде всего как субстрат или субстанция, лежащие в основании этих модификаций и разделяющие как их форму, так и их материальность. Так что в одно и то же время сущее саморазличается в своей самоотжественности. Но это различие всегда предполагает предварительное тождество, которому оно подчиняется и которое определяет сущее в его бытии. Онтология с неизбежностью порождает идеологию в самых тоталитарных ее проявлениях. «Обществу, обновленному до статики, как оно видится апологетической идеологии, по-видимому, вообще не приписываются новые мотивы... Если проецировать регресс и уловки философии существующего на бытие, то бытие счастливо оправдано; если оно как просто существующее

с презрением осуждается, то извне можно безнаказанно растить и приумножать его несущность (*Unwesen*). Именно таким способом, чувствительные диктаторы избегают посещения концентрационных лагерей, а службы добросовестно действуют в соответствии с их указаниями» [3, 132–133].

Разъединение онтологии и фундаментализма влечет за собой далекоидущие философские последствия. Прежде всего 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, отсюда следует, что не-фундаментализм 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 переформулировка. Например, Нанси пишет об основании, не имеющем основания; Э. Лаклау и Ш. Муфф — о горизонте; Дж. Батлер — о случайном основании [4, 235–257].

В отсутствие основания онтология не занимается описанием сущности или природы вещей. Она не дает абсолютную (вневременную, внеисторическую) перспективу чистой мысли, поскольку эта перспектива всегда уже локализована. Горизонт указывает не на эмпирически существующее, а на постоянно ускользающее основание. На смену фундаментальной онтологии приходит горизонтная онтология. Лаклау и Муфф, настаивая на возможности исторической динамики и гегемонических интервенций, описывают социальное как онтологический «горизонт», а не как онтологическое основание.

Батлер придерживается аналогичной точки зрения на то, что невозможно избавиться от понятия основания. Скорее, теоретик должен сосредоточить свое внимание на том, что исключается в процессе возведения основания. Таким образом, Батлер утверждает, что решающим в постфундаментализме является не отказ от основания и не просто антифундаменталистская позиция. Нефундаментализм и антифундаментализм суть версии фундаментализма. Задача скорее заключается в том, чтобы проблематизировать теоретическое движение, которое, с одной стороны, аксиоматизирует основание, а с другой — осуществляет исключения. Если невозможно избавиться от понятия основания, единственное, что остается, по мысли Батлер, «не сопротивляясь в целом, сопротивляться в частности – переопределять эти основания, делать понятия... местом постоянной открытости и возможности переобозначения» [Там же, 251]. В качестве альтернативы Батлер предлагает понятие «контингентного основания», которое призвано ослабить статус основания, не отказываясь от него полностью.

Итак, мы можем зафиксировать первое принципиальное отличие онтологического поворота в современной философии и социальной философии. Сущностная двойственность основания предполагает не отсутствие основания вообще, а отсутствие окончательного основания, поскольку только в отсутствие такого основания возможны основания вообще. Проблема, следовательно, ставится не с точки зрения не-оснований, а в перспективе «случайных оснований». В конечном счете под вопросом оказывается не существование основания, а его

случайный характер. Методологический сдвиг от оснований к их условию возможности можно охарактеризовать как спекулятивное движение: отсутствие окончательного основания выступает онтологическим условием возможности онтических оснований.

С этим первым отличием связано второе. Тогда как основание повторно вводит различие глубины-поверхности или внешнего-внутреннего, горизонт подразумевает постоянно отступающую, исторически меняющуюся пограничную линию, которая, будучи имманентной социальному, снимает стандартное различие внутреннего-внешнего. Эта неразрешимость внутреннего-внешнего является условием любой социальной практики: необходимость существует только как частичное ограничение области случайности. Именно в этой области конституируется социальное, где невозможны ни тотальная интериорность, ни тотальная экстериорность. Эту неразрешимую альтернативу внутреннего-внешнего Жижек описывает как «парадоксальную топологию», в которой поверхность («просто идеология») напрямую связывается и занимает место, то есть замещает то, что глубже, чем всякая глубина, то, что более реально, чем сама реальность [7, 30].

Деконструкция альтернативы внутреннего-внешнего направлена против социологического объективизма, уходящего корнями в «метафизику присутствия». Согласно социологическому объективизму общество трактуется как объективное единство, исходя из понятийно осмысленных оснований или законов движения. Объективизм предполагает, что социальная форма является проявлением некой сущности. Когда подобная логика сталкивается с «исключениями» — множеством социальных явлений, необъяснимых с точки зрения универсальных «оснований» или «законов движения», — проблема формулируется в ней в терминах недостаточности знания: неверного или неполного понимания тех универсальных законов, которые могли бы объяснить все разнообразие социальной жизни. При этом существование самих законов не подвергается сомнению.

«Парадоксальная топология» постулирует радикальный разрыв с этой логикой. При этом «исключения», необъективируемые нарушения социального порядка, границы объективности больше не считаются проявлением недостаточности знания, препятствием на пути к полному и непротиворечивому знанию об обществе, — они становятся необходимой чертой любой системы, «конститутивным внешним» (Э. Лаклау), без которого система не может определиться, но которое не позволяет ей определиться до конца.

Агамбен также подчеркивает усиливающуюся взаимозависимость онтологии и политической философии, которая определяет судьбу «*homo sacer*». Последнее предопределяет жизнь, которая находится «вне сферы всякого права, не принадлежит при этом и миру жертвоприношения»: обитатели лагеря лишены всех гражданских прав и именно по этой причине становятся воплощением «прав человека». На самом деле, будут ли иметь какое-либо значение права человеческой жизни вне конкретного правового порядка? Находясь в «зоне неразличимости» между священным и профанным, биологическим порядком «голой жизни» («*zoe*») и правовым порядком социально-политической жизни («*bios*»), «*homo sacer*» обозначает сам порог, который связывает и отделяет эти

две сферы. Данный факт редукции человеческих «объектов» к голой жизни составляет главный онтологический вызов политической философии. Если в XX в. мы наблюдали парадигматизацию чрезвычайного положения, тогда само различие между внутренним и внешним лишается смысла. Стало быть, нам надо научиться мыслить по ту сторону категорий и дистинкций вообще: «Любая попытка переосмыслить политическое пространство Запада должна начинаться с ясного понимания того, что нам больше недоступно классическое разделение на *zoe* и *bios*, на частную жизнь и политическое бытие, на человека — живого существа, обитающего в доме, и человека — субъекта политики, живущего в городе...» [1, 238].

Однако новая политика может возникнуть только в контексте новой онтологии и нового образа мышления. Последний только и может «возвратить мысль к ее практическому призванию», потому что глобальная дилемма современного чрезвычайного положения является не искажением античного разделения *zoe* и *bios*, а его логическим итогом. Политическая философия с самого начала основывалась на этом разделении жизни и политики. Но современный синтез жизни и политики открывает возможности радикального переосмысления совместной жизни, исходя из другого метафизического основания. Однако эта задача подразумевает «форму не-отношения» между онтологией и политикой [Там же, 82].

Человеческое, не-человеческое

Деконструкция понятия основания и альтернативы внутреннего-внешнего ведет к тому, что социальность предстает несамодостаточной целостностью. «Конститутивный внешний» не имеет ничего с внутренним, блокирует идентичность внутреннего, хотя и выступает предпосылкой его формирования. В статье «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» Ж. Деррида выступает против структуралистской концепции централизованной структуры, которая «является на самом деле понятием обоснованной игры, установленной на основе неподвижности и успокоительной, от игры уже избавленной, достоверности» [6, 352]. Это понятие принадлежит парадигме и традиции фундаментализма. Матрицей этой парадигмы является определение бытия как «присутствия» во всех смыслах. Деррида перечисляет только некоторые: «архее, телос, энергия, усия (сущность, существование, субстанция, субъект), алетейя, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т. д.» [Там же, 353]. Именно присутствие является той скрытой формой, основанием, началом, которое детерминировало движение всей западной философии.

Для Деррида метафизичность европейской философии состоит в привилегии настоящего времени. Решение вопроса о бытии, о преодолении метафизики, по его мнению, предполагает преодоление горизонта феноменологии и фундаментальной онтологии. Бытие не следует понимать как «абсолютное означаемое», а необходимо поместить в систему определений языка, поскольку метафизика — это всегда господство одной исторической формы. Сущее, присутствие, сущность, существование во всех своих смыслах связаны с формой причастия настоящего

времени. И переход к субстантиву предполагает обращение к третьему лицу. И тем не менее эта матрица пережила момент разрыва, который «свойствен не только философскому или научному дискурсу, это также и политический, экономический, технический и т. п. момент» [6, 355]. Без сомнения, этот разрыв обязан нашей эпохе, хотя он всегда уже заявлял о себе.

Когда Деррида объясняет трансцендентальную невозможность закрытия структуры, он предлагает два решения. С точки зрения классического критерия пределы тотализации обычно связываются с бесконечной неисчерпаемостью области, которой стремятся завладеть, так же как с конечностью эмпирического субъекта, стремящегося к этому обладанию и овладению. «Достижение целостности можно посчитать невозможным в классическом стиле: представив себе эмпирическое усилие субъекта или конечного дискурса, тщетно растрчиваемое им на бесконечное богатство, совладать с которым он никогда не сможет. Имеется избыток, имеется больше, чем можешь сказать» [Там же, 363]. Классическое решение предполагает, что тотализация области, например социальности, невозможна из-за ее эмпирической бесконечности и эмпирических границ того, кто пытается тотализовать. Множественность невозможно обосновать, поскольку она всегда оказывается чрезмерной для любого эмпирического субъекта. Но это не единственное решение, ибо необоснованность можно объяснить с точки зрения игры. Игра, которая понимается здесь как «бесконечность замещений», — это бесконечная рефлексия, «бесконечные отсылки» от одной вещи к другой, от одного зеркала к другому, от зеркала к вещи или образу. В отсутствие источника, центра эта игра избегает горизонта истины.

Но если социальное всегда определялось исходя из некоего «трансцендентального означаемого» как инварианта бытия, тогда вся история социальности должна быть помыслена как история различений-замещений «трансцендентального означаемого». Последнее, как инвариант бытия, принимает различные формы или имена: космос, природа, Бог, человек и т. д. Если центр не является центром, тогда он не имеет своего «естественного места». В отсутствие «трансцендентального означаемого» любое другое основание является функцией различений-замещений. Социальность несамодостаточна не по эмпирическим причинам, а потому, что основание или центр отсутствует. Более того, этот центр отсутствует не по какой-то случайной эмпирической причине, а в «принципе»: нехватка центра предписывает бесконечную игру замещений. В то время как классическое решение мыслит невозможность тотализации эмпирически, неклассическое — трансцендентально. Окончательное обоснование невозможно не потому, что социальность «слишком большая», а наши возможности ограничены, а потому, что отсутствие, будучи условием эмпирической возможности множественности, является условием трансцендентальной невозможности тотализации.

Если вопрос в этой связи стоит о новом определении отношения социального к внеположному онтологическому фундаменту, к тому, с чем оно соотносится, то современная социальная философия не может довольствоваться общепринятыми разграничениями областей. Переоценка отношения между региональным и фундаментальным открывают перспективу, которая, с одной стороны, выходит

за рамки отдельных областей, будь это социальность, или политика, или этика, а с другой стороны, преодолевает свои собственные границы и захватывает сцену бесконечной игры замещений-дополнений. Вот почему Нанси пишет: «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)...» [13, 68]. Социальное рассматривается здесь не как производное и вторичное по отношению к собственно онтологии, но скорее как само условие возможности бытия. Более того, тезис об исходной социальности бытия открывает возможность мыслить отношение человеческого к не-человеческому, по крайней мере, не ограничивать социальное именем человека и общества.

В этой первоначальной или онтологической социальности «с одной стороны, мы не можем сказать определенно, что сообщество единичностей ограничивается “человеком” и исключает, например, “животное”... С другой стороны, если социальное бытие всегда является предикатом человека, то “человека” можно было бы мыслить, только исходя из сообщества» [14, 64]. Никакая форма репрезентации не в состоянии кодировать сообщество единичностей, которые исключают образ, природу и сущность человека. «Отсутствие какого-либо образа или сущности человека можно приписать сингулярности в качестве ее предиката, что указывает только на множество сингулярных бесосновных существований и их относительность. Более того, эта исходная 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. Сингулярности — это не просто люди и не только вещи, а все, что существует: камни, кошки, книги, мысли, города и т. д.» [9, 25].

Построение современной онтологии в ее множественности неизбежно связано с социально-философской или социально-онтологической проблемой, так как актуализируется онтологический статус практической жизни и деятельности людей. Построение новых онтологий, «онтологический поворот» в современной социальной теории указывают на то, что вопросы, традиционно относящиеся к области социальной практики, нуждаются в их онтологическом осмыслении.

Во-первых, сущностная двойственность основания как не-основания предполагает, что основание есть отсутствие основания в традиционном смысле и в то же время это отсутствие, не-основание, само есть некоторый способ основания.

Во-вторых, двойственность основания подразумевает постоянно отступающую, исторически меняющуюся пограничную линию, которая, будучи имманентной социальному, снимает стандартное различие внутреннего-внешнего. Эта неразрешимость внутреннего-внешнего является условием любой социальной практики: необходимость существует только как частичное ограничение области случайности. Именно в этой области конституируется социальное, где невозможны ни тотальная интериорность, ни тотальная экстериорность.

В-третьих, классическая теория определяет возможность тотализации эмпирически, неклассическая теория — трансцендентально. Окончательное обоснование

невозможно не потому, что социальность «слишком большая», а наши возможности ограничены, а потому, что отсутствие, будучи условием эмпирической возможности множественности, является условием трансцендентальной невозможности тотализации.

В-четвертых, социальное рассматривается уже не как производное и вторичное по отношению к собственно онтологии, но скорее как само условие возможности бытия. В такой онтологической социальности «если социальное бытие всегда является предикатом человека, то “человека” можно было бы мыслить, только исходя из сообщества» [14, 64].

-
1. Агамбен Дж. Номо Сасер. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011.
 2. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М., 2008.
 3. Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2011
 4. Батлер Д. Случайно сложившиеся основания: феминизм и вопрос о «постмодернизме» // Введение в гендерные исследования. Ч. 2: Хрестоматия. СПб., 2001.
 5. Бурдьё П. Социология политики. М., 1993.
 6. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000.
 7. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
 8. Кемеров В. Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопр. философии. 2006. № 2.
 9. Керимов Т. Х. Обновление гуманизма: его возможности и границы // Изв. Урал. федер. ун-та. Сер. 3: Общественные науки. 2018. Т. 13, № 3(179). С. 16–26.
 10. Керимов Т. Х. Предисловие // Современная социальная философия. Екатеринбург, 2015.
 11. Лоусон Т. Современная «экономическая теория» в свете реализма // Вопр. экономики. 2006. № 2.
 12. Луман Н. Реальность массмедиа. М., 2005.
 13. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск, 2004.
 14. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М., 2011.
 15. Badiou A. Being and Event. L., 2005.

Рукопись поступила в редакцию 22 июля 2019 г.